DOES NOT CIRCULATE

TRANSFERRED
BASIL SEMINARY
LIBRARY

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedessciences07pari

REVUE DES SCIENCES

PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES

REVUE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

ET

THÉOLOGIQUES

SEPTIÈME ANNÉE

1913

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

J. GABALDA, Éditeur

RUE BONAPARTE, 90

FEB 26 1960

L'ÉVOLUTION DE L'INTELLECTUALISME GREC DE THALÈS A ARISTOTE [1]

L'on a dit, méchamment, de l'histoire de la philosophie, qu'elle est l'histoire des erreurs de l'esprit humain. Mais elle est aussi l'histoire de ses efforts, de ses tentatives courageuses pour s'expliquer lui-même à lui-même et pour comprendre l'univers. Sans doute, la philosophie est née bien tard; pendant des milliers de siècles, l'homme s'est passé d'elle; de hautes civilisations l'ont à peine soupçonnée; et, pour ne point parler de l'Inde rêveuse, dans son vrai berceau, en Grèce, elle balbutie encore et se pose des pourquoi d'enfant, que déjà les arts donnent leurs plus belles fleurs, et les grandes villes, Athènes et Sparte, touchent à leur apogée. Que cette vie tardive ait toujours été pénible et laborieuse — qu'elle le soit aujourd'hui, peut-être, plus que jamais, après tant de complications et de crises, — de fait, elle a su pourtant se maintenir, et elle eut aussi ses heures de croissance normale.

L'une d'elles — la première et la plus féconde — fut certainement la période où, après les Physiciens de l'Ionie et Parménide, se succédèrent Socrate, Platon et Aristote, dont l'on peut dire que, de l'un à l'autre, la pensée grecque s'est formée et développée avec une admirable continuité, sans rien laisser se perdre des humbles essais de leurs prédécesseurs. A aucun moment, je crois, le travail philosophique n'a progressé avec plus de naturel et sous une poussée de sève plus riche. Y revenir pour s'en inspirer, ou au moins, pour profiter de l'expérience faite, sera toujours une condition de vie et de durée.. Pour la philosophie thomiste surtout, son héritière légitime.

Aussi permettrez-vous que nous cherchions à suivre ce développement, non pas dans son ensemble — la tâche serait trop

1. Conférence donnée au Collège théologique du Saulchoir, le 15 [illegible] 1912.

rude — mais en demandant seulement à ces philosophes ce qu'ils pensaient de nos moyens de connaître.

Le problème de la connaissance est aujourd'hui posé et résolu sous bien des formes, mais qui supposent toutes une certaine distinction de la raison et des sens, l'opposition plus ou moins radicale du rationalisme et de l'empirisme. En fut-il toujours ainsi, et dès les premiers temps de la philosophie grecque? — Nos maîtres nous enseignent la solidité de l'intellectualisme d'Aristote et nous recommandent avec force, d'un mot un peu barbare, son conceptualisme réaliste. Quelles furent la raison d'être et la portée de ce point de vue pour le disciple de Platon?

Est-il besoin de le dire? Les premiers Grecs, avant de se mettre à philosopher, ne songèrent pas à s'interroger, comme plus de vingt siècles après eux le fit Descartes, sur la meilleure manière de conduire leur esprit. Ils n'ont rien écrit qui rappelle même de loin un Discours de la Méthode ou une Critique de la Raison. Leur curiosité s'éveille et s'exerce d'instinct sans ce retour inquiet sur elle-même, qui sera le fruit des premières désillusions. Ils n'ont pas de théorie de la connaissance. Mais il est possible d'observer la manière dont ils pensent et même de recueillir, parmi les quelques textes fragmentaires qui nous sont parvenus, certaines réflexions assez significatives.

Dès que, sous l'influence probable de sciences pratiques encore bien rudimentaires, une première lueur d'esprit positif vint refroidir l'imagination des mythologues, il y eut en Grèce une philosophie. Car l'unanime bienveillance des historiens veut accorder ce nom à des spéculations cosmiques qui feraient plutôt songer à la théorie d'un Laplace ou à telle autre plus moderne comme celle de See ou de Svante Arrhenius. Il y eut cependant quelque chose de changé, lorsque Thalès de Milet ou Anaximène firent sortir le cosmos, non plus de la Nuit aux ailes noires produisant l'œuf d'où s'envole Éros aux ailes d'or, mais plus simplement de l'eau ou de l'air, ou lorsque Anaximandre, avec son indéterminé, son infini, essaya d'un chaos plus subtil et plus raffiné que celui dont parle Hésiode. Ce fut un progrès dans le sens d'une vision plus rationnelle du monde. Mais comme il serait hasardé, parce que ces penseurs imaginent un élément sensible au principe de l'univers de leur vouloir décerner ce grand mot d'*empiristes!* Mettons-

nous à leur point de vue, prenons conscience de leur état d'esprit. Ils n'ont pas à choisir entre raison et sens ou à doser leurs rapports. Ils ignorent ces termes qui ne répondent en eux à rien de distinct. Sens, imagination, raison, sentiment intime de leur propre vie, s'amalgament, se fondent en leurs premiers essais de réflexion; ils pensent, si je puis dire, par tout eux-mêmes, et imprégnés d'images et d'habitudes héréditaires. dont ils ne se libèrent pas sans effort. L'eau de Thalès, l'air d'Anaximène sont le principe un du monde, et c'est bien là un élément rationnel; ils sont observables, et c'est un progrès sur les cosmogonies mythiques; mais ils sont aussi germes vivants, se développent comme des vivants lorsqu'ils produisent ce cosmos animé, le vivant par excellence comme dira Platon, et voilà l'animisme instinctif — car il n'est pas conséquence d'une induction raisonnée — bien révélateur lui surtout de psychologies très primitives.

Animisme qui devait longtemps obséder la pensée grecque. Il inspire Héraclite, et il inspire peut-être aussi Parménide. « Ce monde, s'écrie le premier, toujours il a été, il est et il sera feu toujours vivant » (30). Et Parménide, pour le moins, identifie l'être, c'est-à-dire encore le monde, avec la pensée. Mais avec Héraclite et Parménide nous assistons à une première ébauche de distinction entre deux ordres de connaissance. Et cela s'explique. Enseignant, l'un la mobilité incessante des choses et la réduction de leurs contrariétés apparentes aux transformations d'un même principe, le feu; l'autre, l'unité indivise et immobile de l'Être, ils heurtaient l'opinion commune. D'où le vif sentiment d'une opposition foncière entre leur sagesse et la sottise de la plèbe. Ils l'expriment avec violence[1] : « Les autres hommes, dit Héraclite, n'ont pas plus conscience de leurs actes, éveillés, qu'ils n'ont de mémoire lorsqu'ils dorment » (1). Et Parménide : « Éloigne-toi du chemin où veulent s'égarer les mortels ignorants, ces têtes doubles; l'incertitude dirige dans leur poitrine leur pensée vacillante; ils sont emportés aussi sourds qu'aveugles, stupides, tourbe confuse, pour qui être et ne pas être sont le même et non le même » (6). D'aussi faibles esprits ne pouvaient avoir la même manière de penser que Parménide ou Héraclite. Quelle était donc la différence? Pour Héraclite, elle n'est pas fondamentale : « La peu

1. Voir Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2. Aufl., Berlin, 1906.

sée est commune à tous », dit-il (113), « à tous les hommes il est donné de se connaître et d'être sages » (116), mais la plupart (101) s'attachent à leur sens propre (2) au lieu, comme ils le devraient, de prêter l'oreille à la nature (112), au lieu de s'appuyer fortement, comme la cité à sa loi, à ce qui est commun à toutes choses (114), à l'intelligence (41), au logos (42), qui dirige le monde; car c'est seulement en écoutant ce logos que l'on peut convenir de l'unité de tout (80). Qu'est-ce que ce logos? Il n'est guère possible de le préciser, ni son rapport avec le feu, sujet unique et éternel du mouvement, bien que plus tard les Stoïciens qui se réclament d'Héraclite les ait identifiés. Mais, selon la vraisemblance, ni le logos, ni le feu, ni l'écoulement des choses, ne sont objet de pensée pure : « Les yeux et les oreilles, dit explicitement Héraclite, ne sont mauvais témoins que pour les hommes ayant des âmes de barbares » (107). Pour les autres ils sont donc véridiques; la supériorité du sage est de savoir se servir de l'ouïe et de la vue pour reconnaître la loi universelle du monde.

Chez Parménide, l'alliance du matérialisme à l'intellectualisme le plus hardi est encore plus surprenante. Il affirme avec force le principe d'identité : l'être existe, le non-être n'existe pas (6); il en déduit avec rigueur que l'être est un, inengendré, éternel, et pourtant il le conçoit comme une sphère bien pleine sans aucun vide, car le vide c'est le non-être, et que rien ne pourra disjoindre, car en dehors d'elle rien n'existe. Et n'est-ce pas encore la même confusion dans l'esprit de Pythagore pour qui les nombres sont les choses mêmes?

Cependant avec Parménide, l'élément rationnel prend une valeur tout à fait imprévue. La représentation, si vous le voulez, est encore bien vague, mais le jugement est d'une autorité, d'une rigueur, d'une netteté d'affirmation que jamais aucun dogmatisme n'a dépassées. Nous assistons à la découverte de l'idée d'être et de son absolue contradiction avec le non-être. C'est une véritable griserie intellectuelle. Dans ses vers lourds et rigides, Parménide s'exalte :

« Il est nécessaire de le dire et de le penser, l'être existe — oui, l'être existe et le rien n'existe pas : de cela je t'ordonne d'être convaincu... Jamais l'on ne prouvera que le non-être existe. C'est une voie dont il faut détourner ta pensée... Cet être est inengendré, et parce que tel, impérissable, entier, un,

inébranlable et sans fin... Jamais il n'a été, jamais il ne sera, car il est maintenant et en une fois tout ce qu'il est. Qu'imaginerais-tu donc qui l'ait pu produire?... du non-être rien ne peut venir que le non-être lui-même. »

Vouloir affirmer le contraire, croire à l'existence du non-être n'est même pas au pouvoir des ignorants. Le chemin qui y mène est interdit à tous. Et c'est encore une nouveauté, cette loi qui s'impose à toute intelligence.

C'en est une autre de consentir, même avec dédain, à l'usage d'une troisième voie, très inférieure certes à la première, pleine d'incertitude et d'erreur, mais enfin légitime, et qui est celle de l'opinion. Voici donc à côté de la connaissance vraie, infaillible, une autre manière d'atteindre le réel. Parménide confesse que sa hautaine raison le mure à jamais dans l'affirmation identique de l'Être, et, pour en sortir, il use lui aussi de l'opinion des mortels. Il lui reconnaît un droit à se représenter, non pas le monde dans son ensemble et sa réalité profonde, mais le détail et les transformations des phénomènes sensibles. Et remarquons bien par quels caractères s'opposent déjà la pensée et l'opinion, l'on pourrait presque dire la raison et les sens. L'opinion est incertaine, sujette à l'erreur; la pensée est infaillible; l'opinion a pour objet les apparences; la pensée l'être véritable; l'opinion admet la diversité des choses, leurs oppositions, leurs changements; la pensée nie le multiple et le mouvement, et proclame l'unité absolue de l'Être. Mais surtout, la pensée arrive à cette intransigeance par sa manière étroite et absolue de concevoir l'être. L'être, pour Parménide, c'est ce qui est, et exclusivement ce qui est; tout ce à quoi cette affirmation « cela est » ne peut s'appliquer avec rigueur, est en dehors de l'être, et donc néant. C'est pourquoi le mouvement est nié, car ce qui devient n'est pas. De plus, l'être est une notion simple qui ne souffre aucune adjonction, aucune distinction, car que pourrait-on adjoindre à l'être et distinguer de l'être, si en dehors de l'être et distinct de l'être, il y a seulement ce qui n'est pas l'être, à savoir le non-être?

La pensée rationnelle et abstraite nous apparaît donc, en son premier essor, liée à une idéologie simple et rigide, et en contradiction permanente avec les phénomènes sensibles. Nous verrons quels problèmes en résultèrent bientôt.

En attendant, la philosophie grecque est sous la domination de Parménide. Ses disciples poussent à l'extrême la négation

du mouvement et de la pluralité. Zénon développe ses arguments subtils de l'Achille et du Stade qui, de nos jours encore, exercent l'ingéniosité des philosophes. Ses adversaires eux-mêmes, les chefs de l'école atomiste, ne peuvent se défaire de son influence et, au point de vue qui nous occupe, vraiment ils retardent. Car ils accentuent à nouveau la confusion de la raison et des sens. D'une part, en effet, se tenant à l'expérience, ils ne veulent pas abandonner le mouvement et la pluralité; d'autre part, ne pouvant échapper à l'argumentation de Parménide contre le mouvement, ils imaginent, pour l'expliquer quand même, de briser la sphère immobile du philosophe d'Élée et de la réduire en une poussière innombrable d'atomes qu'ils dispersent dans le vide. Chacun de ces atomes est, et possède par suite tous les caractères de l'être éléate : il est indivisible, plein, impénétrable; mais dans le vide — qui est le non-être — rien n'empêche qu'il se meuve, qu'il change de place, tout en restant ce qu'il est; le mouvement est donc retrouvé, et par ce tourbillon d'atomes éternels se légitiment les transformations du monde. Mais vous voyez bien que par là est atténuée la distinction entre la pensée et l'opinion et que ces atomes dont les uns sont carrés, les autres pointus, d'autres crochus, et qui pourtant sont l'être même, matérialisent encore l'idée de Parménide. Il a suffi, semble-t-il, d'une simple échappatoire, pour que devienne presque inutile la distinction des deux modes de connaissance, tant leur union était alors naturelle et instinctive.

Mais un autre courant d'idées, riche en apports nouveaux, allait finalement, après quelques détours, y ramener Platon.

***

Nous sommes arrivés, en effet, à l'époque des Sophistes, ces éducateurs improvisés de la démocratie athénienne. Ils sont philosophes comme ils sont tout le reste : grammairiens, rhéteurs, moralistes, — rhéteurs surtout et d'une subtilité, d'une abondance, d'une audace! Ils abordent n'importe quel sujet, et ils s'en vantent : chacun se fait fort de satisfaire tous ses clients et de former à bref délai des citoyens diserts et habiles. En philosophie, ils s'inspirent tantôt d'Héraclite, tantôt de Parménide et de Zénon : mais leur utilitarisme, leur souplesse d'es-

prit, leur expérience des hommes, et déjà des philosophes, leur ont vite fait sentir les avantages du scepticisme ou plus exactement du subjectivisme. Vous savez l'axiome de Protagoras, le plus célèbre d'entre eux : « L'homme est la mesure de toutes choses »; c'est-à-dire, non pas l'homme en général, mais l'individu; pour chacun les impressions qu'il reçoit, les opinions qu'il se forme, sont sa règle et sa loi; il n'a pas à se soucier d'autre chose sinon de faire triompher, s'il le peut, sa manière de voir; la supériorité du sage est d'imposer ses convictions; la vérité est le droit du plus fort.

Cependant, Socrate est là; lui aussi pratique et voué à l'éducation des Athéniens, mais avec un peu plus de sérieux que ses collègues. Il ne se paie pas de mots, ni d'impressions, ni de pathos oratoire. Il n'a aucun goût pour la compétence universelle, et il aime à dire qu'il ne sait rien afin de démasquer plus à l'aise ceux qui savent moins encore. Les opinions changeantes des hommes le touchent peu et il croit volontiers qu'un seul peut avoir raison contre tous. Il veut se faire des convictions solides, afin de se donner et de donner à ses disciples une règle d'action inébranlable. C'est là ce qu'il cherche avant tout, et pour quoi il veut définir les vertus, s'en former une notion précise et définitive, qui le renseigne une fois pour toutes et le mette à l'abri des incertitudes et des fluctuations quotidiennes. Il cherche l'universel, suivant l'expression d'Aristote, et l'envisage comme une loi indispensable de l'action morale.

De ces deux états d'esprit, si violemment opposés, naît un nouveau problème : celui de l'objectivité de la connaissance. Mais il ne prend pas sur l'heure l'importance qu'il mérite; la nouveauté est trop grande, et trop accentuée la divergence. La distinction de l'opinion et de la science n'y gagne pas non plus directement, parce que l'inspiration commune des Sophistes et de Socrate diffère trop de celle des Physiciens antérieurs, ceux-ci voulant expliquer le monde, ceux-là faire l'éducation de l'homme. Socrate pourtant, sans même songer à Parménide, modifie le point de départ de l'intellectualisme. Et ce fut de conséquence. Il oriente la raison, non plus vers la totalité de l'Être, mais vers la réalité de chaque vertu morale, c'est à dire compromet l'unité parfaite du réel, objet de science, puisque les vertus, malgré leur unité dans l'homme, ont des définitions distinctes. De plus, ces définitions morales n'ont pas de rapport avec la réalité physique et ne gardent pas trace de matérialisme

Et leur relation avec l'âme, avec la vie, est celle d'une loi, d'une règle objective, distincte dans son universalité des âmes individuelles dont elle dirige l'action; il n'est plus en elle aucun vestige de l'animisme. Modification plus décisive alors que le problème naissant de l'objectivisme, et qui, nous allons le voir, influera sur sa solution, dès que Platon, mettant à profit ces divers enrichissements de la pensée grecque, se sera mis à l'œuvre.

Il semble que Platon, dans les premiers temps de son travail philosophique, se soit assez peu soucié du radicalisme subjectif des Sophistes. Il est tout au souvenir de son maître et sous le charme d'un enseignement dont il se plaît à faire valoir la force et l'élévation. Il n'a pas d'autre préoccupation, et paraît pleinement satisfait lorsqu'il a montré une fois de plus l'identité de la science et de la vertu. Il croit avec confiance qu'aucun autre objet n'est digne de l'attention de l'homme et que la connaissance certaine du bien moral est possible. Lors même qu'il commence à discuter avec les Sophistes, il ne se place pas au centre du problème; il en examine seulement une conséquence, qui est de savoir si la vertu peut être enseignée. Là, les premiers doutes l'attendaient, nés du contraste entre la théorie et la réalité. Ni Thémistocle, ni Périclès, ni Aristide, ni aucun des grands hommes d'Athènes, n'ont réussi à former des citoyens vertueux, pas même, le plus souvent, leurs propres fils. La vertu ne se transmet donc pas comme la science; et alors elle n'est pas une science ou, au moins, ne l'est pas toujours et peut s'accommoder d'une connaissance du bien toute différente! C'est là pour Platon une profonde surprise, et qui se renouvellera chaque fois qu'il devra constater l'insuffisance de la science. Car il y croit profondément. Il se résigne toutefois, et, à contre-cœur, consent à admettre l'existence de sages guidés par l'opinion ou inspirés par les dieux, qui agissent bien sans trop savoir ce qu'ils font[1].

Mais ce n'était là qu'une première concession; le domaine de l'opinion allait s'étendre dans la mesure même où s'affirmeraient les exigences de la science.

Platon ne pouvait, en effet, limiter ses recherches à la morale, malgré la place de choix qu'elle eut toujours dans ses

1. Voir *Ménon*.

pensées. Or, du jour où il s'intéressa au problème du cosmos, les hasards de son éducation (il eut au nombre de ses maîtres Cratyle, un disciple d'Héraclite) voulaient qu'il fût aux prises avec les oracles du penseur d'Éphèse. Qu'allait-il donc advenir? Pour Héraclite, la science est d'affirmer l'écoulement perpétuel des choses. La science, d'après Socrate, se règle sur l'immuable loi morale. Dirons-nous qu'il y a deux sciences, l'une des choses physiques, l'autre des choses morales? Mais les Sophistes sont là pour nous faire entendre que l'incessant devenir ne s'accommode pas de ces barrières; la vibration de ses ondes vient ébranler morale et connaissance qui se dissolvent avec le reste sous la pression du flot; il n'y a ni vertu stable, ni connaissance définitive. C'en était assez pour détourner Platon, et, du même coup, voulant sauver et la réalité objective de la vertu et la fixité de la science, c'est alors qu'il choisit cette solution audacieuse d'attribuer aux idées universelles, objet de la science, une réalité supérieure à celle des choses, abandonnées dans leur mobilité à l'incertaine opinion. Science morale et science physique devront donc, pour être, se détourner des choses et fixer leur regard sur ces essences suprêmes, toujours identiques et immobiles, inengendrées et incorruptibles.

Par cette séparation radicale de leurs objets, la science et l'opinion devenaient bien distinctes et, comme leurs objets encore, parallèles l'une à l'autre et subordonnées. Car le monde des essences et le monde des choses se développent chacun dans sa sphère, le second étant comme une image mobile du premier où il trouve son modèle parfait. Tout ce qui est sensible, individuel, sujet à la génération et à la corruption en fait partie : l'univers, tel qu'il paraît aux sens, son évolution telle que la racontaient les premiers philosophes, tout ce qui, enfin, relève pour nous des sciences physiques et naturelles, ou même morales et sociales. La *République* et les *Lois* comme le *Timée*, dans la mesure où ils traitent des réalités observables et contingentes, ne nous livrent que des résultats probables, objets de l'opinion. A l'intérieur même de cette opinion, Platon aperçoit des nuances : la croyance, par exemple, et la conjecture. Il se hasarde aussi à spéculer sur la vie future ou la préexistence des âmes, pensant que là encore, à défaut de certitude, l'on peut s'enchanter de mythes vraisemblables : c'est un beau risque à courir. En un mot, Platon prend de plus en plus conscience de la complexité de nos moyens de connaître

Quant au rapport de l'opinion et de la science, il demeure aussi vague que le lien de ressemblance ou de participation qui unit les choses aux Idées. Platon nous dit bien que l'opinion droite doit être dans la continuité de la pensée dialectique, il nous parle d'hypothèses menant des idées à leurs conclusions ou réalisations sensibles, il se sert du principe du meilleur pour expliquer les choses, il recommande aux philosophes gardiens de la Cité d'aller prendre leurs inspirations politiques et sociales auprès de l'Idée du Bien, mais tout cela reste très indéterminé, et Platon ne nous apprend pas, pour reprendre l'une de ses images, comment celui qui revient de contempler le soleil habituera son regard à l'obscurité de la caverne.

Est-il donc vraiment plus à l'aise dans la pure lumière des Idées et en est-il si enthousiaste qu'il n'aperçoive aucune difficulté dans cette conception de la science? Mais non. Platon n'a rien du rêveur béat et optimiste. Il est pour cela d'esprit trop actif et trop lucide. Bien entendu, sa découverte l'enivre et son lyrisme, lorsqu'il vient à glorifier la Beauté éternelle, sait trouver d'autres accents que celui de Parménide. Sa conviction rationnelle est aussi très forte et jamais ne l'abandonnera. Mais de là à abdiquer son droit de critique, il y a loin. Un curieux passage du *Phédon* (96 C-97 B) montre même en son esprit, vers le temps où il découvre les Idées, un de ces états de réflexion excessive, aiguë, où l'intelligence, hésitante et trop subtile, s'inquiète de questions qui, au bon sens, paraissent sans issue : « Des choses que je croyais comprendre, dit-il, je ne les comprenais plus du tout. Qu'est-ce que cela veut dire que la nourriture fait grandir? que figures et couleurs rendent une chose belle? puis, qu'est-ce que c'est qu'une addition? lorsque j'ajoute une unité à une autre, laquelle devient le nombre 2? puis, comment se fait-il que ce même nombre 2 je l'obtienne indifféremment par addition d'une unité à une autre, ou par division de l'unité? » Et ce lui est un soulagement de pouvoir s'en tenir à cette certitude élémentaire, qu'une chose est grande par la grandeur, belle par la beauté, que le nombre 2 est formé par la dualité. Subtilités peut-être, mais qui révèlent un esprit singulièrement exigeant et critique, et auquel les inconvénients de sa position nouvelle ne pouvaient longtemps échapper.

Ces Idées, en effet, que sont-elles? et de quel usage rationnel? Pour le comprendre, rappelons-nous Parménide et son affirma-

tion obstinée de l'être qui est exclusivement l'être. Un peu atténuée mais de même qualité intellectuelle, si j'ose dire, est l'affirmation de Platon. Les Idées, d'après lui, rendent possible une science objective et immuable, c'est-à-dire la science de ce qui est. Déjà Socrate voulait définir chaque vertu morale pour savoir ce qu'elle est. Or, encore ici, ce qui est doit être ce qu'il est et pas autre chose. Si la grandeur est, elle est grandeur et rien de plus, la beauté est la beauté, la justice est la justice. Autrement dit, chaque idée est rigoureusement identique à elle-même et exclusive de ce qui n'est pas elle. C'est là sa propriété fondamentale. Et pourquoi? Mais parce que si elle était aussi autre chose qu'elle-même, elle serait à la fois et ne serait pas elle-même, et alors il y aurait, en elle, être et non-être; ce qui est incompatible avec l'être véritable, et ce qui, avant tout, le distingue de cette réalité inférieure, objet de l'opinion, qui, elle, est à la fois et n'est pas.

L'on a comparé l'intelligence au balancier puissant qui frappe nos monnaies à son effigie[1]; je crois bien que cette forte image est ici de mise et que jamais application plus lourde et plus implacable ne se fit du principe d'identité. Platon, après Parménide, le fait tomber de tout son poids, à cette différence près, qu'il suppose, avant de le manier, une multitude d'Idées distinctes les unes des autres, — à l'exemple de Socrate et un peu comme faisaient, de leur point de vue, les atomistes. Chacune est donc isolée de sa voisine et sans communication possible avec elle; l'une n'est pas l'autre; l'une ne peut être attribuée à l'autre. Sa seule fonction est d'être un modèle parfait qui explique l'existence dans le monde de mauvaises copies, et permet de dire : cet homme est grand par la grandeur, tel nombre est deux par la dualité.

Tant que Platon se contenta de ces propositions innocentes et de tout repos, ce fut très bien.

Mais, un jour, il s'avisa de l'existence des mathématiques, qui, déjà, en Grèce, avaient d'illustres représentants, ou plutôt, car depuis longtemps il les connaissait, il fut frappé de leur enchaînement logique, de la suite ininterrompue et rigoureuse de leurs théorèmes. Et il rêva pour ses Idées d'une perfection pareille. Au 6e livre de la *République*, il nous expose cet idéal d'une dialectique descendant et remontant la chaîne rationnelle

1. T. R. P. Gardeil, *Revue thomiste*, 1903, p. 637.

des Idées dont la première et la plus simple serait l'Idée du Bien, ce soleil du monde intelligible.

Or, ce passage d'une idée à l'autre, comment l'aurait-il réalisé, puisque chacune s'isole et s'enferme dans son identité et refuse toutes relations avec les autres? De l'Idée du Bien descendrons-nous, par exemple, à l'idée de la justice? déduirons-nous la seconde de la première? Mais si d'aucune façon l'une n'est l'autre, comment serait-ce possible? Et Platon retrouvait là, il est temps de le dire, une difficulté exploitée déjà par quelques disciples de Socrate, eux aussi sous l'influence de Parménide. Car, personne, sauf le seul Socrate, n'y échappa. Comment s'expliquer, disait Antisthène, qu'une proposition quelconque soit possible? Comment concevoir l'identité de deux choses différentes? Lorsque je dis : « L'homme est bon », de quel droit puis-je affirmer ainsi que *homme* et *bon* ne font qu'un? Cela seul serait légitime de dire : l'homme est l'homme, bon est bon. — Toujours, vous le voyez, nous nous heurtons au même problème.

Mais il se posait encore à Platon sous une autre forme. Nous avons vu que, malgré tout, Parménide restait peut-être animiste, tandis que Socrate en faisant du concept une simple loi de l'action morale, avait rompu, sans y prendre garde en vérité, le lien très intime qui unissait jusque-là la pensée abstraite et ce mode instinctif de l'intuition pour lequel toute réalité est vivante. Or, Platon, religieux et physicien plus que son maître, et incapable de limiter sa curiosité de philosophe, en même temps qu'il s'occupait à fonder la science, s'intéressait non moins vivement à l'âme humaine. Le *Phédon*, où il accumule, et avec passion, toutes les preuves qu'il peut trouver de l'immortalité, est l'un de ses premiers grands dialogues. Et, sur ce sujet, il revient sans cesse. Ce n'est pas même assez dire que, pour lui, l'âme est immortelle, elle est éternelle. Principe de la vie, elle est cause de son propre mouvement; destinée à contempler les Idées, elle leur est presque semblable. Bientôt même, elle dépasse la sphère d'activité de l'homme. Elle anime les dieux, les astres, le monde entier; c'est elle qui a organisé le cosmos; elle est la première activité.

Cependant bien longtemps, Platon ne paraît pas se douter du double courant qui mène sa pensée. Il développe parallèlement sa théorie de la science ou des Idées et ses spéculations sur l'âme; il déclare, d'un côté, que l'être véritable, identique

et immobile, objet de la science, s'oppose à ce mélange d'être et de non-être qui est le mouvement, le monde de la génération, objet de l'opinion; et, par ailleurs, il parle d'une réalité toute différente, hors cadre, à la fois éternelle comme les Idées, et douée de mouvement comme les choses, et qui plus est, vivante et principe de vie. Son seul rapport avec les Idées est de les connaître et de les aimer, son seul rapport avec les choses de les mouvoir; mais au point de vue de l'être, qu'en faut-il donc penser? Platon ne se le demande pas. Bien qu'il fasse de l'âme l'objet constant de ses réflexions, elle paraît n'être pour lui que le sujet de la science et jamais son objet; il ne lui vient pas à l'esprit que l'âme vivante puisse tomber sous les catégories rationnelles; la disjonction opérée inconsciemment par Socrate entre le concept et l'intuition de la vie, s'affermit et dérive ses conséquences dans l'esprit de Platon sans que lui-même s'en aperçoive. Lorsqu'enfin, il en prend conscience, l'opposition était aussi vive qu'elle le pouvait devenir.

Je vous le disais, cette seconde difficulté — reconnue de fait par Platon après l'autre — n'en est qu'une nouvelle forme. Car elle aussi revient à mettre en question l'unité absolue et l'immobilité qui paraissent dériver de l'identité absolue de l'Être. Si chaque idée est identique à elle-même, demandait la première, comment attribuer l'une à l'autre? si l'être est identique et immobile, demande la seconde, comment l'âme vivante et mobile est-elle aussi être véritable et éternel?

Il est évident que pour répondre à ces objections décisives, Platon va être obligé de remanier assez profondément son intellectualisme. Il s'est, en partie au moins, fourvoyé; c'est clair. Il a fait trop confiance au principe d'identité et à la rigidité de ses concepts. La connaissance rationnelle, la science, n'est pas aussi simple qu'il le pensait. Et c'est un bel exemple de voir avec quelle sincérité et quel courage Platon se remet au travail. Tout d'abord, puisque l'occasion s'en présente, il recueille toutes les difficultés qu'on lui oppose — celles que j'ai dites, sauf la seconde venue plus tard, et d'autres que je n'ai pas dites, pour abréger, et parce qu'elles sont à ses yeux très secondaires — et il en forme un dialogue, auquel il donne le nom de *Parménide*, d'une critique si ferme et d'une allure dialectique si déconcertante que certains historiens, trop

timides, ont voulu lui ôter l'honneur de l'avoir écrit. Cela fait, il commence par raffermir les bases mêmes de son intellectualisme par une discussion serrée du relativisme de Protagoras[1], et c'est alors seulement qu'en viennent aux mains rationalisme et empirisme, objectivisme et subjectivisme. Platon fait d'ailleurs la partie belle à son adversaire, dont il développe les arguments avec plus de rigueur et de subtilité que lui-même, sans doute, ne l'aurait su faire; mais il conclut sans faiblir que la science ne peut se confondre ni avec la sensation, ni avec l'opinion même raisonnée. C'était par là même maintenir la réalité objective des Idées. Mais cela ne lui suffit pas. Après le problème de la connaissance, il faut poser à nouveau le problème du réel[2]. Platon fait donc comparaître toutes les théories du réel, depuis celle des Physiciens de l'Ionie jusqu'à la sienne propre. Je ne puis malheureusement vous dire le détail de cet examen. Et c'est là, après avoir prouvé une fois de plus l'existence des Idées — il s'y tiendra jusqu'à la fin, — qu'il essaie de résoudre les difficultés dont nous avons parlé.

La solution qu'il en propose vous paraîtra, j'en ai peur, à la fois bien timide et bien étrange. Elle est, tout de même, un progrès incontestable, et, à ses yeux, d'une grande hardiesse. Car ce n'est pas sans effroi qu'il ose porter la main sur le grand et vénérable Parménide. C'est un parricide, il le sent bien; mais il y est forcé, et il le dira donc : le non-être est. — Le non-être est d'abord en chacune des Idées, car, il faut en convenir, leur splendide isolement est intenable; il faut que chacune puisse avoir d'autres déterminations que la sienne propre, qu'elle participe des autres idées et devienne autre qu'elle-même. Ce serait sans doute excès et manque de discernement de vouloir que toutes participent indistinctement les unes des autres. Mais le principe est admis. Au sage, au dialecticien, d'en doser ensuite l'application. Il reconnaîtra avant tout que la vie et le mouvement peuvent participer de l'être, car, comment exclure de l'être l'intelligence et l'âme? puis, que l'être participe du repos, sans quoi les Idées immobiles ne seraient pas : (bien que par ailleurs le repos ne puisse participer du mouvement); enfin que ces trois derniers genres : être, repos, mouvement, participent tous de deux autres genres : le même et l'autre, car chacun est iden-

1. Voir *Théétète*.
2. Voir *le Sophiste*.

tique à soi et autre que soi, etc... — En second lieu, le non-être est, comme Idée distincte dont toutes les autres participent, et il existe au même titre que les autres idées négatives : le non-beau, le non-juste, subdivision de l'idée de l'Autre. Platon rejette-t-il donc le principe de contradiction pour se sauver des inconvénients du principe d'identité? Il proteste qu'il n'en est rien. Le non-être qui est n'est pas le contraire de l'être; il est seulement autre que lui; et il existe parce qu'il participe lui aussi de l'être, comme l'être lui-même, distinct de tous les autres genres, participe nécessairement du non-être.

Je n'insiste pas : vous voyez le procédé et combien le réalisme de Platon le gêne encore. Toujours est-il que nous sommes désormais bien loin de Parménide; et que son intellectualisme absolu, en essayant de se faire plus souple, menace de se briser. Platon, en admettant suivant son expression qu'en toute idée « il y a beaucoup d'être, mais infiniment de non-être, » (*Soph.* 256 E), Platon se permet de combiner les idées entre elles, d'expliquer les propositions et leur enchaînement dialectique, (on peut dire maintenant sans contradiction : l'homme est bon); il s'autorise encore à nier la simplicité de l'Idée, à considérer en elle une multiplicité d'idées secondaires, combinées avec harmonie et mesure (l'idée du bien, par exemple, pourra contenir le bien spécial de l'homme, et celui-ci se composer de justice, de science, de plaisir), et par là, il renouvelle et il élargit sa dialectique. Mais, sans compter que ces rapports entre idées restent très obscurs, parce que conçus sur le type des rapports qui unissent entre eux les nombres, l'on ne peut se dissimuler que les bases même de sa philosophie sont ébranlées. La science était pour lui distincte de l'opinion, parce que les Idées étaient réellement distinctes du monde de la génération; mais les Idées étaient distinctes du devenir, parce que simples, immobiles et pures de non-être. Or, désormais, comme n'importe quelle chose, chaque idée est multiple et se compose d'être et de non-être; et si chacune n'est pas sujette au mouvement, pourtant l'âme vivante et mobile participe comme elles de l'être véritable. Le principe même de la distinction entre les choses et les Idées, entre la science et l'opinion, est donc ruiné, sans que pour autant leurs rapports deviennent plus clairs. Et si Platon maintient coûte que coûte objectivisme de la science et réalisme des Idées, l'on ne voit plus du tout ce qui logiquement l'y autorise.

Il était temps que le vieux philosophe, lui aussi grand et vénérable, mais au bout de sa course, transmît le flambeau de la sagesse au jeune Aristote,... qui ne demandait pas mieux.

***

A lire les œuvres d'Aristote après les dialogues de Platon et les fragments des premiers philosophes, l'on éprouve une impression très réconfortante. L'on se rend compte que le travail accompli pendant trois siècles n'a pas été vain et l'on se sent en sécurité, guidé par une méthode si précise, si critique, si impersonnelle. Ce n'est plus, sans doute, la variété, la fantaisie, l'élan, le charme du dialogue platonicien, mais c'est encore la même curiosité, la même indépendance, la même souplesse, avec plus de rigueur et de sévérité scientifique. La phrase est sans ornement, d'une concision extrême, et non point par impuissance littéraire : — « flumen orationis aureum fundens Aristoteles », dit quelque part Cicéron d'écrits de vulgarisation aujourd'hui perdus — mais parce qu'il veut être exact et vrai. Il aime encore la distinction des idées et l'ordre. Et ces deux dernières qualités sont très frappantes dans la question que nous étudions. C'est, si vous le voulez, après le chaos primitif et une évolution parfois mouvementée, le monde de la connaissance arrivé à son état parfait de cosmos. Du moins essaierai-je de vous en persuader, non par un exposé minutieux de sa doctrine, mais par une comparaison d'ensemble avec les essais inachevés de ses prédécesseurs.

Et tout d'abord, entre eux et lui, la continuité s'établit d'elle-même parce qu'Aristote admet la distinction déjà traditionnelle entre la science et l'opinion. Il croit à la possibilité d'une science certaine ayant pour objet le nécessaire et l'universel et il reconnaît l'existence d'individus contingents et mobiles qui, comme tels, ne peuvent être objets que d'une connaissance précaire et instable. En gros, c'est encore le point de vue de Parménide. Mais le rapport entre les deux modes de connaissance et le rapport de chacune à son sujet est complètement modifié, parce que la relation même qui unit leurs objets entre eux est transformée du tout au tout. Pour Parménide et Platon, il y a deux parts bien distinctes à faire dans le réel : d'un côté l'être, de l'autre le devenir et le multiple. L'être seul est vraiment réel; le multiple en est une dégrada-

tion lointaine. Aristote supprime ce dualisme au profit de l'individu. Lui seul désormais existe; lui seul possède l'être véritable. En lui seul donc doivent se retrouver et l'objet de la science et l'objet de l'opinion. En lui seul et par lui seul ils sont l'un et l'autre réels. Mais, puisque l'un est nécessaire et l'autre contingent, ils conservent entre eux une hiérarchie. Seulement cette hiérarchie se trouve elle aussi réalisée à l'intérieur même de l'individu. En lui s'unissent certains éléments nécessaires qui pourront être objets de science, et d'autres, contingents et variables, qui relèvent de l'opinion. Union très étroite, union dans l'être même, qui ne détruit en rien l'indivise unité de l'individu. En ces éléments nécessaires Aristote discerne le véritable universel de Socrate, le principe toujours un et identique substantialisé par Platon. Mais s'il constate lui aussi que l'intelligence n'appréhende les éléments nécessaires que sous forme universelle, et que par suite l'objet de science est l'universel, il ne voit dans cette forme qu'un caractère secondaire, affectant le concept de l'esprit et non le principe tel qu'il est dans la chose. Celui-ci ne fait que s'y prêter par son aptitude à exister en une infinité d'individus. Nous pensons par concepts universels des objets nécessaires qui, de fait, n'existent que concrets et individuels.

Je n'ai pas l'intention de vous rappeler les nombreux arguments, d'allure parfois sarcastique, dont Aristote se sert contre Platon et ceux de ses disciples restés fidèles : impossibilité pour l'universel d'exister à l'état de substance individuelle, nécessité pour le principe qui unifie le multiple d'être dans le multiple et non pas en dehors, inutilité de ces modèles abstraits qui doublent le nombre des choses sous prétexte d'en faciliter la connaissance, etc... Après les difficultés très spéciales posées par l'intellectualisme de Parménide et que Platon avait en vain essayé de résoudre, il y a une question plus intéressante, c'est de voir comment l'intellectualisme d'Aristote y échappe. Car il y échappe. Les termes mêmes de la solution acceptée leur sont un défi : l'être s'accommode du multiple et du changement; l'idée nécessaire est réalisée au sein des déterminations les plus nombreuses et les plus concrètes.

Pour le dire tout de suite, c'est par un procédé de méthode qui lui a été bien reproché depuis, qu'Aristote est parvenu à sortir du dilemme de Parménide. Observateur et logicien, il a pensé que la meilleure manière de connaître l'esprit et les

notions qu'il utilise était d'étudier le langage, instrument concret forgé par l'esprit lui-même, et où les rapports avec les idées sont exprimés d'une manière sensible et précise — surtout, n'est-il pas vrai, lorsque ce langage est le grec. Dès le principe, cette étude lui apprend une chose bien élémentaire, à savoir qu'un même mot peut avoir des sens très différents; s'il y a des synonymes, il y a aussi des homonymes; et il le constate d'autant mieux que ses premières analyses logiques portent sur l'argumentation dialectique, si en honneur en Grèce depuis les Sophistes, et où toutes les roueries et toutes les subtilités étaient de jeu. Il s'aperçoit aussi que, dans une proposition, le prédicat peut convenir au sujet à bien des titres divers et en signifier soit la substance, soit la quantité, soit la qualité, etc... puis que, dans l'affirmation même de l'identité entre le sujet et le prédicat, il y a bien des nuances; on peut être le même, suivant son expression, à différents points de vue, selon que le prédicat énonce du sujet : le genre, la différence, l'accident, etc... Il est même très significatif que cette analyse des prédicaments et des prédicables, comme diront plus tard les Scolastiques, se rencontre dans le premier en date des ouvrages d'Aristote qui nous sont parvenus, les *Topiques*, avant même que le Philosophe ait découvert la théorie du syllogisme et la théorie de la science. Autant que l'on en peut juger, cette analyse doit être à peu près contemporaine de la critique des Idées platoniciennes. Or de ces différentes constatations il résultait : 1° que le verbe *être*, lien qui unit le sujet et le prédicat, sert à exprimer dans le sujet des modalités réelles très différentes les unes des autres (substance, quantité, etc.) et 2° que les rapports entre idées peuvent être définis, sans préjudice du principe d'identité, par les relations de genre, de différence, d'accident, etc.... Peut-être Parménide se serait-il encore buté contre ces faits. Aristote les accepte. Et il en conclut : 1° que l'idée d'être n'est pas une idée simple ayant toujours même signification; 2° que les idées universelles n'ont pas besoin d'être isolées les unes des autres, et que leurs combinaisons ne sont pas si mystérieuses et si indéterminées que Platon l'avait imaginé.

L'importance aux yeux d'Aristote de l'homonymie de l'être — ou, pour parler scolastique, de son caractère de concept analogue et non pas univoque — ne saurait, je crois, être exagérée. Des *Topiques* jusqu'aux *Métaphysiques* il y revient

constamment. C'est, à n'en pas douter, l'une des bases de son intellectualisme. C'est parce que l'être est un analogue qu'il peut être vrai du nécessaire et du contingent, de l'universel et de l'individu, de l'être qui est par soi et de l'être accidentel, de la substance comme de la quantité, de la qualité, de la relation, etc... C'est encore parce qu'il a d'abord admis l'analogie de l'être, qu'Aristote peut achever de réfuter Parménide en expliquant le mouvement par la distinction entre l'être en puissance et l'être en acte, distinction incompréhensible si la notion de l'être était univoque, — pour cela aussi qu'il peut faire rentrer dans les catégories intellectuelles la vie elle-même, cet intermédiaire entre l'être mobile et le mouvement dont l'explication est une des pierres d'achoppement de tout intellectualisme. Sur l'analogie de l'être, combiné avec la distinction hiérarchique des genres et des espèces, repose enfin la distinction et la hiérarchie des sciences. Chacune, à son point de vue spécial, atteint l'être même : la philosophie première le considère précisément en tant qu'il est être, la physique en tant qu'il est être mobile, la mathématique en tant qu'il est quantité; et si la gradation et le rapport des sciences inférieures sont plus délicats à préciser, le principe qui les légitime est toujours que l'être lui-même se réalise sous différentes formes, exigeant pour être connues des méthodes distinctes, mais en continuité, parce qu'elles sont encore de l'être, avec la philosophie première ou métaphysique. En continuité, dis-je, mais qui n'est pas celle de la déduction analytique. Aristote n'admet pas l'idéal dialectique rêvé par Platon, suivant lequel de l'Idée la plus haute on pourrait descendre progressivement jusqu'à la dernière et parcourir ainsi, à l'aide de la pure raison, tout le domaine de la science. La déduction analytique n'est possible qu'à l'intérieur de chaque science. Elle suppose connu, par d'autres moyens, l'objet même sur lequel elle s'exerce. Et ces différents objets des sciences, dont chacun possède une valeur spécifique, ne se déduisent pas de l'idée d'être, parce qu'une idée analogique ne contient pas en elle, à l'état distinct, ses déterminations. Entre les différents degrés de l'être, depuis sa forme la plus abstraite jusqu'à l'individu vivant et libre, Aristote admettrait, en un sens, avec M. Boutroux, qu'il n'y a pas de liaison nécessaire et analytique mais seulement contingente. Son contenu n'est pas objet d'analyse mais de synthèse. D'où le rôle primordial de l'expérience. Sans elle il n'est pas

possible de spécifier l'être, ni surtout de définir. Or tant que l'objet d'une science n'est pas strictement défini, ni ses propriétés, l'on ne peut songer à déduire. D'où encore la différence de certitude entre les sciences, et la difficulté pour elles, plus leur objet se concrétise, de dépasser la phase expérimentale; d'où enfin par une pente insensible, nous rejoignons la simple opinion, puis la sensation, lesquelles de leur point de vue restreint atteignent aussi l'être réel. — N'est-ce pas d'ailleurs par l'intermédiaire de la sensation que celui-ci est livré à l'intelligence?

L'analogie de l'idée d'être, telle est donc l'invention féconde qui permit à Aristote de dépasser et de préciser l'intellectualisme de Parménide et de maintenir ce qui en faisait le génial mérite. Elle suppose, il est vrai, le conceptualisme par lequel, d'abord, Aristote a réfuté Platon, puisque l'Idée qui se réalise analogiquement ne peut être une et universelle que dans l'esprit; mais le conceptualisme, sans l'analogie, n'aurait pas été viable; par lui-même il ne suffit pas à éviter les conséquences abusives du principe d'identité. L'analogie seule donne à l'intellectualisme d'Aristote sa très grande souplesse, dont on ne retrouve l'équivalent ni dans le rationalisme de Kant ni dans celui de Hegel et des néo-réalistes modernes. Elle permet de rejoindre l'empirisme et d'en accepter les avantages; elle est même la dernière concession qu'un rationaliste puisse autoriser : car le concept analogique est aussi peu distinct, aussi peu abstrait que possible des choses mêmes.

Dirons-nous cependant que ce principe suffit à résoudre toutes les difficultés du problème de la connaissance? Si nous reportons notre pensée vers les essais des prédecesseurs d'Aristote, nous admettrons volontiers que leurs vues incomplètes sont périmées, les obstacles qui les arrêtaient, franchis, leurs intuitions de la vérité, acceptées et justifiées. L'unité de la connaissance, admise par les premiers Ioniens, est sauvegardée en ce qu'elle a de fondamental, et la distinction de la science et de l'opinion, de la raison et des sens, expliquée avec harmonie et clarté. L'intellectualisme vainqueur reconnaît même certains droits au subjectivisme, puisqu'il est un conceptualisme, et laisse place à l'animisme, puisque la vie n'est pas exclue de l'être. Au terme de cette évolution, l'intellectualisme d'Aristote est un résultat achevé, le fruit mûr de la pensée grecque.

Quant à son histoire ultérieure et à son avenir, je ne me suis pas proposé ici de l'apprécier. Le souvenir est naturel cependant de l'usage fait par les théologiens de l'analogie, qui est toute leur méthode, et qui leur a permis d'interpréter ues données et jusqu'à un mode de connaissance si en dehors de la perspective aristotélicienne. Cela même est un signe d'incomparable vitalité. Si, depuis, d'autres problèmes, et bien graves, ont été posés qui ont surpris l'aristotélisme et l'ont trouvé moins robuste, la faute en est-elle bien à lui? Une philosophie, même vigoureuse, peut-elle se développer sans esprits qui la fassent vivre?

Le Saulchoir. Kain. M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

PHASES PRINCIPALES DE L'HISTOIRE DE L'ETHNOLOGIE [1]

« Semaine d'ethnologie religieuse » : c'est le titre que nous avons choisi pour nos cours de vacances. Ce n'est pas celui que nous avions tout d'abord l'intention de leur donner. C'est plutôt un nom choisi pour rallier les suffrages de quelques-uns, auxquels il était impossible de faire accepter le titre primitivement envisagé. Mais le fait que ce fut précisément cette désignation qui fut proposée et acceptée, montre clairement l'idée que nous nous faisions déjà de ces cours. De fait, nous nous étions proposés dès l'abord de porter notre attention sur un élément important de la vraie méthode de la science des religions en nous adressant à l'ethnologie.

La science comparée des religions n'embrasse qu'une partie de la vie des peuples, qui, à la vérité, est pour nous la plus importante. L'ethnologie, au contraire, embrasse cette vie dans sa totalité. Or, nous savons que, pour obtenir une connaissance tant soit peu satisfaisante d'une partie, il faut connaître le tout, du moins dans ses lignes générales. C'est un axiome qui vaut doublement pour les religions des temps et des peuples primitifs. A ces époques, en effet, et pour ces peuples, la religion ne forme pas une partie, nettement délimitée, de la vie totale; mais elle pénètre tout, elle fait, pour ainsi dire, partie de toutes les parties, elle imprègne la vie familiale et sociale, économique et même purement matérielle. On ne comprendrait donc pas la religion de ces temps et de ces peuples, si l'on ne connaissait en rien leur vie totale. Puis, qui ne connaît l'importance capitale, pour ne pas dire sans limites, qu'on attribue, dans certaines écoles modernes, au milieu ambiant. Il faut donc connaître ce milieu ambiant, et les relations de la religion avec lui, pour se mettre à même d'apprécier cette théorie, proclamée à grand fracas, que la religion ne saurait prétendre

1. Conférence donnée à la « Semaine d'Ethnologie religieuse » de Louvain, le 27 août 1912.

faire exception à la loi générale et qu'elle n'est, elle aussi, que le produit variable des continuelles transformations du milieu ambiant.

Je ne commencerai pas par développer les exigences théoriques de l'ethnologie; je veux dire par déterminer la mesure en laquelle elle doit être utilisée si l'on veut déployer une activité rationnelle et fructueuse dans le domaine de la science des religions. Je craindrais, en agissant ainsi, de donner l'impression que je me laisse entraîner par mes préférences personnelles. Je me propose d'esquisser rapidement devant vous l'histoire de l'ethnologie. Pour aucune autre science, l'histoire ne montre mieux que pour l'ethnologie, quelle est la vraie méthode à suivre, et quelles sont les exigences théoriques à satisfaire. Il convient que nous procédions à cette enquête et que nous en acceptions les conclusions, non pas à contre-cœur et avec une hésitation méfiante, mais, au contraire, avec enthousiasme, avec élan. Car, vous le verrez, nous ne ferons ainsi que reprendre de vieilles et glorieuses traditions; traditions de notre Sainte Église, traditions de nos Ordres, de nos Congrégations. C'est nous, en effet, qui avons assisté à la fondation de cette science. C'est nous qui avons apporté à cet édifice naissant les pierres à bâtir les plus nombreuses et les plus solides. L'importance, la prépondérance de notre rôle sur ce chantier, se manifesta surtout lorsque les troubles et les persécutions de la fin du XVIIIe siècle nous forcèrent d'abandonner le travail. Les progrès de l'édifice commencé s'interrompirent en grande partie, ou ne se continuèrent qu'en des constructions fragiles ou fantaisistes. Beaucoup de ces constructions devront être démolies avant qu'on puisse continuer à bâtir : *grandes passus sed extra viam.*

En soulignant ces faits, nous répondons d'avance à certaines attaques de nos adversaires. On nous reproche souvent de ne nous occuper d'ethnologie et de science des religions que sous la terreur du grand danger qui nous menace du côté de ces deux sciences. On nous dit qu'à l'égard de ces sciences, nos préoccupations sont purement apologétiques. Nous n'avons aucune raison de nier cet intérêt apologétique, et ce souci de la concordance de toutes les vérités ne peut être pour nous qu'un honneur. Mais il y a plusieurs siècles, lorsque cet intérêt n'existait pas encore, nos courageux missionnaires s'acharnaient déjà à ce labeur, et nous montrerons qu'à l'heure qu'il est nous

n'avons rien perdu de leur enthousiasme, si bien que nous avons le droit de dire avec fierté : s'il est vrai que nous avons besoin de l'ethnologie, il n'est pas moins vrai qu'elle aussi a besoin de nous pour parvenir à son légitime et plein épanouissement.

***

On peut résumer toute l'histoire de l'ethnologie en ces termes : l'ethnologie s'émancipe progressivement des sciences plus développées avec lesquelles elle formait jusque-là un tout complet, et, ce faisant, elle parvient de plus en plus à prendre conscience de sa matière propre, de son but particulier.

Nous distinguerons dans ce développement quatre périodes :

1re Période. L'ethnologie est jointe à l'histoire, à la géographie, à l'anthropologie ou science des races humaines. Dans cet état, nous la trouvons chez les Grecs, les Romains, les Arabes.

2e Période. L'ethnologie est jointe à la géographie et à l'anthropologie. Cette période commence avec le moyen âge et embrasse l'ère des grandes découvertes du XVe au XVIIIe siècle.

3e Période. L'ethnologie est jointe à l'anthropologie. Cette situation apparaît à la fin du XVIIIe siècle et atteint son plein développement vers le milieu du XIXe siècle.

4e Période. L'ethnologie a conquis sa pleine indépendance. Cette période s'ouvre vers le milieu du XIXe siècle et, depuis lors, développe toujours plus clairement ses tendances propres.

***

Je passe sur la première période, parce qu'elle n'a pas de relations immédiates avec le but qui nous occupe ici. Ce furent le plus souvent des peuples civilisés, ou du moins demi-civilisés, qui entrèrent dans le champ visuel de l'antiquité classique. On pouvait se renseigner par des documents écrits ou des traditions orales sur leur passé et sur leur présent, et c'est pour cela que l'ethnologie et la géographie étaient liées alors si étroitement à l'histoire. Il est vrai qu'avec l'écroulement de l'empire romain, des peuples barbares entrèrent en scène, mais sans que l'ethnologie ait pu en tirer grand profit. Car ces peuples se hâtèrent d'abandonner leur individualité nationale et

de s'assimiler les mœurs de ceux dont la culture supérieure s'imposait aux vainqueurs.

***

Mais un autre facteur puissant commença alors d'agir au profit de l'ethnologie et depuis lors, il n'a pas cessé de travailler à l'élargissement de son horizon. Je veux parler du christianisme et de ses apôtres, les missionnaires. Au moment où les frontières de l'empire romain s'écroulaient, la voix souveraine du Maître divin retentissait de nouveau aux oreilles de son Église : « Ite in mundum universum et praedicate evangelium omni creaturae. » L'Église envoya ses missionnaires dans les régions inconnues du nord et de l'est de l'Europe. Les récits de voyage de ces missionnaires, les *Acta Conciliorum*, les *libri confessariorum* et les *collectiones sermonum* qui suivirent, contiennent les matériaux les plus précieux pour la préhistoire et le folklore des peuples celtiques, germaniques et slaves, de l'Europe jusqu'à l'Islande, le Groënland et même jusqu'à la côte de Vinland dans l'Amérique septentrionale. Des ouvrages comme celui du chanoine Adam de Brême († 1076) : *De situ Daniae*, la chronique du moine Régino de Prüm (907-967), du moine Nestorius de Kiew (1100), du moine et plus tard évêque Kadlubek de Cracovie (1206-1218) le *Chronicon Slavorum* du curé régional Helmolt († 1170), manifestent un vif intérêt pour les mœurs et les travaux des peuples dont ils traitent.

Plus riche et plus fécond encore fut le champ d'action qui s'offrit à l'ethnologie, lorsque les frontières de l'Europe s'ouvrirent vers l'Orient et que les vastes régions de l'Asie, cette « Magna Mater populorum », commencèrent à dévoiler l'immensité des civilisations si variées qu'elles renfermaient. Longtemps, l'Islam s'était opposé comme un mur épais à toute pénétration. Mais lorsqu'enfin, sous la double poussée des peuples chrétiens de l'Europe et des tribus mongoles de l'Asie, ce mur, en plusieurs endroits, s'effondra, au XIIe et XIIIe siècles, ce furent surtout des missionnaires chrétiens qui, passant par ces brèches, inaugurèrent des relations entre l'Extrême-Orient et l'Europe. Les deux grands Ordres, qui florissaient alors, des Franciscains et des Dominicains, fournirent les hardis voyageurs qui, comme ambassadeurs des Papes et des princes chrétiens de l'Occident, traversaient les vastes steppes de l'Asie centrale pour parvenir chez les Khans de Mongolie et les em-

perceurs de Chine. Ce qu'ils avaient vu et entendu dans leurs voyages pleins de fatigues et de dangers, ils le racontaient dans leurs récits qui découvraient tout un monde nouveau à l'Europe.

Il est impossible, dans une courte conférence, de parler en détail de tous ces héros de l'évangile et de la science. Qu'il nous suffise de nommer les dominicains Ascelino et Simon de Saint-Quentin, les franciscains Jean de Plano Carpini et Benoît de Pologne, envoyés en 1243, par le pape Innocent IV, aux Khans de Mongolie et de Boukharie, le prince arménien Hayton, plus tard abbé prémontré de Poitiers, les franciscains Oderico de Pordenone (1366 ss.), Jean de Marignola (1338 ss.) et le dominicain Jordanus Catalani (1328 ss.), qui nous fournissent les premiers renseignements détaillés sur les Indes et Ceylan. Le plus grand d'entre eux est le franciscain Willem van Ruysbroek, qui poussa jusqu'au Korakorum, résidence d'été du Khan Manga. Le fameux géographe allemand Peschel dit de lui : « Le récit de Ruysbroek, presque entièrement dépourvu de fables, doit être regardé, à cause de sa vérité naturelle, pour le plus grand chef-d'œuvre géographique du moyen âge. » Ruysbroek est le premier Européen qui ait fourni des renseignements précis sur la Chine et sur les mœurs de ses habitants. C'est ce moine franciscain qui pourrait être le patron de nos Cours de Louvain. Fils du Brabant, il nous rappelle la généreuse hospitalité belge dont nous bénéficions. Parlant d'une part, comme langue maternelle, un idiome germanique, possédant d'autre part la langue française et agissant comme ambassadeur d'un des rois les plus vénérés de France, saint Louis, il représente en sa personne cette heureuse réunion de nations diverses qui se réalise dans notre Cours de vacances et dont nous attendons les plus heureux résultats. Je me permets de formuler le vœu que la Belgique catholique et exploratrice songe à faire revivre la mémoire de son illustre fils. J'ajoute le vœu plus vif encore, que l'heureuse activité bibliographique franciscaine et dominicaine, qui se déploie de nouveau sous nos yeux, aboutisse prochainement à nous donner une réédition scientifique des récits de ces grands moines explorateurs, réédition qui devrait s'accompagner de données biographiques et de notes explicatives. Tous les géographes et ethnologues accueilleraient ces publications avec reconnaissance.

C'est dans les récits, et même, pour une part, dans les rela-

tions orales de ces hardis explorateurs, que le cardinal Pierre d'Ailly et le franciscain Roger Bacon ont puisé les matériaux des grands ouvrages où ils donnent la première exposition théorique et synthétique des connaissances géographiques et ethnographiques de leur temps. L'ouvrage du cardinal d'Ailly, en particulier, prend un grand intérêt du fait que, d'après Alexandre de Humboldt, Christophe Colomb y a puisé presque toute son instruction théorique et les plus fortes impulsions à entreprendre ces voyages de découverte, à jamais mémorables, grâce auxquels s'ouvrirent vers l'occident les portes de tout un monde nouveau rempli de peuples inconnus. De même, les explorateurs portuguais, Henri le Navigateur, Vasco de Gama, étaient puissamment influencés par ces ouvrages. Il faut donc constater que toutes ces grandes découvertes étaient le fruit des espérances impatientes qui s'étaient répandues dans l'Europe entière, à la suite des voyages hardis accomplis en Asie par ces moines explorateurs.

***

L'âge des grandes découvertes qui suivirent, et grâce auxquelles le grand continent américain, les côtes de l'Afrique, les Indes et puis les îles de la Sonde et les îlots de l'Océanie furent révélés à l'Europe, eut pour l'ethnologie une importance sans pareille en ce qu'il fit entrer dans son champ de vision intellectuelle, une foule de peuples non civilisés. A partir de ce moment seulement, il devint possible de poser les fondements de l'ethnologie proprement dite.

Cependant, l'esprit de cette époque était peu favorable pour des entreprises scientifiques de ce genre. Ce n'était plus, comme au moyen âge, les hommes avec leurs mœurs, leurs usages, leurs religions, mais bien plutôt les pays avec les trésors qu'ils renfermaient, avec leurs épices et leurs métaux précieux, qui excitaient l'intérêt de ceux qui entreprenaient ces voyages d'exploration. Au contraire, les peuples n'étaient que trop souvent considérés comme une gêne, un obstacle désagréable par ces explorateurs. C'est à ce moment que s'ouvre la longue série des horreurs de la chasse à l'homme, de l'esclavage, de l'anéantissement de peuples entiers qui, jusqu'à nos jours, demeurent une honte pour les nations européennes. L'extinction de ces peuples, écrasés avant qu'il eût été possible d'étudier

leurs langues et leurs mœurs, constitue pour l'ethnologie un grave préjudice. Il en est résulté dans l'histoire des peuples, des lacunes que l'on ne réussira peut-être jamais à combler.

Cette fois encore, ce furent les missionnaires qui donnèrent l'impulsion à l'activité ethnographique proprement dite en recueillant de tous côtés et en publiant les précieux matériaux qui s'offraient à eux. Il est impossible de donner ici une idée, même approximative, de l'étendue de cette activité. Le R. P. Dahlmann, S. J., a publié sur l'activité linguistique des missionnaires, à cette époque, un petit ouvrage précieux qui, cependant, appellerait de nombreux compléments. Presque innombrables sont les grammaires et les dictionnaires des différentes langues de l'Amérique, de l'Abyssinie, de l'Inde, de la Chine, des Philippines et, pour la plupart, elles sont, en ce qui concerne ces langues, les premières en date. Elles constituent les fondements principaux sur lesquels, plus tard, la linguistique, cette compagne indispensable de l'ethnologie, devait s'élever. Les ouvrages ethnographiques les plus riches et les plus solides de cette époque sont également l'œuvre de missionnaires, et ils sont très souvent le fruit de toute une vie de travail. Je ne puis que rappeler brièvement l'activité glorieuse des R. P. Jésuites, à laquelle on dut la connaissance des littératures et des mœurs et usages des peuples de haute culture dans l'Inde et en Chine; les précieuses relations des fêtes et cérémonies des anciens Mexicains dues au franciscain Bernardino Ribeira de Sahagun; l'importante *Historia natural y moral de las Indias* du P. José d'Acosta; l'ouvrage classique sur les tribus Abipones du P. Dobrizhoffer. Le manque de temps m'empêche de m'étendre davantage. Il nous manque encore un ouvrage bibliographique sur l'activité ethnographique des missionnaires à cette époque. Il serait hautement désirable qu'on nous le donne bientôt. Il nous servirait sans doute à découvrir maints trésors encore enfouis et oubliés dans les Archives.

Ce n'est qu'au XVIIIe siècle, que des expéditions scientifiques proprement dites commencèrent d'être organisées. Mais en général, l'ethnographie ne venait qu'en dernier lieu, après la géographie, la botanique, la zoologie et autres sciences, dans le programme des recherches assignées à ces expéditions. Nous avons les expéditions de Le Gentil en Chine, de Kolb dans l'Afrique du Sud, de La Condamine au Pérou, de Maupertuis en Laponie, de Niebuhr en Arabie, etc. Le même siècle vit

s'accomplir dans des buts scientifiques, les premiers tours du monde, comme ceux de Dampierre, de Bougainville, de Vancouver et surtout de James Cook.

***

D'énormes matériaux se trouvèrent ainsi réunis de toutes les parties du monde. On avait appris à connaître des peuples appartenant aux races les plus différentes et aux degrés de culture les plus variés. L'ampleur et la variété du développement de l'humanité s'étaient révélées dans un degré que l'on n'avait pas pressenti, même de loin. Ces découvertes constituaient presque une révolution en ceci surtout que les peuples nouvellement connus mettaient pour ainsi dire sous les yeux, en ses nuances les plus variées, la marche ascendante ou descendante de l'évolution humaine dans les différents domaines de la culture et que, parmi eux, les groupes de culture moyenne et inférieure étaient particulièrement nombreux.

Les plus éminents génies de l'époque pressentaient, d'un instinct divinatoire, les idées et les forces puissantes cachées dans ces précieux matériaux, et ils citent souvent les auteurs auxquels on en doit l'acquisition. Ainsi Montaigne, dans ses *Essais* (1571), John Locke, dans ses écrits philosophiques (1632-1704), Pierre Bayle (1647-1706), dans son *Dictionnaire historique*, Montesquieu dans son *Esprit des lois* (1748), et avant tout Jean-Jacques Rousseau dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1745) et dans son *Contrat social* (1762). Son enthousiasme pour l'innocence et la bonté de l'homme primitif ne fait que refléter une période déterminée des études ethnographiques, celle des îles riantes de l'Océanie, décrites sous des couleurs séduisantes par La Pérouse et Bougainville.

Les grands dangers que présentaient ces applications de l'ethnographie provenaient du dilettantisme fantaisiste de ces auteurs, et ils ne pouvaient qu'être aggravés par leur talent même. Il n'y avait pas encore à cette époque de science proprement dite de l'ethnologie, basée sur une comparaison systématique qui, par ses principes méthodologiques, aurait pu mettre un frein à des tendances fantaisistes ou arbitraires. Mais, en ce temps-là même, des esprits plus solides commençaient à poser les fondements d'une telle science. Parmi ces fondateurs, voici

que de nouveau, il nous faut citer, en premier ordre, un missionnaire. C'est le jésuite Joseph-François Lafitau (1670-1740). Il avait travaillé lui-même cinq ans à la mission canadienne, et en outre, il avait pu profiter des communications d'un confrère, le P. Jules Garnier, qui était dans la mission depuis plus de soixante ans, et possédait la langue des Hurons, des Iroquois et même des Algonquins. Sur les bases solides de cette documentation modèle, s'éleva le premier ouvrage proprement ethnologique qui, dans son titre même, manifeste son caractère théorique et comparatif : *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (Paris, 1724, 4 vol.). Le Père est parfaitement conscient de l'importance de son entreprise, car il décrit lui-même son point de vue : « Je ne me suis pas contenté de connaître le caractère des sauvages et de m'informer sur leurs mœurs et usages. J'ai plutôt cherché dans ces usages et mœurs les vestiges de l'antiquité la plus éloignée. J'ai lu avec soin ceux des plus anciens écrivains qui traitent des mœurs, des lois et des usages des peuples desquels ils avaient quelque connaissance. J'ai fait la comparaison de ces mœurs, et j'avoue que, si les anciens auteurs m'ont fourni quelques éclaircissements pour appuyer quelques heureuses conjectures relatives aux sauvages, les mœurs des sauvages m'ont fourni des éclaircissements pour comprendre plus facilement, et expliquer plus clairement beaucoup de choses qui se trouvent dans les anciens auteurs ». Si l'application de ce principe au détail, chez Lafitau, est quelquefois hasardeuse et étrange, cela n'empêche en rien que dans l'ouvrage de ce missionnaire se trouve déjà et pour la première fois clairement formulé ce principe fondamental de toute l'ethnologie moderne : Les peuples non civilisés nous ont conservé jusqu'à présent des degrés plus anciens du développement du genre humain. Cette étude comparative est appliquée par Lafitau non dans une branche spéciale, mais dans toutes les branches principales de l'ethnologie : ergologie, sociologie, mythologie, religion. De sorte qu'à ce point de vue il apparaît encore comme le premier représentant d'une activité ethnologique universelle et synthétique. Même l'importance de l'ethnologie pour la préhistoire ne lui a pas échappé. Le premier il regarde les outils trouvés dans les couches préhistoriques comme les restes d'une civilisation primitive qui persiste de nos jours chez les Natur-Völker. Puisque le précieux ouvrage du P. Lafitau commence à devenir rare,

je crois qu'une réédition, accompagnée elle aussi de données biographiques et de notes explicatives, serait très bien accueillie par tous les ethnologues et surtout par les missionnaires.

Relativement à des questions spéciales, d'autres travaux vinrent bientôt s'ajouter à celui du P. Lafitau; par exemple : *L'explication des trouvailles préhistoriques* par A. de Jussieu (1723), l'*Origine des fables* de Fontenelle (1729), *Du culte des dieux fétiches* de Charles de Brosses (1760). Mais ce ne fut que trente-cinq années plus tard qu'apparut un autre ouvrage de caractère universel, comme celui de Lafitau, celui d'Antoine-Yves Goguet: *De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples* (1758, 3 vol.). Nous trouvons dans Goguet, homme très religieux et esprit très positif, le premier représentant de la théorie d'une évolution de l'humanité toujours ascendante.

***

L'ethnologie se trouvait donc avoir accompli la dernière de ses émancipations, celle qui la faisait indépendante de la géographie. Elle était devenue une science s'occupant uniquement de l'homme et des peuples. Mais juste à cette époque, son développement normal fut interrompu et même arrêté complètement, durant presque un siècle, par deux obstacles extérieurs auxquels se joignit bientôt un obstacle intérieur. La Révolution française et les troubles qui l'accompagnèrent suspendirent pour longtemps, surtout en France, où l'ethnologie avait fait les plus grands progrès, toute activité scientifique. Elle conduisit même à la guillotine un ethnologue, le Girondin Condorcet, dont l'ouvrage important : *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ne parut qu'après la mort de l'auteur (1795). Plus grave encore était le deuxième obstacle. Du fait de la Révolution française et des sécularisations qui la précédèrent et la suivirent, les missions catholiques dans presque toutes les parties du monde, subirent de graves dommages, et même, en plusieurs pays, furent complètement anéanties. On comprend que dans ces conditions, les missionnaires ne purent continuer à produire des travaux synthétiques pareils à celui du P. Lafitau et à celui que son confrère, le P. Hervas (1767), avait commencé pour la linguistique. Cette débâcle désastreuse interrompit aussi presque complètement la réunion de matériaux nombreux et solides à laquelle s'adon-

naient jadis les missionnaires. C'est ainsi que pendant plusieurs dizaines d'années, l'ethnologie dut se contenter uniquement des récits de voyageurs parcourant rapidement des contrées entières. On ne se trompera pas en attribuant à cette atrophie, à ce manque de matériaux intéressants et importants le fait qu'à dater de ce moment et pour de longues années, l'ethnologie se détourna de la tâche qui lui incombait en propre de procéder à des recherches sur la vie spirituelle des peuples et se précipita dans des hypothèses et dans des généralisations hâtives sur la question des races, avant que l'anthropologie physique lui ait fourni des résultats suffisamment sûrs.

L'anthropologie physique, qui s'occupe de l'élément corporel dans l'homme, avait été fondée par des savants de grand renom comme Linné, Buffon, Blumenbach, Camper, au XVIe et XVIIe siècle, et avait pris d'emblée une grande importance à raison même de la haute situation universitaire des professeurs qui l'enseignaient. Elle excita l'intérêt public par ses mensurations à l'aide desquelles elle s'efforçait de parvenir à une division de l'humanité en différentes races. Cette question gagna encore considérablement en importance à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe, lorsque la linguistique comparée, qui venait de découvrir l'unité des langues indo-germaniques et d'autres familles de langues, commit l'erreur fatale de tenir pour identiques l'unité de langue et l'unité de race.

L'ethnologie se trouva engagée dans cette confusion de notions si différentes, comme celles de race et de langue, justement à l'époque où, pour les raisons exposées, elle se trouvait dans un état de débilité anormale. Rien donc d'étonnant à ce qu'elle l'ait partagée et accentuée en commettant l'erreur encore plus grave d'affirmer également l'identité de culture des peuples par-delà celle de race et de langue. Pendant les décades qui suivirent, elle fit consister sa tâche propre dans la détermination des différentes races d'après leurs propriétés physiques, linguistiques et culturelles, dans la découverte de connexions internes entre les qualités spirituelles et physiques. A côté de ces préoccupations, les problèmes relatifs à l'unité originelle de ces races absorba l'attention de la plupart des savants.

C'est le programme que la première société d'ethnologie, la Société d'Ethnologie de Paris, s'imposa à sa fondation (1839), dans le premier paragraphe de ses statuts. La Société d'Ethno-

graphie qui fut fondée en 1851 n'y fit aucun changement essentiel. L'Ethnological Society, fondée à Londres en 1872, s'attacha pareillement à ce programme et des savants, comme Edward, de Tocqueville, Prichard, Gliddon et Nott s'y tinrent dans leurs ouvrages. C'est à ce courant d'idées qu'il faut rattacher l'essai si souvent cité et non moins souvent combattu du comte de Gobineau : *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1855), dans lequel le sang est préconisé comme support des qualités morales et intellectuelles d'une race, et où la supériorité de la race germanique sur toutes les autres est soutenue avec tant d'éloquence. Il est l'expression la plus prononcée de cette phase de l'ethnologie, pendant laquelle d'énormes réserves d'esprit et de génie furent gaspillées, en travaillant sur des matériaux insuffisants, sans préparation technique, à la solution de problèmes, vis-à-vis desquels l'ethnologie ne possède qu'une compétence partielle.

La multiplication d'hypothèses hâtives et se détruisant les unes les autres devait tout naturellement amoindrir l'autorité de l'ethnologie parmi les philologues comme parmi les anthropologues. Ces derniers surtout déclarèrent que les prétentions de l'ethnologie à traiter la question des races n'étaient que dilettantisme et usurpation et revendiquèrent pour eux-mêmes ce problème. Sous la direction de savants renommés, tels que de Quatrefages et Broca, les anthropologues réussirent à refouler tellement l'ethnologie que la Société d'Anthropologie de Paris, fondée par Broca en 1859, amena la suppression de l'ancienne Société d'Ethnologie. Deux événements, qui coïncidèrent avec la fondation de la nouvelle société, contribuèrent à procurer à l'anthropologie un essor inouï : la confirmation des résultats des fouilles préhistoriques du savant français Boucher de Perthes, par l'autorité du célèbre géologue anglais Sir Charles Lyell, et la publication de l'ouvrage principal de Charles Darwin : *On the Origin of Species by means of Natural Selection*. Grâce à l'ouvrage de Darwin, l'idée d'évolution s'introduisit également dans l'anthropologie qui, jusqu'alors, ne s'était guère occupée que de juxtaposer des classifications. Naturellement l'origine de l'homme se trouvant ici en jeu, cette idée d'évolution devait de plus en plus surexciter les esprits et provoquer, même dans les milieux d'ordinaire étrangers aux préoccupations scientifiques, l'intérêt le plus vif. C'est pour établir cette nouvelle théorie qu'on utilisa les découvertes préhistoriques de Boucher

de Perthes. Elles permirent d'atteindre les phases évolutives qui s'étaient produites aux époques les plus reculées, lesquelles, avec leurs dix mille et cent mille ans de durée, offraient un champ assez large pour y placer l'évolution lente des animaux supérieurs à l'homme. Puissamment aidées par ce courant, les deux sciences, si étroitement liées, de la préhistoire et de l'anthropologie physique remportèrent succès sur succès, surtout en France, et refoulèrent de plus en plus l'ethnologie.

Un autre facteur encore favorisait ce mouvement. L'ethnologie, qui considérait avant tout dans l'homme l'aspect spirituel, avait été favorablement accueillie par la philosophie à tendances idéalistes de la première moitié du XIXe siècle. Lorsque s'écroula vers le milieu du siècle, l'idéalisme exagéré, et que le matérialisme, représenté par Feuerbach, Moleschott, Büchner, Vogt, gagna de plus en plus du terrain, l'intérêt général se porta naturellement avec intensité vers des sciences qui, comme la préhistoire et l'anthropologie, s'occupaient de la partie matérielle de l'homme.

Mais si, au temps de sa prépondérance, l'ethnologie avait soustrait indûment à l'anthropologie la question des races, maintenant, sous l'influence d'un matérialisme grossier, l'anthropologie se portait à l'extrémité opposée. Des anthropologues, comme Vogt et Topinard, déclaraient que l'étude de l'élément spirituel dans l'homme constituait un simple appendice de l'anatomie et de la physiologie anthropologique.

***

Cependant, il fallut bien reconnaître que là aussi, il y avait une fâcheuse usurpation. Puisque l'anthropologie, avec ses moyens propres et ses méthodes, se révélait incapable d'exploiter le terrain usurpé de la partie spirituelle de l'homme et le laissait en friche, on reconnut nécessaire l'existence d'une science qui, avec d'autres principes et une méthode différente, cultiverait ce champ avec plus de succès. Les changements des temps agirent dans la même direction, lorsque, dans les vingt dernières années du XIXe siècle, le torrent du matérialisme commença à s'écouler. De plus, l'ethnologie s'était entre temps fortifiée intérieurement. Grâce aux riches matériaux que les grands musées, qui s'ouvraient alors, mettaient, en des conditions nouvelles de commodité, à sa disposition, elle s'était élaborée de

meilleures méthodes et s'était imposée des allures plus sobres et plus réservées.

Elle se persuada enfin que les races, en tant que formations purement physiques, n'étaient pas de son ressort et elle les abandonna définitivement à l'anthropologie. Elle reconnut que son objet à elle ce sont les peuples, que l'évolution des groupements de peuples n'est pas causée par l'élément physique mais par l'élément psychique de l'homme et que ce n'est que dans les groupements de peuples que le facteur spirituel dans l'homme atteint son plein développement.

De cette manière, l'ethnologie se dégagea définitivement des obscurités qui l'enveloppaient encore et se définit nettement comme une science ayant pour objet l'étude du développement de l'esprit humain et de l'activité extérieure guidée par l'esprit, qui tous deux s'effectuent dans la vie des peuples.

Ce n'est pas en France, où cependant l'ethnologie avait pris sa première origine et son premier essor, que ce résultat final a été atteint en premier lieu et avec le plus de précision. Cela tient à ce que dans ce pays, l'essor de la préhistoire et de l'anthropologie avait été spécialement vif, ce qui retarda le développement normal de l'ethnologie, malgré la méritoire activité de l'excellent ethnologue que fut E.-J. Hamy.

Par contre, en Angleterre, l'ethnologie, malgré des obstacles considérables, prit un essor remarquable, surtout dans le domaine de la culture spirituelle, de la religion, de la mythologie, de la sociologie. Max Müller était toujours le champion de la vieille école philologique, mais des savants comme Spencer, Lubbock, Tylor, A. Lang, Frazer, S. Hartland la refoulèrent et établirent, par leurs volumineux ouvrages, l'autorité de l'école ethnologique.

L'Allemagne est entrée la dernière, au XIXe siècle, au service de l'ethnologie proprement dite, probablement parce que chez elle la géographie et la philologie avaient acquis une grande prépondérance. Mais la même année 1859, qui commence en France le déclin de l'ethnologie, vit en Allemagne son premier essor. Ce fut alors que commença à paraître le grand ouvrage classique, en six volumes, de Th. Waitz : *Anthropologie der Naturvœlker*, qui a exercé une longue et profonde influence sur le développement de l'ethnologie en Allemagne. De même en 1859, M. Bastian inaugura par son premier ouvrage : *Der Mensch in der Geschichte*, la longue série de

publications par lesquelles, malgré le style lourd et compliqué et la profusion et confusion des idées, il a profondément influencé tout le développement de l'ethnologie. Mais Bastian fit aussi en personne de grands voyages d'exploration dans presque toutes les parties du monde, d'où il rapporta d'importantes collections de documents ethnographiques qu'il réunit dans le Musée royal d'ethnologie de Berlin. Sans cesse il poussa à recueillir ces sortes d'objets et il donna par là l'impulsion à cet énorme développement des Musées ethnologiques, grâce auquel l'Allemagne surpasse sans doute actuellement les autres pays. De même, par ses qualités d'organisateur, il réussit à conquérir pour l'ethnologie, la pleine égalité de droits avec la préhistoire et l'anthropologie, en fondant avec Virchow et Vogt, en 1870, la Société d'Anthropologie, d'Ethnologie et de Préhistoire, dans laquelle ces trois sciences de l'homme se trouvaient unies de façon idéale.

Un autre centre d'activité ethnologique s'ouvrit aux États-Unis, d'abord pour les tribus indiennes, et obtint beaucoup de succès. C'est la Smithsonian Institution qui, favorisée de subventions privées et publiques, organisa toutes les recherches ethnologiques avec une perfection qui pourrait servir de modèle aux autres pays, à raison surtout de l'esprit positif dont elle s'inspira.

Depuis lors, l'importance de l'ethnologie est reconnue de plus en plus dans tous les pays civilisés. Des sociétés, des revues, des chaires d'ethnologie se fondent partout. Cet intérêt général n'est pas purement passif; il se manifeste au contraire de façon active, si bien que des savants de plus en plus nombreux apportent leur concours dévoué à l'ethnologie et travaillent de leur mieux à son service. En conséquence, quelques-unes des branches de l'ethnologie, celles surtout qui regardent la culture spirituelle, ont pris un tel développement et une si grande importance, qu'elles commencent à prétendre au rang de sciences autonomes. C'est le cas de la science comparée de l'art, de la sociologie, de la morale comparée et surtout de la science des religions. S'il est permis de saluer avec satisfaction ce développement, il importe de ne pas perdre de vue qu'une séparation complète de la science-mère ne pourrait être profitable aux sciences plus jeunes auxquelles elle a donné naissance.

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

L'ethnologie a donc réussi à fortifier sa situation dans l'ensemble des sciences et à l'égard surtout des sciences qui lui sont apparentées et à délimiter clairement et dans toutes les directions son champ d'action. Il lui reste une dernière tâche, celle de s'établir sûrement et solidement sur son propre terrain, pour y accomplir avec succès les tâches qui lui incombent.

Or, l'ethnologie y a emporté avec elle un funeste héritage.

Elle a pris son essor final au temps où le principe d'évolution avait conquis un empire presque illimité et où, en outre, ce principe avait été formulé dans un sens très matérialiste. D'après ce principe, l'évolution aurait été partout, du moins dans ses grandes lignes, ascendante, montant des bas-fonds obscurs à des hauteurs toujours plus glorieuses. Plus un usage, une organisation sociale, une idée religieuse, une pratique cultuelle sont inférieurs, étranges, monstrueux, plus ils ont chance d'appartenir aux premiers débuts de l'évolution humaine. Il suffit d'un peu d'attention pour découvrir qu'on transforme de simples séries classificatrices, construites d'après des jugements de valeur très subjectifs, en séries d'origine et d'évolution réelles.

Cependant, on se serait vite aperçu des graves lacunes que présente cette théorie fragile des longues séries évolutives, si, outre ce faux principe de l'évolution, l'ethnologie n'avait été presque complètement dominée par la théorie, exacte en partie seulement, de l'Elementargedanke, inaugurée par Bastian. Dans cette théorie, l'âme humaine possède, dans toutes les races et sous toutes les latitudes, les mêmes dispositions et les mêmes aptitudes essentielles. Et donc semblables aussi en nombre et en espèce doivent être les besoins économiques, sociaux et religieux, semblables encore les moyens de répondre à ces besoins : invention des différents outils, formation des institutions sociales, détermination des obligations morales, développement des croyances religieuses et des formes cultuelles. Seule, ce qu'on appelle le Völkergedanke, les différences, propres à chaque peuple, relatives au climat, au sol et aux autres conditions extérieures, sont susceptibles d'introduire certains changements, mais seulement accidentels. Précisément, cette théorie de l'Elementargedanke fournissait le moyen très commode de combler les lacunes des longues séries évolutives. L'ensemble de l'évolution étant supposé partout identique, on pouvait remplacer, chez un peuple quelconque, les phases qui manquaient

et dont les vestiges avaient dû disparaître de façon ou d'autre, par les phases correspondantes observées chez un autre peuple quelconque et vivant dans n'importe quelle région du monde, sans qu'il soit nécessaire de démontrer au préalable l'existence de relations entre ces deux peuples.

Il suffit de mettre en lumière les idées fondamentales sur lesquelles repose cette méthode, pour faire voir combien elle est fausse et dans son essence même. Elle n'est pas autre chose qu'une manifestation nouvelle de cet à-priorisme hâtif qui avait causé de si graves dommages à l'ethnologie dans la première moitié du XIXe siècle. Elle n'a rien apporté de nouveau qu'un évolutionisme absolu, lequel ne peut qu'augmenter encore notre défiance. Il faut seulement se réjouir que l'ethnologie, cette fois, n'ait pas été refoulée par d'autres sciences à raison de ces défauts, qu'elle les ait au contraire reconnus d'elle-même et qu'elle ait trouvé en soi le moyen de les corriger.

Ce fut Fr. Ratzel, fondateur de l'anthropo-géographie, qui, le premier, ouvrit une polémique directe contre l'Elementargedanke de Bastian. Il le compare à la notion de « génération équivoque », attendu que, d'après Bastian, les formations ethnologiques les plus diverses naîtraient d'elles-mêmes de l'esprit humain. En opposition avec ces idées, Ratzel insiste sur la nécessité d'établir, par des recherches de détail, l'origine locale avant de s'occuper de l'origine psychologique. Ces recherches le conduisirent à ce résultat que l'on ne rencontre pas partout une évolution ascendante homogène, mais la diffusion historique de formes extrêmement variées qui, nées en une région déterminée, se répandent de là, par de multiples migrations, sur toute la surface de la terre. C'est par cette filiation réelle, que s'expliquent très souvent les ressemblances constatées entre des formes se rencontrant aujourd'hui en des régions séparées les unes des autres, et il est inutile de recourir toujours à l'Elementargedanke pour en rendre compte. Ratzel devint ainsi le fondateur de la théorie des migrations, qu'il développa pour la première fois dans son travail sur les arcs africains.

Cette conception élargie par Leo Frobenius, disciple de Ratzel (1898 ss.), conduisit à la théorie des cycles culturels. Frobenius établit, en effet, que la connexion, existant entre l'arc et d'autres armes, s'accompagne de connexions parallèles entre d'autres éléments de la civilisation matérielle et même entre des insti-

tutions sociales, des thèmes mythologiques, des formes religieuses. Si bien qu'on n'a pas affaire simplement à des groupes restreints comportant quelques éléments particuliers de culture, mais à des ensembles culturels, à des « cycles culturels ».

Il mit en évidence surtout l'existence de points de contact de ce genre entre l'Afrique et l'Océanie. Sa manière, souvent ingénieuse à l'excès et qui l'induisait à se dispenser de fournir la preuve positive de ses intuitions, fut cause que beaucoup de ses constructions firent l'effet de paradoxes et discrédita, en plusieurs milieux, sa théorie tout entière.

De façon bien différente et caractérisée par une exposition calme et soucieuse avant tout d'exactitude, aussi bien que par l'emploi d'une méthode rigoureuse, Fritz Graebner et Bernard Ankermann, attachés l'un et l'autre, à cette époque, au Museum für Völkerkunde de Berlin, reprirent la question. Ils exposèrent les premiers résultats de leurs recherches (1904) en deux conférences : *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien* (Graebner), et *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika* (Ankermann). Ils y démontraient l'identité, tant au point de vue de leur nature, qu'à celui de leur succession, des cycles culturels en ces deux parties du monde. C'est surtout Graebner qui, depuis lors, s'est occupé d'élaborer et de justifier ces conceptions. En 1911, il a fait paraître l'ouvrage intitulé : *Methode der Ethnologie*, où il met en lumière, par une critique détaillée, les graves défauts de l'évolutionisme illimité, et formule les principes de méthode destinés à transformer en instrument de travail pratique la notion de cycles culturels. W. Foy, directeur du Musée d'ethnologie de Cologne, qui, de lui-même, avait déjà travaillé dans le même sens, a fait acte d'adhésion à la nouvelle école. Moi-même, j'étais parvenu à des résultats analogues au cours de mes recherches linguistiques en Océanie et dans l'Inde, et de mes travaux ethnologiques sur l'Australie. Une partie des ethnologues allemands et autrichiens, comme Ehrenreich et Haberlandt repoussent encore la nouvelle théorie. D'autres comme Vierkandt, l'acceptent avec certaines modifications. D'autres enfin, n'ont pas encore pris parti.

En France, la nouvelle école n'a pas encore trouvé de partisans déclarés. A. van Gennep paraît la vouloir combattre avec des railleries assez banales et surtout en la taxant de cléricalisme. Mais il y a des raisons de douter que son opposition soit bien sérieuse.

En Amérique, Fr. Boas, un des ethnologues les plus éminents de ce pays, avait reconnu, dès 1895, la nécessité de recherches historiques de détail, en vue d'examiner les couches différentes de chaque culture, avant de procéder à leur explication psychologique. Il a formé dans cet esprit tout un groupe de jeunes ethnologues, de sorte que, pour l'Amérique du Nord aussi, on peut parler d'une école d'histoire culturelle qui, sans être absolument identique à l'école allemande, s'en rapproche cependant sur des points importants.

En Angleterre, N. W. Thomas avait travaillé, dès 1905, dans une direction analogue et, il y a quelques mois, l'un des plus considérables parmi les ethnologues anglais, W. H. R. Rivers, s'est ouvertement déclaré partisan de l'école d'histoire culturelle, sans être encore parvenu toutefois à la systématisation de l'école allemande.

***

Il n'est pas douteux que l'hégémonie de l'évolutionisme absolu n'ait reçu, de la critique sévère et générale dont il a été l'objet, des blessures dont il ne se remettra plus. On peut critiquer avec raison certaines conclusions de détail de la nouvelle école d'histoire culturelle; on peut prétendre à bon droit que, même ses principes méthodiques sont susceptibles, dans le détail, de compléments et d'améliorations. Mais il est certain dès à présent que l'avenir lui appartient.

Il est vrai que les progrès victorieux de la nouvelle école auront, dans l'avenir immédiat, des conséquences négatives peu agréables. Beaucoup de ces splendides séries évolutives, construites par l'école psychologico-évolutioniste, se révèleront singulièrement fragiles, et le sol sera couvert de leurs décombres. C'est surtout sur le terrain de la culture spirituelle, de la sociologie, de la mythologie, de la science des religions, que maints superbes édifices, où l'on remarquait déjà depuis quelque temps, des lézardes considérables, s'effondreront complètement. Heureusement, le travail accompli ne sera pas, pour autant, perdu tout entier. Beaucoup des pierres employées dans les édifices antérieurs pourront entrer dans les nouvelles constructions. Quant à celles-ci, on peut dès maintenant se faire une idée de leur plan d'ensemble et de leurs lignes générales. Très en garde contre tout à-priorisme, la nouvelle école se défend

d'en dire davantage pour le moment. C'est à un travail, portant sur les détails et dirigé par une méthode rigoureuse, qu'il appartiendra de lever enfin le voile qui couvre toujours ces époques anciennes de l'histoire du genre humain. J'aurai l'honneur de vous en parler dans la deuxième conférence.

Mödling, près Vienne. W. SCHMIDT, S. V. D.

PREMIERS TRAVAUX DE POLÉMIQUE THOMISTE

Les critiques et les historiens qui ont écrit de saint Thomas d'Aquin ont fréquemment insisté, avec raison, sur le caractère en apparence impersonnel de ses écrits. L'Ange de l'École semble possédé d'une unique préoccupation : connaître et traduire la vérité. On peut parcourir, l'une après l'autre, ses pages, ou même ses volumes, il ne se dément à peu près jamais. Il n'est d'aucun temps, ni d'aucun lieu. Sa patrie étant le monde de la vérité, il porte avec lui comme une atmosphère sereine d'impassibilité.

Et cependant, combien peu d'hommes d'étude ont connu comme lui, dans une vie courte et abrégée, les agitations du temps et les batailles de la pensée! Son siècle est celui des puissantes gestations. Il engendre de grandes choses dans les transes inhérentes aux créations. Thomas d'Aquin participe, plus qu'un autre, au mouvement fécond et douloureux de son époque. Il naît d'une famille féodale illustre, où les siens périssent souvent par le glaive, ou demandent le salut à l'exil. Il est le fils d'une religion nouvelle, qui remplit le monde de son apostolat; mais dont les adversaires contestent jusqu'à son droit d'exister. Il est l'ami de prédilection des Pontifes romains, au temps de leur souveraine puissance; mais il est aussi le témoin de leurs incessants efforts pour protéger leur liberté contre les ambitions séculaires de l'Empire et les versatilités des petites cités turbulentes du centre de l'Italie. Son existence s'écoule au sein des écoles et des universités, et c'est là que sont concentrées les rixes passionnées et les luttes ardentes de l'esprit. Thomas d'Aquin est donc bien de son siècle.

Il en est même, à lui seul, un véridique et majestueux symbole. Au temps où naissent et s'affermissent les royaumes de l'Europe il crée le plus grand empire de la pensée profane et sacrée. En face des communes, conquérant les armes à la main le premier bienfait de la liberté, il émancipe la philosophie et la théologie des rudesses et des incohérences de la barbarie

et de la féodalité intellectuelles. A l'ombre des grandes cathédrales qui sortent de terre, il construit ses œuvres comme des rivales heureuses qui en dépassent les proportions et les harmonies, de la distance qui sépare la matière de la pensée. Et quand ce grand « maître de l'œuvre » s'arrête sur sa tâche inachevée, comme le sont tant d'édifices grandioses d'alors, il a mis sur pied le monument le plus gigantesque et le plus durable de ceux que vit naître son siècle. Mais cette œuvre, il faut bien le dire, malgré sa tranquille grandeur, s'est élevée, et elle devait traverser ainsi les siècles, au milieu de contradictions et de résistances toujours renouvelées.

Des quelque vingt années qui marquent la durée de la vie publique de Thomas d'Aquin comme professeur et comme écrivain (1253-1273)[1], une moitié s'est écoulée à l'université de Paris (1253-1259; 1269-1272). Or, c'est là surtout que le maître a travaillé, non comme sur un chantier, mais comme sur un champ de bataille. J'ai indiqué ailleurs le simple contenu de ces années ardentes : Pendant le premier séjour, la lutte pour la défense des droits et des privilèges de prêcher et d'enseigner contre Guillaume de Saint-Amour et le parti universitaire qu'il avait formé; pendant le second séjour, sur un front de bataille extrêmement agrandi, la défense encore des privilèges des Prêcheurs contre les séculiers, la résistance au vieil augustinisme désemparé, et l'attaque contre l'averroïsme antichrétien[2].

Seules les années que Thomas d'Aquin passa dans les petites villes des États de l'Église (1259-1268), et celles, très courtes, où il acheva sa carrière à l'Université de Naples (1272-1274), ne lui apportèrent que des consolations et la paix. Le haut et affectueux patronage des papes et l'estime de leur cour, comme plus tard les sympathies de Charles d'Anjou et l'admiration des étudiants napolitains, font un étrange contraste avec les années agitées écoulées sur les bords de la Seine. Mais il est vrai que, là encore et même plus qu'ailleurs, il avait trouvé, à raison de l'action exercée par son génie sur la multitude des maîtres et des écoliers parisiens, une masse de disciples fidèles et dévoués.

---

1. Saint Thomas, mort le 7 mars 1274, avait cessé d'écrire et d'enseigner à la fin de 1273. Il était venu de Cologne à Paris, semble-t-il, en 1252, et avait commencé, comme bachelier, son enseignement l'année suivante.

2. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Louvain, 1908-1911, I, pp. 90 et suiv.

Quand Thomas mourut, il laissait debout une œuvre capable, par sa seule puissance, de résister aux attaques des hommes et aux injures du temps. Une légion de fermes défenseurs veillait d'ailleurs autour de la mémoire et des doctrines du maître.

L'action philosophique et théologique de Thomas d'Aquin avait jeté le désarroi parmi ses contemporains. Le phare qui s'était dressé sur le monde chrétien fut pour plusieurs une pierre d'achoppement et un signe de contradiction. Des maîtres dont la formation intellectuelle était close; des esprits qui croient que tout est déjà achevé avec le passé, et que rien de bon ne peut venir de Nazareth; des hommes chez lesquels l'esprit de corps et de parti est plus puissant que le goût de la recherche désintéressée et l'amour de la vérité; tous ceux en un mot qui, pour une cause ou une autre, étaient impropres à s'assimiler une doctrine dont l'étendue et la profondeur dépassait l'aune vulgaire des intelligences, tous ceux-là organisèrent la résistance; les uns passivement en continuant à se mouvoir dans des ornières faciles parce que longtemps creusées; d'autres en mêlant des concessions aux réserves et aux réticences; d'autres, enfin, en tentant de donner directement l'assaut à la forteresse thomiste.

A la mort de Thomas d'Aquin, son école était déjà organisée fortement. Dans son ensemble, l'ordre des Prêcheurs, qui représentait la plus grande puissance intellectuelle du temps, était acquis, ou achevait de l'être, aux doctrines de son illustre docteur. Pleinement conscients de la valeur de l'héritage que la Providence leur avait transmis, les Prêcheurs allaient le propager avec un zèle inlassable et le défendre avec une tenace résolution contre les adversaires qu'ils rencontreraient sur leur route.

La première littérature polémique issue de l'école thomiste, qui jalonne l'histoire de ses luttes et de ses succès, est restée, à peu de chose près, ensevelie dans l'oubli. Écrite pour les besoins du moment, elle est demeurée, sans voir le jour, dans la poussière des bibliothèques : telles ces armes des antiques combats qui finissent en panoplies ou en trophées ignorés dans des cabinets d'amateurs. L'école, toujours sur la défensive, ne quittait un champ de bataille que pour en occuper un nouveau, parant, sans autre, aux besoins de chaque jour. Plus préoccupée de la conquête que du récit de ses faits d'armes, elle

avait un médiocre souci de son histoire et de la tâche accomplie. C'est ainsi que, oublieuse à l'excès, sa postérité en est réduite maintenant à ignorer parfois jusqu'au nom de ceux qui ont soutenu et repoussé les premiers et les plus rudes assauts.

De nos jours, l'histoire au regard investigateur paraît ne plus se résigner à ces ignorances du passé. Elle commence à souffler la vie sur ces vestiges longtemps abandonnés et à les ramener à la lumière du jour. Il reste immensément à faire dans le domaine de l'histoire du thomisme primitif. Mais puisque l'œuvre de restauration est commencée, nous voudrions, dans la limite de nos forces, aider à ce travail laborieux, mais instructif et fécond en résultats.

Notre dessein, dans les pages qui suivent, serait de donner un aperçu général, mais sommaire, de la littérature polémique thomiste jusqu'au milieu du XIVe siècle. De cette façon, nous fournirons comme une orientation d'ensemble dans un sujet mal connu et dont beaucoup de points sont restés obscurs. Nous nous proposons d'ailleurs de reprendre en détail, dans la suite, quelques-unes des parties de cette étude qui demandent un examen plus approfondi, et dont nous donnerons ici provisoirement les résultats les plus importants.

Les écrits dont l'énumération va suivre peuvent se grouper en deux catégories. On pourrait les désigner sous les noms de *Defensoria* et de *Concordantiae*. Les premiers sont des compositions destinées à repousser des attaques, venues de côtés divers, contre la doctrine de saint Thomas; et les seconds ont pour but d'établir quelle est la véritable pensée du docteur sur les points où il a paru lui-même varier. Il semble bien d'ailleurs que cette dernière catégorie de travaux ait été provoquée par les objections faites par les adversaires contre la variation doctrinale de saint Thomas dans des matières secondaires, et, par ce côté, elle a droit à prendre place dans la littérature polémique. Nous présenterons donc successivement la littérature des *Defensoria* et des *Concordantiae* jusqu'au courant du XIVe siècle.

PREMIÈRE PARTIE. — LES DEFENSORIA.

Le phénomène de la lutte prolongée entre la doctrine de saint Thomas et ses adversaires était un fait patent pour les

contemporains de ces événements. La littérature polémique que nous allons signaler met la chose en pleine évidence. Néanmoins, il ne sera pas inutile d'entendre d'abord les témoignages de quelques contemporains, parce qu'ils nous donnent, en peu de mots, une description synthétique du phénomène.

Au procès de canonisation de saint Thomas, instruit à Naples en 1319, Barthélemy de Capoue, logothète et protonotaire du Royaume, fait, au cours de sa déposition, la déclaration suivante : « De nombreux écrits sortis de la plume de grands et savants docteurs ont été combattus et lacérés après leur mort. Ceux de frère Thomas, bien qu'attaqués par beaucoup de célèbres maîtres et exposés aux morsures du blâme, n'ont jamais vu décroître l'autorité de leur auteur. Bien plus, cette autorité n'a cessé de grandir et de se propager, entourée d'estime et de respect, par toute la terre et, comme le témoin l'a entendu d'un grand nombre de personnes, jusque chez les nations barbares[1] ».

Ainsi donc, au dire de Barthélemy de Capoue, de grands et de nombreux docteurs sont partis en guerre contre la doctrine de Thomas d'Aquin ; mais ces oppositions multiples et opiniâtres n'ont pas arrêté le succès et la diffusion de cette doctrine, qui a même franchi les frontières de la chrétienté. Telle est la vue qui résume les résultats des débats du premier demi-siècle qui suit la mort de Thomas d'Aquin.

Quelques vingt-cinq ans plus tard, Clément VI (1342-1352), après avoir célébré à plusieurs reprises les mérites de Thomas d'Aquin et de sa doctrine, lorsqu'il était dans une condition moins illustre, reprend, avec plus de précision et plus d'éclat, avec l'autorité surtout que lui donne la tiare, l'éloge du maître dominicain[2]. Non content d'exalter l'enseignement de

1. Plura scripta magnorum et doctorum, per mortem eorum, invenirentur impugnata fore et lacerata : sed scripta ipsius Fratris Thomae, licet post eius mortem a multis et magnis impugnata fuerint, et reprehensionum morsibus attentata; tamen numquam decrevit eius auctoritas; sed semper invaluit et fuit diffusa ubique terrarum, cum cultu et reverentia et, sicut idem testis audivit a multis et multis, etiam ad barbaras nationes. *Acta Sanctorum*, t. I martii, p. 714 (nº 83).

2. Le ms. 240 de la Bibliothèque de Sainte Geneviève, à Paris, contient les sermons de Pierre Roger, le futur pape Clément VI. On trouve dans la collection trois panégyriques de saint Thomas d'Aquin. Ils sont aux folios 168, 177 et 374. Le dernier auquel nous empruntons la citation qui suit, paraît bien avoir été prononcé pendant que Pierre Roger était pape. Non seulement il se trouve vers la fin de la collection, mais il porte en titre : *Sermo factus per Dominum Clementem in die Sancti Thomae de Aquino*. Les deux autres portent seulement cette rubrique : *Sermo in die Beati Thome de Aquino*.

Thomas d'Aquin, il rappelle l'inanité des efforts de ses adversaires et oppose l'éclat dont brille sa doctrine à l'oubli dont est frappé celle des docteurs contemporains. « Il me paraît, dit-il, que la doctrine de ce saint l'emporte par sa vérité sur toutes les doctrines des docteurs modernes, et cela à un double titre. — Tout d'abord, il est dit de la vérité, au second livre d'Esdras : « Elle demeure et se fortifie à jamais; elle vit et commande dans les siècles des siècles ». Et au livre des Proverbes, il est écrit : « Les lèvres de la vérité sont fermes perpétuellement ». Or, la doctrine de saint Thomas fut fréquemment heurtée par les coups vigoureux de puissants arguments. Elle subit souvent l'action dissolvante des subtilités de grands docteurs. Cependant, tel l'or qui se purifie, plus il est éprouvé par la fournaise, telle la doctrine de saint Thomas qui, plus elle est combattue, s'affermit, vit et règne dans les siècles des siècles. — D'autre part, il est dit au livre de Daniel : « Ceux qui enseignent les autres sont comme des étoiles, etc. D'où il appert que les docteurs sont comparés aux étoiles. Or, il est une catégorie d'astres qui brillent dans le ciel et dont la clarté demeure toujours. Il en est d'autres, au contraire, qui ne font que paraître. Ce sont des météores dus aux perturbations de l'atmosphère. Leur clarté ne dure pas et ils tombent aussitôt. Il en est ainsi, et à la lettre, de la doctrine de beaucoup de docteurs subtils. A leur lever, ils semblent très brillants, mais bientôt après ils rentrent dans la nuit. C'est de ceux-là qu'il est dit dans l'Apocalypse : « Les étoiles tombèrent du ciel »; et dans Ézéchiel : « Je ferai se noircir ses étoiles ». Par contre, la doctrine de saint Thomas, depuis le commencement, brille incessamment et toujours de plus en plus. Elle est la claire étoile du matin au milieu de la nue; elle est la lune qui éclaire dans la plénitude de sa croissance; elle est le soleil éblouissant qui resplendit dans le temple de Dieu[1] ».

1. Et videtur mihi quod doctrina istius sancti ostenditur vera esse super omnes doctrinas doctorum modernorum ex duobus. — Prima, quia de veritate dicitur, II Esdr., 9 : « Manet et invalescit in aeternum, et vivit et obtinet in saecula saeculorum ». Et Prov. 12, dicitur quod « labium veritatis firmum erit in perpetuum ». Modo, doctrina istius sancti fuit frequenter percussa fortibus ictibus fortium argumentorum. Fuit frequenter impulsa subtilitatibus magnorum doctorum. Sed tamen, sicut aurum, quanto magis per ignem probatur, tanto purius efficitur, sic ista doctrina quanto magis impugnatur, firmatur, vivit et obtinet in saecula saeculorum. — Secunda apparet ex alio Dan. 12, quae [illegible] diunt plurimos quasi stellae, etc. ». Unde apparet quod doctores comparantur stellis. Sunt stellae lucentes quaedam in caelo, et aliquae [illegible]

Ces témoignages, émanés de personnalités étrangères à l'ordre des Prêcheurs[1], et occupant les plus hautes charges de l'Église et de l'État, établissent, avec une indiscutable autorité, le fait de l'opposition tenace à laquelle s'est heurtée la doctrine de Thomas d'Aquin, comme celui de la marche triomphale du Docteur angélique au milieu de ses ennemis.

Nous allons d'ailleurs constater l'importance du premier fait en énumérant, brièvement, un bon nombre de travaux destinés à défendr et à exposer la doctrine du maître, et auxquels nous donnons, comme nous l'avons dit, le nom général de *Defensoria*.

Sous le nom de *Defensoria* nous entendons les récits thomistes qui, par destination, devaient défendre la doctrine du chef de l'école contre des adversaires déterminés. Leur composition, en conséquence, est liée à un moment historique qui explique leur apparition. Un grand nombre d'ouvrages, ou de traités sont sortis de l'école thomiste qui exposent, ou défendent ses doctrines, sans cependant viser un adversaire ou un groupe d'adversaires en particulier. Ils n'ont pas, à proprement parler, un caractère polémique, ou ils ne l'ont que très secondairement. Ainsi, un grand nombre d'opuscules ont été spécialement composés pour défendre quelques points des doctrines thomistes plus universellement combattus. La *Tabula scriptorum ordinis Praedicatorum*, dont la rédaction fut close en 1311, en énumère de fréquents échantillons parmi les œuvres des écrivains qu'elle recense. C'est ainsi que des traités sur l'unité des formes, la vision béatifique, la distinction de l'existence et de l'essence, etc., reviennent comme un leit-motiv au cours de cette liste[2]. La raison de ce fait est aisée à

---

semper manet. Sunt aliae apparentes, quae non sunt nisi quaedam impressiones factae in aere; et istarum claritas non durat, quia statim cadunt. Et ad litteram sic est de doctrina multorum doctorum subtilium. In ortu suo videntur valde lucentes, sed post modicum tempus, cadunt ex toto. Unde de istis dicitur, Apoc. 6 : « Stellae ceciderunt de cœlo »; et Ezech. 32 : « Nigrescere faciam stellas eius ». Sed doctrina huius Sancti, et a principio, et semper, continue magis lucet. Unde stella candida et matutina in medio nebulae, et quasi luna plena in diebus suis lucet; et quasi sol refulgens, sic ille refulsit in templo Dei. *Loc. cit.*

1. Parmi les témoignages dominicains, nous pouvons citer le petit traité de Jean de Naples, dont nous parlerons plus loin, et qui débute par ces mots : Quia sanctus doctor Thomas de Aquino in doctrina sua theologiae aemulos quam plurimos habet et habuit... Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 476.

2. DENIFLE, *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte*, II. p. 226 et suiv.

comprendre quand on sait quels étaient les points doctrinaux du thomisme qui étaient le plus fréquemment incriminés. Mais tous ces produits littéraires, qui nous sont d'ailleurs très peu connus, malgré leur préoccupation, non seulement d'exposer la pensée de saint Thomas, mais aussi de réfuter les objections des adversaires, ne doivent pas être considérés comme des œuvres de polémique proprement dite. C'est assez dire que les monuments que nous allons signaler ne constituent qu'une section spéciale de la littérature thomiste. Elle a toutefois un intérêt capital, car elle nous montre que saint Thomas est, dans son siècle et les temps qui l'ont suivi, un géant avec lequel tout le monde se mesure. On ne discute pas, on ne discute que très peu les autres maîtres. Ils sont, comme nous entendions Clément VI nous le dire, des météores bientôt disparus. L'horizon et le ciel du monde intellectuel de la fin du moyen âge sont dominés par la lumière indéfectible de Thomas d'Aquin.

I. Les plus anciens écrits polémiques, composés pour défendre la doctrine de Thomas d'Aquin, remontent à 1277 et 1278. Ils sont contemporains des condamnations portées à Paris, le 7 mars, et à Oxford, le 18 mars de la même année. J'ai écrit ailleurs l'historique de ces condamnations[1], et je ne les rappelle ici que parce qu'elles furent l'occasion des traités de Gilles de Rome, des Ermites de Saint-Augustin, et de Gilles de Lessines, des Frères-Prêcheurs, sur la question de l'unité des formes. Ce point de doctrine, qui fut condamné par l'archevêque de Cantorbéry, Robert de Kilwardby O. P., en Angleterre, et qui menaçait de l'être à Paris par l'évêque Étienne Tempier, détermina les deux ouvrages polémiques des deux Gilles. Gilles de Lessines prit la défense de Thomas d'Aquin contre la condamnation d'Oxford et Gilles de Rome contre les projets de l'évêque de Paris. Le premier de ces traités est composé avec une notable modération, tandis que le second, qui lui est antérieur d'une année, est parfois d'une forme assez virulente et valut de graves difficultés à son auteur[2]. Ces deux ouvrages sont aujourd'hui aisément abordables. Le premier a été édité

1. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*, Louvain, 1908-1911. Première Partie, p. 211 et suiv.

2. Voy. mon article : *La carrière scolaire de Gilles de Rome* (1216-1291), dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, IV (1910), pp. 180-199.

par M. De Wulf[1], et le second a eu jadis plusieurs éditions[2]. Ils sont, selon toute apparence, l'un et l'autre, les monuments les plus anciens de la littérature polémique thomiste.

II. La littérature des *Correctoria*, comme la polémique dont ils sont l'expression, est la plus importante dans l'histoire des luttes du thomisme primitif. Je me bornerai à donner ici quelques simples résultats positifs, me proposant de développer plus tard ce sujet avec les informations qu'il comporte.

Vers 1280, un franciscain anglais, Guillaume de la Mare, probablement professeur à l'école des Frères Mineurs d'Oxford, écrivit une suite de 117 annotations relatives à divers points de doctrine, pris dans les œuvres principales de Thomas d'Aquin et qu'il improuvait très vivement[3]. Le chapitre général des Mineurs, tenu à Strasbourg, en 1282, ordonna qu'on ne laissât, dans l'ordre, la Somme théologique de Thomas d'Aquin qu'aux mains des lecteurs les plus intelligents, accompagnée des déclarations de Guillaume de la Mare. Ces déclarations, toutefois, devaient être écrites, non en marge de l'ouvrage, mais sur un cahier spécial dont la copie ne devait pas être confiée à des scribes étrangers à l'ordre[4]. Cette décision du chapitre général donnait, en quelque manière, un caractère officiel au correctoire du franciscain anglais, et on peut regarder la position doctrinale, prise par lui, comme celle que l'ordre acceptait universellement à cette époque.

Les cent dix-sept annotations de Guillaume de la Mare portaient sur des points d'inégale importance, et plusieurs d'entre elles visaient à plusieurs reprises la même doctrine. Ce n'en était pas moins l'attaque de front la plus étendue et la plus directe qu'eût encore subi le thomisme.

Les dominicains anglais d'Oxford ne restèrent pas en arrière en face de l'agression. Ils y répondirent pied-à-pied, si

1. Le traité *De unitate formae*, de Gilles de Lessines, Louvain, 1901. Le texte est édité d'après les mss. de Paris, Nation., lat., 15962, et de Bruxelles, 873-885.

2. On le trouve en particulier à la suite des *Commentaria in Physico auditu*, Venetiis, 1502 (ff. 199-214). Il est aussi édité avec le Commentaire sur le quatrième livre des Sentences (Cordubae, 1708), et avec d'autres opuscules (Padoue, 1493).

3. Quarante-sept articles sont relatifs à la Prima Pars de la Somme théologique; 12 concernent la Prima Secundae; 16, la Secunda Secundae; 24 les Questions disputées; 9 les Questions quodlibétiques; 9 le premier livre sur les Sentences.

4. *Siger de Brabant*, I, p. 102, note 4.

l'on peut ainsi dire, en relevant chacune des critiques de l'adversaire dont le factum fut désormais qualifié de *Corruptorium*. C'est ainsi que vit le jour, vers 1282, le *Correctorium corruptorii* qui débute par ces mots, empruntés au livre de Job : « Quare detraxistis sermonibus veritatis, quum ex vobis nullus est qui possit me arguere ». L'auteur reproduit sur chaque point controversé l'attaque intégrale de Guillaume de la Mare avant d'y répondre; et c'est grâce à ce procédé que la critique du franciscain anglais a obtenu une notable diffusion.

Le correctoire dominicain a été édité, un certain nombre de fois déjà, avec la fausse attribution à Gilles de Rome, des Ermites de Saint-Augustin; mais Gilles n'y a aucun droit[1]. On connaît aussi neuf manuscrits au moins de ce correctoire qui, étant le premier, a dû être le plus fréquemment transcrit[2].

Guillaume Peckham, un franciscain anglais et ancien adversaire de Thomas d'Aquin lors du dernier séjour de celui-ci à Paris, était devenu archevêque de Cantorbéry, en 1279. S'il ne fut pas l'inspirateur de l'entreprise de Guillaume de la Mare, il la seconda de toutes ses forces, en cherchant à condamner, à Oxford, à la fin de 1284, la théorie de l'unité des formes[3]. Les Prêcheurs lui résistèrent. Et le maître dominicain de l'université d'Oxford, Richard Klapwell, soutint spécialement la lutte. C'est alors que ce dernier ajouta au correctoire les questions 47 et 48 de la partie relative à la Prima pars de la Somme théologique, et qui forment comme un supplément à la question de l'unité des formes. Les manuscrits du correctoire représentent tantôt le premier, tantôt le second état, c'est-à-dire qu'ils contiennent ou non ces additions[4].

Le correctoire des dominicains anglais n'a jamais porté, selon toute apparence, aucun nom d'auteur à son origine. Les préoccupations personnelles s'effaçaient ici devant les intérêts

1. Boffito cite une dizaine d'éditions, mais toutes ne sont pas certaines. *Saggio di Bibliographia Egidiana*, Firenze, 1911, p. 13-14.

2. Voici la liste de ces mss. Mais dans plusieurs l'ouvrage est incomplet. Paris, Nation., latins, 14549, fol. 1-120; 14863, fol. 118-218; 15820, fol. 97-192; Mazarine, 853 (1022), fol. 1-79; Avignon, 260, fol. 91-182; Vatican, lat. 4287, fol. 29-52; Borghese, 188, fol. 1-72; Todi, 141; Oxford, Merton College, 10. Le ms. 111 de la bibliothèque communale d'Assise le contient peut-être aussi.

3. Peckham porta finalement une condamnation le 30 avril 1286.

4. Le ms. Paris, nat. lat. 14863, représente le texte primitif. Le n° 14549 du même fonds en est une copie. Les deux mss. proviennent de Saint-Victor. Le ms. 15820, même fonds, contient le texte complété et se rapproche pour la rédaction de l'édition de Naples (1644).

commun de l'école. C'est pourquoi la question d'attribution du correctoire anglais ne va pas sans quelque difficulté. En toute hypothèse, les droits d'auteur se répartissent certainement entre Guillaume de Makelefield et Richard Klapwell, deux professeurs dominicains de l'Université d'Oxford. Il est probable que leur contribution respective correspond aux deux états de l'ouvrage que nous avons déjà signalés.

En présence de l'attaque de Guillaume de la Mare, les dominicains parisiens, dont le couvent de Saint-Jacques était le centre principal de la vie doctrinale de l'Ordre, ne restèrent pas en retard sur les dominicains d'Oxford. L'un d'entre eux, Hugues de Billom [1], déjà maître de l'Université de Paris [2] et futur cardinal (1288-1298), écrivit un correctoire contre le franciscain anglais. Son œuvre est demeurée inédite, mais elle se conserve en plusieurs manuscrits. Elle commence par ces mots : Sciendum est igitur, prima parte summe, questione 12, querit Thomas : utrum essentia divina videatur ab intellectu creato per aliquam similitudinem.

Le correctoire de Hugues de Billom, comme le correctoire anglais, est complet, c'est-à-dire qu'il répond à toutes et chacune des attaques de Guillaume de la Mare. Toutefois il ne reproduit pas, comme le premier correctoire, le texte intégral de son adversaire. Il se contente de rapporter ses objections au cours de l'exposé et de la discussion.

Je connais cinq manuscrits du correctoire de Hugues de Billom. Ils appartiennent tous à des bibliothèques françaises, ce qui s'explique aisément, étant donné l'origine parisienne de cette œuvre [3].

Quelques années plus tard, mais avant la fin du XIIIe siècle, un autre dominicain, Jean de Paris († 1306), de son nom patronymique Jean Quidort, maître ès arts puis en théologie à l'Université, écrivit à son tour un nouveau correctorium contre Guillaume de la Mare. On ne voit pas à quelle préoccupation spéciale cédait le nouveau polémiste en éditant un troisième

1. QUÉTIF-ECHARD, *Script. Ord. Praed.*, I, 451.

2. Hugues était professeur à l'Université en 1282 et 1283. *Loc. cit.*; DENIFLE, *Chart. Univ. Paris*, I, pp. 595, 598.

3. Paris, Nation., latins, 14550, fol. 187-268; *ibid.* 15820 (incomplet); Avignon, 260, fol. 185-273v (manque le premier feuillet du traité); Amiens, 241, fol. 80-115 (incomplet); Troyes, 986. — Echard indique le ms. de la Bibliothèque de Sorbonne, qui portait le nº 274 de son temps. Il semble que ce ms. ait disparu.

correctorium. J'avais pensé tout d'abord que cette nouvelle reprise d'armes était due à la réponse que Guillaume de la Mare avait faite au correctoire anglais et dont nous allons bientôt parler. Mais cette hypothèse ne se vérifie pas. En réalité, le terrain de la lutte, délimité par le correctoire du franciscain anglais, restait le même entre le vieil augustinisme et le jeune thomisme. Il pouvait paraître à un philosophe théologien de la valeur de Jean de Paris que le cadre du corruptorium pouvait être accepté pour y exposer, à sa façon, ses vues personnelles sur les matières disputées entre les deux écoles. De là, semble-t-il, est sortie l'entreprise de Jean de Paris.

Ce troisième correctoire n'a pas été achevé. Il ne traite que les questions débattues sur la *Prima pars* et la *Prima secundae* de la Somme théologique de saint Thomas. Il débute par ces mots : Circa questionem 12, articulo 2. Ibi enim dicitur in principali responsione quod requiritur ad videndum Deum aliqua similitudo Dei, scilicet lumen gloriae. Comme le correctoire de Hugues de Billom, celui de Jean de Paris ne reproduit pas d'une seule teneur les critiques de Guillaume de la Mare, mais en insère ce qui est nécessaire à son exposé et à ses discussions.

M. Grabmann a fourni récemment une intéressante contribution aux manuscrits de ce correctoire[1]. Ceux qu'il a signalés et décrits sont au nombre de quatre[2]. J'y ajouterai les deux manuscrits, aujourd'hui perdus, de Venise et de Bordeaux[3].

Guillaume de la Mare ne voulut pas se tenir pour battu en présence du correctoire que lui avaient opposé les dominicains anglais. Il entreprit et publia un contre-correctoire. Il nous a été conservé, bien qu'incomplet du commencement, dans un manuscrit de la bibliothèque royale de Berlin[4]. Dans cette ré-

1. *Le « Correctorium corruptorii » du dominicain Johannes Quidort de Paris* († 1306). — *Revue Néo-Scolastique*, XIX, (1912), p. 404-418.

2. Ce sont les mss. de la Bibliothèque univertisaire de Bâle, Cod. B. III, 13; Vatic. lat. 859, fol. 117v-151; Erfurt, Amplon., F. 79, fol. 176-206; Abbaye d'Admont, 60, fol. 1-53.

3. B. DE RUBEIS, *De gestis et scriptis S. Thomae Aquinatis*, Venetiis, 1750, p. 248 (Dissert. XXV, cap. I), Ce manuscrit du couvent dominicain des SS. Jean et Paul ne se trouve pas dans la Marciana de Venise où est passé une grande partie du fonds de l'ancienne bibliothèque des Dominicains. — Le ms. de Bordeaux, 147, contenait primitivement le correctoire de Jean de Paris, ainsi que l'indique l'ancienne note du fol. 4v. Mais cette partie a disparu dans un remaniement du ms.

4. Latins (Codices Electorales), n° 460, Theolog. qu. 13. — V. Rose a donné une description de ce ms. *Die Handschriften-Verzeichnisse* [illegible]

plique le mineur anglais cherche à défendre ses premières positions et attaque celles de son adversaire, en suivant l'ordre de questions déjà établi primitivement par lui. Au cours de ses discussions, il fait appel à l'autorité de plusieurs de ses contemporains, comme Godefroid de Fontaines et Hervé le Breton. Une étude plus attentive du texte, grâce à ces renvois et peut-être à quelques autres indications, permettra peut-être de fixer plus ou moins exactement la date de composition. Il est regrettable toutefois que le début de l'ouvrage ait disparu. Il aurait peut-être fourni quelques données historiques positives.

Je ne laisserai pas cette question des correctoria sans signaler un petit écrit qui s'y rapporte, quoique de peu d'importance, mais qui pourrait préoccuper les chercheurs qui en découvriraient l'existence. On trouve dans deux manuscrits parisiens[1] une courte composition qui porte en titre : Articuli in quibus Minores contradicunt Thome in secunda secundae sunt isti. Il ne s'agit ici, ni d'un correctoire, ni d'un fragment de correctoire. L'auteur de cette composition se contente de signaler les positions respectives des doctrines de saint Thomas et des Mineurs sur les seize points attaqués par Guillaume de la Mare dans son premier écrit relativement à la Secunda Secundae. On ne voit chez lui aucune préoccupation polémique dans un sens ou dans l'autre. Il rédige de brèves informations qui le dispensent de copier la partie correspondante du correctoire qu'il a sous les yeux. Ce qui est intéressant, c'est que l'auteur considère la doctrine du Corruptorium, ainsi que les Prêcheurs désignaient l'écrit du franciscain anglais, comme les doctrines propres aux Frères Mineurs. En cela il s'exprime comme Jean de Paris qui écrit, par exemple, à la fin de la première partie

---

Königlichen Bibliothek zu Berlin, XIII Bd. Verzeichniss der lateinischen Handschriften, II Bd. Erste Abteilung, Berlin, 1901, pp. 313-314. Je donnerai quelques indications qui ne sont pas dans Rose et qui faciliteront l'utilisation difficile de ce ms. Il avait primitivement dix cahiers. Le premier a disparu. Les neuf autres sont en désordre. Le dixième est seul à sa place. Les huit autres sont en un ordre interverti. Celui qui était le second est maintenant le neuvième; le troisième est le huitième et ainsi de suite. Par contre les feuillets de chaque cahier sont dans leur ordre normal. Pour avoir l'ordre primitif du ms., il faut lire comme il suit d'après la pagination actuelle : foll. 83-94v (II), 71-82v (III), 61-70v (IV), 49-60v (V), 37-48v (VI), 25-36v (VII), 15-24v (VIII), 3-14v (IX), 95-98 (X).

Grabmann pense que cet écrit est peut-être aussi dans les mss. 141 de la bibliothèque communale d'Assise, et dans le nº 141 de la bibliothèque de Todi. Mais cela me paraît bien problématique.

1. Nation., lat., 15690, fol. 230v-232v; Mazarine, 990, fol. 170-172v.

de son correctoire : Isti sunt primi articuli prime partis summe in quibus contradicitur Thome in corruptorio Minorum[1].

III. Nous rapprocherons immédiatement des Correctoria, bien que sa date de composition soit peut-être notablement postérieure, l'*Apologeticum pro S. Thoma* du dominicain Robert de Bologne[2]. Cette œuvre, qui a été signalée pour la première fois, si je ne me trompe, par Grabmann, est restée inconnue des anciens bibliographes. Il nous suffit de la nommer dans la recension générale que nous avons entreprise, puisque son inventeur nous annonce des informations plus étendues. En attendant, Grabmann n'hésite pas à déclarer que « de tous les correctoria corruptorii Fratris Thome, c'est celui qui présente la physionomie la plus caractéristique et qui traite avec le plus de développements les questions controversées[3] ». J'ajouterai, à titre de simple information, qu'on possède aussi de Robert de Bologne une consultation sur la pauvreté du Christ et des Apôtres, laquelle se rapporte certainement aux discussions qui eurent lieu sous le pontificat de Jean XXII, et très probablement à l'année 1322[4]. Au chapitre général, tenu à Marseille, en 1300, pour l'élection du maître général, Robert avait obtenu une voix, ce qui témoigne qu'à ce moment il était déjà d'un certain âge et était un homme connu[5].

IV. Une série d'écrits a été composée par divers Frères Prêcheurs pour défendre les doctrines de saint Thomas contre plusieurs maîtres célèbres de la fin du XIIIe siècle et du commencement du siècle suivant qui avaient combattu, soit directement, soit indirectement, les doctrines thomistes. Nommons tout d'abord Bernard de Gannat.

Bernard de Gannat, ainsi appelé du lieu de son origine, dit aussi de Clermont-[Ferrand] et d'Auvergne, à raison du couvent dont il était fils et du nom de sa province, nous est connu pour la première fois en 1303, date à laquelle il exerce les

1. Ms de Bâle, fol. 31v.

2. Bologne, Bibliothèque universitaire, Cod. 778 (1539).

3. *Le « Correctorium Corruptorii »*, *l. c.*, p. 117.

4. Paris, Nat. lat., 1016 (19) : Roberti Bononiensis, ordinis Praedicatorum, determinatio super quaestione de paupertate Christi et Apostolorum.

5. GALVAGNUS DE LA FLAMMA, *Chronica Ordinis Praedicatorum* (Mon. Ord. Praed. Hist., II), p. 105.

fonctions de prieur du couvent de Saint-Jacques de Paris[1]. C'est avant cette année, peut-être vers 1300, qu'il remplissait l'office de bachelier à la faculté de théologie de Paris[2]. Il est possible que ce soit sa nomination comme prieur de Saint-Jacques qui ait interrompu sa carrière scolaire et l'ait empêché de devenir maître en théologie. Le célèbre Pierre de Cros, plus connu sous le nom de Pierre d'Auvergne, disciple de saint Thomas, dont il a achevé plusieurs traités philosophiques, étant devenu évêque de Clermont (21 janvier 1301) et étant mort peu après, le 25 septembre 1304[3], le chapitre cathédral élut pour son successeur Bernard de Gannat. Mais la succession de Pierre d'Auvergne donna lieu à divers conflits, et Clément V nomma finalement Aubert Aycelin de Montaigne, le 11 août 1307[4]. Depuis lors nous ne savons plus rien de Bernard de Gannat.

Son activité théologique nous est connue par la *Tabula scriptorum ordinis Praedicatorum*, close en 1311 : Fr. Bernhardus, Claramontensis episcopus et baccalarius in theol., scripsit lecturam super omnes libros sententiarum. Item contra dicta Henrici de Gande quibus impugnat Thomam. Item contra Gotfridum de Fontibus eadem de causa. Laurent Pignon, qui a quelque peu complété la Tabula à la fin du XIVe siècle, ajoute aux écrits déjà mentionnés : Item (contra) Jacobum neapolitanum eadem de causa[5]. Jacques de Naples, ici désigné, n'est autre que Jacques de Viterbe, ermite de Saint-Augustin, disciple et successeur de Gilles de Rome, en 1291, à l'Université de Paris, et plus tard archevêque de Naples (1302-1308)[6].

On ne connaît pas présentement la lecture sur les Sentences de Bernard de Gannat. C'était indubitablement le fruit de son enseignement comme bachelier. Ses écrits polémiques contre Henri de Gand et Godefroid de Fontaines, qui n'étaient pas des *Quodlibeta*, comme le croit à tort Échard, mais étaient relatifs aux *Quodlibeta* de ces deux maîtres, se trouvaient, au XVIIIe siècle, dans les bibliothèques des dominicains de Saint-

1. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 492. En 1300 le prieur était Raymundus Romani. *Acta Cap. Gener.*, II, p. 295, note.

2. Nous savons que Bernard fut bachelier par le témoignage de la *Tabula Scriptorum Ord. Praed.*, cité un peu plus avant.

3. *Siger de Brabant*, I, p. 204, nº 4.

4. *Gallia Christiana*, Parisiis, II, (1873), p. 284.

5. DENIFLE, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, II, p. 227, nº 9.

6. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, IV (1910), p. 487, nº 2.

Ouen, Utrecht, Cologne et Bologne[1]. La trace de ces manuscrits n'a pas été signalée depuis lors.

Il se présente un doute relativement à l'écrit que Bernard de Gannat aurait, au dire de Laurent Pignon, dirigé contre Jacques de Viterbe. Bien que Jacques de Viterbe fût un grand admirateur de saint Thomas d'Aquin[2], et que ses doctrines se rapprochent très près des siennes[3], il devait professer quelquelques-unes des doctrines de son maître Gilles de Rome[4]. Mais l'information de Pignon, sans être invraisemblable, est trop isolée, pour qu'on lui accorde, jusqu'à nouvel ordre, un notable crédit.

S'il fallait en croire les indications d'un manuscrit du Vatican[5]. Bernard de Clermont aurait aussi écrit contre quelques points de doctrine du Commentaire de Gilles de Rome sur le premier livre des Sentences, dans lequel le maître augustinien serait en conflit avec saint Thomas. Le titre, écrit en tête du traité, est d'une autre main ainsi que m'en avertit le docteur A. Pelzer, qui a eu la bonté de me fournir quelques informations au sujet de cette composition. Quoi qu'il en soit de l'attribution, le docteur Pelzer, qui a annoncé une communication à ce sujet, nous fera connaître la nature et le contenu de cet écrit.

Les écrits polémiques de Bernard de Clermont sont sans doute contemporains de son séjour à Paris et tombent vraisemblablement pendant les premières années du XIVe siècle, sinon un peu plus tôt.

V. Un Frère Prêcheur anglais, Robert de Hereford, composa

---

1. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 493; II, p. 819.

2. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, IV (1910), p. 487.

3. Grabmann a observé que Jacques de Viterbe reproduit souvent à la lettre saint Thomas dans son *De regimine christiano. Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg, 1903, p. 31.

4. Henri de Hervordia fait l'observation suivante : Floruerunt eodem tempore (1292) frater Jacobus de Viterbio ordinis heremitarum et magister Godfridus de Fontibus. Quorum primus tria, secundus tredecim de quolibet scripserunt esquisite. Isti doctores tres (le premier est Henri de Gand) quamquam in doctrinis suis cum beato Thoma de Aquino quandoque non concordaverunt, etc. *Liber de rebus memorabilioribus*, éd. A. Potthast, Gottingae, 1859, p. 123.

5. Vatic. lat. 772, fol. 4. Impugnationes bernardi claromonensis (sic) contra fratrem Egidium contradicentem thome super primum sententiarum. Le Dr Grabmann avait fait connaître l'existence de cet écrit. *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin*, p. 22, note 1.

vers le même temps une défense des doctrines de saint Thomas contre Henri de Gand et Gilles de Rome. On sait peu de choses sur ce personnage qui fut professeur à l'université d'Oxford et que les bibliographes anglais font vivre dans la seconde moitié du XIIIe siècle[1]. Il a dû parvenir jusqu'aux premières années du XIVe siècle.

La *Tabula scriptorum ordinis Praedicatorum* définit ainsi son activité littéraire : Fr. Rubertus nat. anglicus de Erfort, mag. in theol., scripsit contra dicta Henrici de Gande quibus impugnat Thomam. Item contra primum Egidii ubi impugnat Thomam[2].

Personne que je sache, n'a signalé de manuscrit des *Impugnationes* contre Henri de Gand. Il en a été de même pour l'écrit contre Gilles de Rome. Cependant ces derniers temps le R. P. Chossat, S. J., a déclaré connaître l'existence de ce dernier travail de Robert de Hereford, dont il n'a pas toutefois indiqué le dépôt[3]. Je suis porté à croire que cet écrit polémique est celui qui se trouve dans la bibliothèque du collège Merton, à Oxford, n° 276 (fol. 22); ou dans celle du collège Magdalen sous le n° 217 (fol. 364)[4].

VI. Hervé de Nédellec, plus connu sous le nom de Hervé le Breton, est un des théologiens les plus marquants du commencement du XIVe siècle. Il a fait une part notable à la polémique, spécialement contre Henri de Gand.

Son nom paraît pour la première fois dans un acte du 26 juin 1303, et Hervé appartient alors au couvent de Saint-Jacques de Paris. Il reçoit la licence en théologie pendant le temps pascal de 1307. En 1309, il est fait provincial de la province de France et remplit cet office jusqu'en 1318, c'est-à-dire jusqu'à son élection comme maître général des Prêcheurs, le 7 juin, au chapitre général de Lyon. Hervé mourut à Narbonne le 7 août 1323[5].

---

1. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 431.

2. *Archiv. f. Litt.- u. Kirchengesch.*, II, p. 239, n° 95.

3. *Revue Thomiste*, 1910, p. 501.

4. Le premier porte en titre : Dictorum in Sententias reprobationes. Commencement : Frater Egidius super I Sent., quest. 3, qua queritur quid est subiectum. — Le titre du second : Quaestiones septuaginta una. Commencement : Distinctio prima ubi quia utrum attributis respondeat. Fin : Sic filius se habet ad suam. Indications dans H. Coxe, *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oroniensibus hodie adservantur*, *codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur*. Oxonii, 1852.

5. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 533; *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 109;

On sait peut de chose de la vie de Hervé de Nédellec, antérieurement à l'année 1303. Taegio dit de lui qu'il possédait de riches bénéfices ecclésiastiques avant d'entrer dans l'Ordre, ce qui permet, sans doute, à Mortier, d'écrire « qu'il était déjà d'âge mûr » quand il a pris l'habit de Frère Prêcheur[1]. Je suis porté à croire, en effet, qu'étant encore clerc séculier, il avait déjà été maître à l'Université de Paris, avant d'y reprendre l'enseignement comme Dominicain. C'est ainsi qu'on s'expliquerait la double série de ses *Quodlibeta*[2], la dissidence de quelques-unes de ses doctrines d'avec celles de saint Thomas[3], lui qui devait être plus tard un défenseur si énergique de la pensée thomiste, et le fait que Guillaume de la Mare, dans sa réplique au *Correctorium* des Dominicains anglais, antérieur, selon toute apparence, à la fin du XIIIe siècle, peut invoquer le témoignage des *Quodlibeta* de Hervé de Nédellec[4].

Les écrits de Hervé sont très nombreux. Nous ne signalerons ici que ceux qui ont un caractère directement polémique. Notre maître s'en est pris surtout à Henri de Gand, ainsi que nous l'apprend la *Tabula Scriptorum ordinis Praedicatorum* (1311) : Item (scripsit) contra Henricum de Gande, ubi impugnat Thomam[5]. Cette littérature contre Henri de Gand est constituée par une suite de traités, plus ou moins étendus, dans lesquels Hervé réfute plusieurs des doctrines soutenues par Henri dans ses *Quodlibeta*, ou pour parler plus exactement dans le premier de ses *Quodlibeta* (1276). Ces écrits sont contenus dans un manuscrit de la bibliothèque nationale de Paris[6], et dans un autre de la Marciana de Venise[7]. Mais quelques parties seulement sont communes. On a donné à ces compo-

---

MORTIER A. *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*. II, p. 531 et suiv.

1. *Loc. cit.*, p. 531.

2. *Script. O. P.*, I, p. 535. Les sept Quodlibeta minora datent de sa carrière comme maître séculier. La *Tabula Scriptorum* (1311) ne connaît que deux *Quodlibeta* (*Archiv.* II, p. 228). Ce sont les deux premiers *quodlibeta majora*, tenus pendant ses deux années d'enseignement (1307-1309).

3. Par exemple sa théorie sur la distinction de l'essence et de l'existence dans ses premiers quodlibets.

4. Berlin. Bibl. Roy., Lat. (Codices Electorales, n° 160), f. 53.

5. *Archiv. f. Litt.- u. Kirchengesch.*, II, p. 228, n° 17.

6. Lat., 3157. Haurèau en a donné le contenu. *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1890, I, p. 164 et suiv.

7. Classe IV. Cod. 12. Décrit par Valentinelli. *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum*, II (1869), p. 96-97.

sitions dans les deux manuscrits signalés, les noms de *Quodlibeta;* mais c'est très improprement. C'est sans doute parce que Hervé s'en prend à la doctrine des *Quodlibeta* de Henri de Gand qu'on aura imposé un titre analogue à ces écrits. C'est eux, peut-être, qui sont contenus dans un manuscrit du Vatican (lat. 817), sous le titre de *Defensio doctrinae S. Thomae Aquinatis*[1], ce qui répond au but et à la nature de ces divers traités.

Grabmann a signalé un manuscrit florentin (Nazionale, S. Maria Novella. 532, E. 5) qui contient : *Godfredi quodlibeta abbreviata per magistrum Herveum* (fol. 1-102), plus une: Tabula super eodem quodlibet in quibus locis idem contradicit aliis doctoribus, vel nova dicit, et dans laquelle sont surtout relevés les points qui sont « contra Thomam »[2].

Le Dr Krebs, qui a publié un travail des plus remarquables sur « Dietrich von Vriberg », prépare une étude sur Hervé de Nédellec[3]. Il fournira sur ces matières, nous n'en doutons pas, de précieuses informations. En attendant, voici le contenu des deux manuscrits de Venise et de Paris dont nous avons parlé. Nous présentons ces traités d'après l'ordre des questions réfutées chez Henri de Gand.

1° *Quaestiones tredecim de pluralitate formarum.* Magister [Henricus] habet in suo primo quodlibeto : quaeritur quaestione prima, utrum sit ponere in divinis bonitatem essentialem et personalem. Venise, fol. 6-20; Paris, fol. 1-23.

2° *Quaestiones quinque de essentia et esse.* Eodem quodlibet primo, quaeritur quaestione 13a [lisez 9a], utrum esse creaturae realiter differat a sua essentia. Venise, fol. 20-36; Paris, fol. 23-39.

3° Praedicto primo quodlibet, quaestione decima, quaerit, utrum materia possit esse sine forma; et arguit primo quod sic. Paris, fol. 39-69.

4° *Quaestiones octodecim de cognitione animae humanae, vel angeli*. Eodem quodlibet [primo], questione XII, quaeritur utrum anima separata naturaliter intelligat se. Venise, fol. 36-55.

5° *Quaestiones viginti tres de intellectu et voluntate, seu de*

---

1. *Revue Néo-Scolastique*, XVII (1910), p. 47.

2. *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, p. 34, n. 2.

3. *Revue Néo-Scolastique*, XVII (1910), p. 417.

eminentia intellectus. Quaeritur in primo quodlibeto, 14a quaestione, quis sit altior et potentior, utrum scilicet voluntas vel intellectus. Venise, fol. 56-93; Paris, fol. 69.

6° *Quaestiones viginti et una de voto religiosorum contra Henricum.* Primo in quodlibeto, quaestione 37a, quaeritur utrum religiosus teneatur ad primum votum. Venise, fol. 91-106.

VII. Thomas de Jorz, dominicain, professeur à Oxford, prieur provincial d'Angleterre (1297-1303), confesseur d'Édouard Ier et cardinal de Sainte-Sabine (15 déc. 1305, † 13 déc. 1310), a écrit un commentaire sur le premier livre des Sentences, où il combat la doctrine de Duns Scot opposée à celle de saint Thomas. Cet ouvrage a été imprimé sous ce titre : *Reverendi et lucidissimi doctoris ordinis Praedicatorum F. Thomae Anglici liber propugnatorius super primum Sententiarum contra Joannem Scotum ordinis Minorum*, Venetiis, 1523[1].

Cette édition vénitienne a peut-être été conduite d'après le manuscrit de cet ouvrage qui se trouvait dans la bibliothèque des Prêcheurs du couvent des Saints Jean et Paul de Venise, et dont le P. Berardelli nous a donné la description dans son catalogue de la bibliothèque[2].

L'écrit de Thomas de Jorz est, selon toute vraisemblance, antérieur à son provincialat et contemporain de son enseignement à Oxford, vers les années 1290-94. C'est sans doute la polémique thomiste la plus ancienne contre Jean Scot.

VIII. L'ordre des Prêcheurs, qui donnait de si nombreux et ardents défenseurs des doctrines de Thomas d'Aquin, produisit aussi quelques adversaires. Un ordre, établi comme celui des Prêcheurs, en vue de l'activité scolaire et doctrinale, constituait un milieu intellectuel très intensif. Il était impossible que parmi un si grand nombre d'hommes livrés à l'étude, il ne se trouvât pas quelques dissidents[3], même après que l'ordre eût donné, très énergiquement, une position officielle au thomisme. Parmi ces dissidents, un Dominicain français occupe une place éminente : j'ai nommé Durand de Saint-Pourçain.

1. *Scriptores Ord. Praed.* : R. PALMER, *The Provincials of the Friar Preachers, or Black Friars, of England*, s. l. et a., p. 12.

2. *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici*, Venezia, t. XXXIII (1772), p. 144.

3. J'ai indiqué les principaux ailleurs : *Scotus de Bruxelles*, t. [illegible]

Originaire de Saint-Pourçain, en Auvergne, et religieux du couvent de Clermont, Durand reçut à Paris la licence en théologie, en 1312. Devenu maître, il fut appelé, l'année d'après, par Clément V, au poste de Maître du Sacré-Palais. Il ne quitta ces fonctions, en 1317, que pour occuper successivement les sièges épiscopaux de Limoux (26 août 1317), du Puy (14 février 1318) et de Mende (13 mars 1326), où il mourut, le 10 septembre 1334.

Pendant son enseignement comme bachelier, à Paris (1310-1312), Durand écrivit, selon l'usage, un commentaire sur les Sentences, qui fut mis, dit-il, en circulation à son insu. Devenu évêque, il perfectionna son œuvre et l'acheva pendant qu'il occupait le siège de Mende. Il existe de son commentaire, en son premier ou second état, de nombreux manuscrits, et une dizaine d'éditions de l'œuvre définitive[1].

Aucun autre dissident dominicain ne s'est mis aussi résolument en conflit avec saint Thomas d'Aquin que Durand de Saint-Pourçain. C'est, à plus d'un titre, un esprit remarquable. Il est clair, nerveux, érudit et très indépendant. Il est devenu chef d'école et a vu des chaires consacrées à l'enseignement de sa doctrine, comme c'était le cas à Paris et à Salamanque. Néanmoins il demeure un de ces météores dont parlera quelques années plus tard Clément VI. Durand n'appartient pas à la lignée des grands penseurs : il lui a manqué le sens de la métaphysique, l'intelligence des hauts principes et des exigences qu'ils impliquent dans le domaine de la pensée[2].

Les Prêcheurs ne pouvaient se taire en présence de la déclaration de guerre de Durand de Saint-Pourçain. Sa double qualité de dominicain et d'évêque appelait une réponse d'autant plus énergique. Ce fut, non seulement un de ses frères en religion, mais encore un de ses compatriotes, Auvergnat comme lui, Durand d'Aurillac, que l'ordre lui opposa. Il continuait en cela l'œuvre d'autres religieux de sa province dont nous avons déjà rencontré le nom : Hugues de Billom et Bernard de Gannat,

---

1. *Script. Ord. Praed.*, I, 586. Durand, déclarant (Lib. IV, dist. XXIII, qu. 3) qu'il avait été évêque du Puy, écrit donc ce passage de son commentaire après sa nomination à l'évêché de Mende.

2. On peut en voir un remarquable exemple dans sa théorie du concours divin, à laquelle C. Urbain a consacré une étude, où, soit dit en passant, l'avocat nuit à l'historien. *De concursu divino scholastici quid senserint*, Parisiis, 1894.

sans parler du maître séculier, de Pierre de Cros, devenu évêque de Clermont.

Durand d'Aurillac, surnommé Durandelle, pour le distinguer de son homonyme et antagoniste, appartenait comme lui au couvent de Clermont. Il commença à Paris la lecture des Sentences à l'automne de 1330, et devint maître en théologie deux ans plus tard. On constate encore sa présence à Paris le 2 janvier 1334. Les bacheliers et les maîtres en théologie de l'ordre avaient recueilli dans les commentaires de Durand de Saint-Pourçain, les points de doctrine thomiste que ce dernier avait combattus et Durand d'Aurillac se chargea de répondre à l'attaque, ainsi qu'il nous apprend lui-même tout cela dans le prologue de son ouvrage.

La défense de Durand d'Aurillac porte sur un assez grand nombre d'articles du commentaire de Durand de Saint-Pourçain. Ils sont tirés, deux du prologue, trente-huit du premier livre, cinquante-sept du second, trente-sept du troisième et trente-huit du quatrième; soit au total cent quatre-vingt-deux articles[1]. La date de composition de ce travail doit tomber vers 1332-1334.

Tandis que l'œuvre de l'évêque de Mende a eu un grand nombre d'éditions, la réfutation de Durand d'Aurillac est restée manuscrite[2].

Tels sont les *Defensoria* les plus connus de la doctrine de saint Thomas pendant les quelque soixante années qui suivirent sa mort. Il ne paraît pas douteux que d'autres écrits polémiques aient existé qui sont tombés dans l'oubli, ou ont disparu. La fin du moyen-âge vit encore des œuvres semblables, destinées à combattre les adversaires nouveaux que l'école thomiste rencontra sur son chemin. Plusieurs sont remarquables par l'étendue de leur matière et la valeur de leur doctrine. Il suffit

---

1. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 588; *Chart. Univ. Paris*, II, pp. 330, 339, 433. Durand d'Aurillac a mis en épigraphe à son ouvrage ces paroles du psaume 49 : Sedens adversus fratrem tuum loquebaris, et adversus filium matris tuae ponebas scandalum, etc. Le prologue commence ainsi : Quoniam, ut ait Augustinus contra Faustum, nihil est acutum ingenium et lingua expolita.

2. On la trouve dans les mss. suivants : Paris, Nat. Lat. 14550 (ff. 1-183) Paris, Bibl. de l'Université, 198 (fol. 398); Saint-Omer, 17[illegible] Troyes, 774; Venise, Marciana, Cl. IV, 33.

de nommer Jean Capreolus († 1444)[1], Pierre Niger († 1481)[2] et Diego de Deza († 1523)[3], pour montrer que la vigueur doctrinale et la puissance de résistance de l'école thomiste se survivait encore aux premières années du XVIe siècle.

La littérature des *Defensoria* est intéressante à plus d'un titre.

Elle nous permet, tout d'abord, de constater le degré d'assimilation des doctrines de saint Thomas chez quelques-uns de ses disciples. Encore même que ces œuvres polémiques se présentent à nous sous la forme de doctrines fragmentaires, à raison de leur but spécial, nous pouvons cependant juger, d'après elles, dans quelle mesure les premiers thomistes étaient entrés en possession de la pensée si vaste et si complexe de Thomas d'Aquin.

En outre, les *Defensoria*, bien qu'écrits de circonstance, nous permettent aussi de juger de la valeur personnelle d'un certain nombre d'esprits nourris de philosophie et de théologie thomistes. Il n'y a pas de doute que les doctrines de saint Thomas portaient avant tout en elles-mêmes le principe véritable de leur force, à raison de leur valeur intrinsèque. Néanmoins, pour triompher de résistances aussi tenaces et universelles que celles de l'augustinisme, il fallait une pléiade d'hommes de valeur, qui par la parole et par la plume, brisassent les oppositions et les résistances, en même temps qu'ils assuraient la diffusion des doctrines de l'école.

La littérature des *Defensoria* peut, en effet, revendiquer sa part de succès dans le triomphe du thomisme. Ce travail incessant de confrontation des doctrines de Thomas d'Aquin avec

---

1. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 795; *Chart. Univ. Paris*, IV, pp. 145, 223. Les Defensiones de Capreolus ont été rééditées par C. Paban et T. Pègues, O. P. Tours, A. Cattier, 1900-1908, 7 vol. in-4°.

2. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 861. *Kirchenlexikon*, Freiburg i. Br. IX (1895), col. 388. — *Clypeus Thomistarum contra modernos et Scotitas*, Venetiis, 1481; *Clypeus Thomistarum adversus omnes doctrinae doctoris Angelici obtrectatores*, Venetiis, 1504.

3. A. Cotarello y Valledor, *Fray Diego de Deza*, Madrid, 1905; Mandonnet, *Les Dominicains et la découverte de l'Amérique*, Paris, 1893. — *In defensiones Sancti Thomae ab impugnationibus magistri Nicholai magistrique Matthaei propugnatoris sui... Epistola*, Hispali, 1491; Parisiis, 1514; Hispali, 1517. — *Novarum defensionum doctrinae angelici doctoris beati Thomae de Aquino super [quatuor libris] sententiarum quaestiones profundissimae et utilissimae*, Hispali, 1517, 4 vol. in-folio.

celles de ses adversaires était éminemment propre à montrer la valeur respective des théories mises en présence. Les *Defensoria* représentent la part combative et conquérente du thomisme. Ils sont une littérature d'avant-garde qui témoigne de la vitalité de l'école nouvellement fondée, et de la conviction du succès dont étaient animés ses adeptes.

Mais il est un point de vue sur lequel il faut particulièrement insister, aujourd'hui, en parlant des *Defensoria*. C'est l'utilité très grande qu'ils offrent aux historiens des doctrines médiévales pour définir les positions respectives des écoles et des penseurs de la fin du moyen âge. Ce n'est pas une difficulté aisée à vaincre, pour les investigateurs de la pensée de ces siècles déjà éloignés, que de saisir, avec exactitude et sécurité, les points de contact et les points d'opposition qui rapprochent ou séparent les groupes de philosophes ou de théologiens. Les catalogues de thèses des *Defensoria* nous orientent de la façon la plus expéditive et la plus certaine sur l'objet des débats entre les directions générales et les personnalités les plus marquantes. Aussi serait-ce déjà un travail fructueux que de dresser simplement le catalogue des doctrines controversées entre le thomisme et ses divers adversaires, en attendant la publication intégrale de ces monuments vénérables qui ne peuvent voir le jour que par la collaboration de nombreux travailleurs de bonne volonté.

Ce n'est pas à dire, toutefois, que les points oppositionnels, sur lesquels les adversaires du thomisme ont plus ou moins universellement appuyé, représentent intégralement les transformations fondamentales que saint Thomas d'Aquin a opérées dans la philosophie et la théologie catholiques. Autant que j'en puis juger, il semble bien que quelques-unes des théories les plus essentielles, par lesquelles le thomisme faisait voler en éclats les cadres désuets du vieil augustinisme, soient passées plus ou moins inaperçues aux yeux de la plupart des contemporains hostiles. La révolution opérée par saint Thomas d'Aquin était à la fois si vaste, si profonde et si rapide que beaucoup s'attardaient plus à considérer les débris que Thomas avait rejetés hors de sa construction que la construction même qu'il avait conçue et réalisée. Je ne crois pas que les adversaires médiévaux se soient jamais assimilé la doctrine thomiste de façon à en voir toute la grandeur, la force et la

beauté. Il en est d'ailleurs de même des temps postérieurs et du nôtre.

Cependant, si les *Defensoria* ne peuvent donner une vue adéquate des positions du thomisme et de son antithèse intégrale à l'augustinisme, ils n'en sont pas moins des instruments d'une utilité de tout premier ordre pour s'orienter de façon rapide et sûre au milieu des constellations doctrinales de cette époque. *(A suivre).*

Fribourg. P. MANDONNET, O. P.

NOTE

SAINT THOMAS ET LES RAPPORTS DE LA NATURE PURE AVEC LA NATURE DÉCHUE.

L'ACCORD des théologiens sur la délicate question des rapports de l'état de nature pure avec l'état de nature tombée est, on le sait, loin d'être complet. Des divergences de vues divisent non seulement les différentes écoles, mais les théologiens d'un même groupe. C'est ainsi que parmi les Thomistes, Cajetan [1], Dominique Soto [2], Médina [3], Gonet [4] pensent que, abstraction faite de la culpabilité, les deux états de nature ne diffèrent pas entre eux. Au contraire, Alvarez [5], Goudin [6], Billuart [7], d'autres encore, rejetant résolument cette première opinion disent : si intrinsèquemment, dans son essence, la nature humaine reste identique dans les deux états, cependant extrinsèquemment, relativement aux conditions où son péché l'a placée, la nature déchue est plus faible dans l'usage de ses énergies pour le bien, que la nature pure.

Nous ne voulons pas, dans cette note, entrer dans la discussion des deux opinions en présence pour rechercher où est la vérité. Plus modeste est notre tâche. Nous nous proposons simplement d'examiner la portée exacte de certains textes de S. Thomas apportés communément pour appuyer la seconde opinion.

Voici le passage principal sur lequel s'appuient Goudin [8] et

---

1. *In Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 109, a. 2, § III.
2. *De natura et Gratia.* (Salamanque, 1570.) L. I, c. 13, p. 13.
3. *Expositio in Primam Secundae.* (Venise, 1580.) Q. 83, a. 3.
4. *Clypeus Theologiae Thomisticae.* (Lyon, 1681.) T. II. Tract. 8, disp. 1, art. 3.
5. *De Auxiliis...* L. III, c. IV.
6. *Tractatus Theologici*, Edit. Dummermuth, t. II, q. II, a. 4.
7. *Cursus Theologiae.* Paris, 1885. T. III, p. 298.
8. GOUDIN. *Tract. theol.* T. II. Q. II. art. 4. Concl. 14, p. 101

Billuart[1]. C'est un ad tertium du Commentaire sur le IIe Livre des Sentences.

« Ad tertium dicendum, quod bona naturalia debentur dupliciter. Vel prout sunt in se considerata, secundum quod naturae debentur ex propriis principiis; et sic nec homo, nec angelus per peccatum aliquid naturalium amisit, vel in aliquo diminutus est, quia Dionysius etiam integra data naturalia in angelis peccantibus permanere dicit. Vel secundum quod ordinantur in finem ultimum; et hoc modo in utroque bona naturalia diminuta sunt quidem, non penitus amissa, inquantum uterque factus est minus habilis et magis distans a finis consecutione : et propter hoc etiam homo gratuitis spoliatus dicitur et in naturalibus vulneratus[2]. »

A n'en pas douter, S. Thomas établit, dans ce texte, un parallèle entre deux états de la nature humaine; « diminutus », « minus habilis », « magis distans » autant de termes qui indiquent une comparaison. Quels sont les deux états comparés? C'est tout le problème.

Il est facile de voir que S. Thomas parle de l'état de la nature humaine *après* le péché : « per peccatum aliquid naturalium amisit ». Mais à quoi compare-t-il la nature déchue? A une nature humaine idéale, philosophique, ou bien à la nature humaine revêtue de la justice originelle?

Goudin et Billuart ont pensé qu'ils s'agissait de la nature humaine idéale, telle qu'elle aurait été réalisée dans l'état de nature pure. Pour eux la pensée du S. Docteur serait : Envisagée en elle-même, dans son constitutif intrinsèque, la nature humaine n'a rien perdu, par ce péché, des éléments essentiels qui l'intègrent. Elle est en tout conforme à l'archétype divin. Mais si l'on prend la nature humaine pécheresse, dans sa tendance à la fin ultime, il faut dire que ses facultés sont affaiblies. Elle est moins apte à atteindre sa fin et sur ce point se trouve dans une infériorité marquée vis-à-vis de la nature idéale.

Ainsi interprété, ce passage de S. Thomas est l'énoncé même de la thèse de Goudin; et il est pleinement dans son droit quand il s'appuie sur l'autorité du Docteur angélique.

Tout change, par contre, si, au lieu de comparer la nature déchue à une nature humaine abstraite, S. Thomas l'a comparée à l'homme tel qu'il est sorti des mains du Créateur; orné de

1. Billuart, *op. cit.*, T. III, p. 298.
2. II *Sent.*, Dist. 30, Q. I, a. 1, ad 3.

la justice originelle. Les deux termes seraient d'une part l'homme avant sa chute, d'autre part l'homme tombé, et le sens du texte serait : Par la perte des qualités gratuites dont la Souveraine Bonté s'était plue à enrichir la nature de l'homme, celle-ci n'a pas été atteinte dans son essence même; elle a été blessée cependant, en ce sens que, privée d'une force destinée à lui permettre d'aller à sa fin avec aisance et pour ainsi dire connaturellement, sans souffrances et sans luttes, la nature se trouve, par ce fait, moins habile à réaliser sa fin, plus distante d'elle. Mais alors, S. Thomas ne parle pas de l'état de nature pure, il n'y fait pas allusion; c'est une toute autre question.

Et c'est bien l'idée qu'a voulu exprimer le saint Docteur. En effet : La réponse à une objection doit toujours s'interpréter d'après l'objection qui la provoque et la discussion générale qu'elle est destinée à éclairer et à préciser. Or, 1° dans l'article en question, il s'agit de savoir si les « defectus » que nous constatons en nous sont la punition du péché originel. S. Thomas répond : Si l'on considère ces « defectus » par rapport à la constitution de la nature humaine, ils ne sont que la résultante normale de cette nature humaine et n'ont par conséquent, aucun caractère pénal, pas plus que le fait d'être tiré du néant ou d'avoir besoin d'être conservé dans l'être. C'est notre sort. Mais si l'on compare cet état de déchéance à la nature telle qu'elle est sortie des mains de Dieu, alors, il faut le dire, ces « defectus » sont des peines.

Comme preuve S. Thomas rappelle que c'est la fin qui commande les moyens, et puisque la fin était surnaturelle, les moyens devaient l'être également. Il fallait donc munir la nature de qualités supérieures qui la placent au niveau de sa fin surnaturelle et lui permettent de l'atteindre facilement et sans efforts, ce fut le rôle des dons. Mais comme ceux-ci n'avaient été concédés à l'homme que pour réaliser sa fin, le jour où il se détourna de sa fin, il perdit tous ces dons gratuits.

On n'en peut douter, dans l'article les deux membres de la comparaison sont d'une part la nature humaine ornée des dons de la justice primitive et d'autre part la nature déchue. Peut-on, dès lors, raisonnablement supposer que, dans la réponse ad tertium, S. Thomas change l'un des termes, sans en avertir au préalable? Et il ne nous avertit pas puisque :

2° L'objection, à laquelle répond cet ad tertium, parle de la justice originelle.

Cette objection troisième veut prouver, c'est logique, que les « defectus » ne sont pas des *peines*, mais dérivent de notre constitution elle-même. L'homme, dit S. Thomas, a péché moins gravement que l'ange et pourtant celui-ci n'a rien perdu de ses propriétés essentielles. Donc l'homme non plus. Et il concrétise sa pensée dans cet exemple : « Si igitur de natura hominis esset ut corpus suum esset *incorruptibile* et *impassibile*, hoc per peccatum non amisisset. Cum igitur amiserit, videtur quod non fuerit naturae *sed gratiae*. Ergo privatio *harum* non sicut poena naturam consequitur, sed sicut naturalis defectus. » — Toujours la même chose. L'objection porte sur les « defectus » qui sont la suite de la privation des dons *préternaturels* de la justice primitive. — Il est juste de penser que, sauf avis contraire qui s'expliquerait difficilement, la réponse porte sur les mêmes termes : nature déchue, et justice originelle.

3° Enfin notre interprétation est confirmée par la finale de cette réponse ad tertium. On y lit : « ...et propter hoc etiam, homo GRATUITIS *spoliatus* dicitur et in naturalibus vulneratus. » Ce qui veut dire que privé des secours surnaturels et préternaturels de la justice primitive, l'homme se trouve affaibli, blessé, parce que moins apte à réaliser sa fin.

Comme on le voit ce texte ne fait pas mention de l'état de nature pure; il s'occupe exclusivement des « defectus », conséquents à la perte de la justice primitive. Quant à se demander si l'homme déchu est dans une situation inférieure à celle de l'homme innocent créé à l'état de nature pure, le S. Docteur ne l'a pas fait dans ce passage des Sentences.

Il ne l'a pas fait davantage dans la Somme théologique.

A première vue, cependant, on pourrait s'y tromper. Ne lit-on pas cette question : « Utrum peccatum diminuat bonum naturae [1]. Saint Thomas répond : « On peut entendre trois choses par ce bien de la nature humaine : d'abord les principes qui fondent cette nature et les propriétés essentielles qui en dimanent, comme les facultés de l'âme... ensuite l'inclination à la vertu, car l'homme y est porté par son être même; et c'est là, certes, un bien de nature; enfin le don de la justice origi-

1. Ia IIae. Q. 85. a. 1.

nelle qui fut conférée à la nature humaine dans Adam. — Or le premier de ces biens n'a été ni diminué, ni détruit par le péché; mais le troisième a été totalement détruit par le péché originel. Pour le deuxième, qui tient le milieu entre ces deux-là, c'est-à-dire l'inclination naturelle à la vertu, il est diminué par le péché. En effet, les actes humains font naître le penchant aux actes semblables et diminuent par cela même l'inclination aux actes contraires. Puis donc que le péché est le contraire de la vertu, quand l'homme pèche, il diminue en lui ce bien de la nature qui consiste dans l'inclination à la vertu ».

Tel est le raisonnement. Seule la dernière conclusion nous intéresse. Si, en effet, le péché originel avait diminué en nous ce bien de nature qu'est l'inclination à la vertu, la question serait tranchée : l'homme dans l'état de déchéance serait moins enclin à la vertu, il aurait plus de difficulté à la pratiquer que dans l'état de pure nature. Dès lors celui-ci serait supérieur à celui-là.

Le tout est de savoir si cette seconde raison peut s'appliquer au péché originel.

Notons, tout d'abord, que la Q. 85e est consacrée aux effets du péché en général : péché originel et péchés actuels. — De plus, de cet article premier lui-même le péché originel n'est pas exclu; la troisième conclusion ne s'applique qu'à lui seul. Mais la deuxième? Elle s'applique au péché actuel, et à lui seul, croyons-nous. C'est la coupe même de l'argument qui le prouve. Cet argument comprend deux parties : 1o Les actes humains font naître un penchant à renouveler des actes similaires; 2o et *par ce fait* « *ex hoc* », ils diminuent l'inclination aux actes contraires. Pour qui connait la théorie du Docteur angélique sur les habitus, cette majeure ne peut offrir de difficulté. Les articles 2 et 3 de la Q. 51 l'expliquent parfaitement. Or autant cette raison est forte si on l'applique au péché actuel qui, pouvant se répéter indéfiniment, peut engendrer des tendances vicieuses et diminuer l'amour de la vertu; autant elle ne se comprend plus quand on l'applique au péché originel. Comment cet acte *unique* aurait-il pu faire naître dans la nature humaine une inclination irréparable? On ne le voit pas.

Fera-t-on appel à une exceptionnelle intensité de l'acte volontaire d'Adam? Mais, tout d'abord, si S. Thomas admet que les

habitus intellectuels peuvent être le fruit d'un acte d'une extraordinaire vigueur, il ne l'admet pas pour les habitus moraux, qui, eux, s'engendrent par des actes répétés[1]. Ensuite si la volonté appartient à la nature humaine, le mode d'action de cette volonté, le fait d'agir avec plus ou moins d'intensité relève non plus de la nature, mais bien plutôt de la personne. D'où, même en admettant, par extraordinaire, que la force exceptionnelle de l'acte de volonté d'Adam ait pu produire une tendance mauvaise, celle-ci devait, comme l'intensité de l'acte, rester personnelle à Adam. La nature lui restait étrangère.

Du reste, nous pouvons interpréter S. Thomas par lui-même. A l'art. 3 de cette question 85e, parlant d'une façon plus complète des effets du péché en nous, il divise sa réponse en deux parties. Dans la première il traite des blessures faites par le péché originel à la nature humaine sans mentionner cete diminuttion de l'inclination à la vertu. Tandis que, dans la seconde partie, alors qu'il traite des effets du péché actuel, il dit : « Mais comme le péché actuel affaiblit dans chaque homme l'inclination qui le porte à la vertu, *comme il a été dit plus haut...* » Ce renvoi de l'auteur à l'article premier confirme l'interprétation que nous donnons de sa pensée.

De sorte qu'il ne semble pas que l'on puisse faire appel à ces deux textes de S. Thomas pour appuyer l'opinion de Goudin. Isolés, ces passages peuvent fournir un énoncé matériel de la thèse de l'inégalité des deux états de nature; replacés dans leur contexte immédiat, ils prennent un tout autre sens.

Louvain. P.-M. Schaff, O. P.

1. Ia IIæ, Q. 51, a. 3.

BULLETIN DE PHILOSOPHIE

I. — PSYCHOLOGIE

1. — ÉTUDES GÉNÉRALES.

Le R. P. de la Vaissière, S. J., vient de publier un ouvrage méthodiquement conduit et très exactement informé sous ce titre : *Éléments de psychologie expérimentale*[1]. « Ce livre n'est pas un manuel de laboratoire et la technique des expériences en est absente. S'adressant à ceux qui cultivent les études philosophiques, il s'efforce de grouper méthodiquement pour leur usage les principaux résultats obtenus par les expérimentateurs et de leur fournir le moyen d'entrer en contact plus intime avec une science positive, utile entre toutes, au développement de la Psychologie rationnelle. »

Ce but d'utilisation ultérieure a commandé à l'auteur d'insister plus particulièrement sur les expériences concernant les images, les perceptions, les tendances, les phénomènes subconscients, etc., et de passer plus brièvement sur les problèmes dont la solution importe moins à la Psychologie rationnelle, telles les expériences relatives aux mesures spatiales ou temporelles.

L'auteur croit légitime et nécessaire de séparer les parties positive et métaphysique de la Psychologie, car « il est aussi raisonnable de réserver à la Psychologie rationnelle la solution des problèmes métaphysiques que de ne pas traiter en Physique la question de l'existence des parties du continu ou celle de la composition substantielle des corps. »

D'ailleurs, la Psychologie expérimentale se présente comme une véritable science, la science positive des phénomènes psychiques. Elle a un objet matériel : les faits de conscience; et un objet formel : la détermination des lois positives (lois d'identité et de diversité, lois de coexistence et de succession) qui régissent les faits de conscience. Cet objet formel possède une unité spécifique, car les lois positives recherchées et découvertes seront toujours directement ou indirectement celles du phénomène psychique *normal*, ce qui suppose que, sauf exception, l'organisation psychologique de tous les hommes est foncièrement la même, principe vérifié d'ailleurs par l'expérience et qui résulte de l'unité de nature que la Psychologie rationnelle démontre exister chez tous les hommes.

La Psychologie expérimentale n'a été envisagée comme science

---

1. J. de la Vaissière S. J. *Éléments de psychologie exp*[illegible] Paris, Beauchesne, 1912. In-8°. XIV-382 pages.

spéciale que de nos jours. Si, chez les philosophes anciens, elle était intimement unie à la Psychologie rationnelle, le point de vue nouveau ne s'oppose pourtant pas à celui de la philosophie traditionnelle. Aristote et les scolastiques « partaient de l'étude consciencieuse des faits présentés par l'observation vulgaire et la science de leur temps; de ces faits ils concluaient à la nature des phénomènes, et, cette nature une fois établie, revenaient sur les faits pour en concilier certains aspects avec l'essence de cette nature qu'ils avaient établie; leurs vastes synthèses métaphysiques pouvaient dépasser les faits, mais elles les contenaient et ne les contredisaient pas ». Au reste, les lois positives dont l'ensemble est devenu l'objet de la psychologie expérimentale, « n'auraient aucune valeur solide si elles ne prenaient pas leur fondement dans la métaphysique; une science positive sans métaphysique n'est pas une doctrine, mais une collection de faits particuliers et contingents ». La distinction entre la Psychologie expérimentale et la Psychologie rationnelle ne doit donc être que celle qui sépare toute science positive de la partie corrélative de la Philosophie.

L'auteur achève son introduction par un bref historique de la Psychologie expérimentale, enfin étudie les méthodes de cette science et leurs fondements.

Évidemment, le point de départ de la division de cet ouvrage de science positive ne pouvait être les distinctions ontologiques que la Psychologie traditionnelle établit et justifie entre les divers groupes d'éléments psychologiques, mais seulement la constatation, par la connaissance vulgaire, des éléments psychologiquement irréductibles tels qu'ils nous apparaissent dans l'expérience courante. Sans nier la complexité du phénomène psychique ni l'impossibilité pour lui de se répéter, il reste, en effet, possible de distinguer, dans les états psychiques, des aspects que tous distinguent sans pouvoir les réduire à d'autres.

Toutefois, avant de diviser la totalité des phénomènes considérés communément comme psychiques, le R. Père étudie à part les faits psychiques des animaux. Cette première partie est fort peu étendue et se borne à la question de l'existence du psychisme, soit sensitif, soit intellectuel, chez les animaux. La Psychologie proprement humaine qui forme la seconde et la plus considérable partie du Traité est elle-même divisée en deux livres. Le premier envisage analytiquement les lois des éléments psychiques. Le second étudie synthétiquement les différentes combinaisons que peuvent donner les groupements de ces éléments pour former les différents types psychiques humains et aussi les lois des groupements obtenus par les différents types psychiques.

Un point important à noter dans cette division. A l'intérieur du premier traité qui entreprend de donner la psychologie analytique des faits de conscience, l'auteur répartit ceux-ci, selon la division traditionnelle, en deux groupes : celui des phénomènes sensitifs et celui des phénomènes intellectuels. Chaque subdivision comprend :

les connaissances, les états affectifs, les tendances, les expressions extérieures par l'action; enfin, comme l'adulte normal rapporte au « moi » toute son activité psychologique, il convenait de traiter, dans chacune des subdivisions, des particularités affectant cette note de « conscience »[1].

Je ne puis suivre l'auteur dans les chapitres successifs de son ouvrage. Mais c'est avec une bien réelle satisfaction qu'on les lira, entraîné par leur allure claire, méthodique, intéressante. A propos de chaque classe de phénomènes psychologiques, nous avons une indication très nette du problème livré à l'investigation et des divers procédés expérimentaux avec critique de leur défectuosité ou mise en relief de leur avantage, puis enfin l'énumération des résultats et l'appréciation de leur valeur expérimentale. A aucun instant, l'auteur ne s'est départi de son souci d'objectivité, de clarté, de précision; qu'il s'agisse des recherches concernant les sensations cinesthésiques, la perception de l'espace, la conscience hystérique, la conscience hypnotique ou encore les faits télépathiques et médiumniques. Il suffit d'être un peu au courant du mouvement actuel de la science psychologique pour se rendre compte de la somme énorme de lectures qu'a nécessitée la composition de ce manuel où sont suffisamment notés, mis au point et corrigés par leur comparaison même les travaux les plus récents de la psychologie expérimentale. Je signale enfin que, tout en se tenant rigoureusement à sa méthode positive et soucieux de ne point conclure au delà des faits constatés, l'auteur pose les bases inductives des démonstrations de la psychologie rationnelle; c'est ainsi que nous voyons les prétendues erreurs des sens distinguées des illusions et des hallucinations ne pas contredire l'objectivité de la connaissance; les anomalies de l'hypnose, de l'hystérie et de la subsconscience ne pas briser la continuité du moi personnel; les images ne pas absorber la connaissance et laisser sa place délimitée à une pensée logique dégagée des particularités sensibles, etc.

---

1. Dans un sympathique compte rendu de la *Revue philosophique*, M. Th. Ribot, dit de l'ouvrage du P. de la Vaissière qu'il « est substantiel, très moderne, bien informé et au courant des recherches psychologiques les plus récentes ». Seule la division lui paraît défectueuse : « A notre avis, la principale critique qu'on puisse adresser à l'auteur se rapporte au plan qu'il a adopté. La division en deux grandes classes : vie affective, vie intellectuelle est trop simple, trop peu élastique pour embrasser tous les phénomènes complexes de la psychologie. »

M. Ribot a vraisemblablement été distrait, car la division mise en avant par l'auteur n'est pas : vie affective et vie intellectuelle, mais bien — ce qui est tout différent — vie sensitive et vie intellectuelle, et ainsi, sont alternativement envisagés les phénomènes de connaissance et d'affectivité ressortissant à la vie sensible, puis les phénomènes de connaissance et d'affectivité ressortissant à la vie intellectuelle. Le P. de la Vaissière justifie cette division par cette constatation expérimentale : il y a plus d'opposition entre une sensation et une idée, entre une émotion et un sentiment qu'entre une sensation et une tendance sensible, une idée et un sentiment.

Dans un article : *Psicologia e patologia*, de la nouvelle revue italienne « *Psiche* »[1], le R. P. A. Gemelli donne quelques notes brèves mais fort judicieuses sur la légitimité et l'emploi de la méthode pathologique en psychologie. Les médecins qui s'occupent de psychiatrie ont été longtemps opposés à cette méthode; persuadés que le psychique est une activité ou une sécrétion de la matière, ils ont tenu pour suspects ceux qui observaient, pour le bénéfice de la psychologie, les maladies mentales et déclaraient qu'elles ne pouvaient être traitées exclusivement par la pharmacothérapie et la chirurgie. L'objection vint aussi des psychologues outranciers qui dénonçaient comme une erreur l'extension des constatations faites sur l'état morbide à la découverte des lois psychologiques normales, car, disaient-ils, le morbide n'est pas en connexion nécessaire avec le normal; de plus, les expériences en matière pathologique ne comptent pas puisqu'elles ne peuvent réaliser cette condition indispensable que les sujets malades s'observent eux-mêmes avec un parfait discernement.

Mais la vérité, comme toujours, s'insère entre les extrêmes. La méthode pathologique est légitime pourvu qu'elle reste soucieuse et avertie de ses limites. Elle vient particulièrement en aide à la simple méthode expérimentale en ce qu'elle permet cette condition si urgente en toute science positive et à peu près irréalisable dans la psychologie normale : l'expérimentation. Ce n'est qu'en pathologie que l'on peut rencontrer l'isolement complet d'une fonction, soit que cette fonction disparaisse laissant subsister les autres fonctions en connexion avec elle, soit que, toutes les fonctions subsistant, il y ait rupture de leur lien fonctionnel. Ainsi se manifestent des faits ou des nexus qui échappent à l'observation normale.

Cependant il ne faudrait pas tomber dans le péril déjà signalé et croire qu'une loi vérifiée dans le domaine pathologique puisse légitimement se transposer telle quelle dans la psychologie normale. Que dire, par exemple, du psychologue fondant une théorie de la nature et de la genèse de la perception uniquement sur l'observation des hallucinations? « Son procédé, dit l'auteur, ne vaudrait pas mieux que celui du physiologiste qui, ayant observé le rein d'un néphrétique, affirmerait que l'albumine est un produit normal de sécrétion du rein. » La méthode pathologique ne saurait être qu'une méthode indirecte, procédant par analogie et encore ne devant user de celle-ci qu'avec délicatesse et précaution.

La valeur de la méthode pathologique ressort encore de ce fait que les cas morbides peuvent être non seulement une altération ou une abolition des fonctions et de leurs rapports, mais un grossissement des phénomènes qui se rencontrent dans la vie normale de l'esprit.

---

1. Agostino Gemelli. *Psicologia e patologia. Appunti su alcune questione de confine;* « Psiche », mai-juin 1912, pp. 153-180. — Ce même article a été reproduit dans *Rivista di Filosophia Neo-Scolastica*, sous le même titre, octobre 1912, pp. 537-563. — Il a été traduit en français dans la *Revue de Philosophie*, nov. 1912, pp. 544-563.

La méthode pathologique doit se garder de dépasser son champ d'investigation. Elle n'apporte par elle-même la solution d'aucun problème philosophique; cependant, comme la psychologie expérimentale, dont elle est d'ailleurs l'une des principales branches, elle fournit des résultats qui peuvent servir à illustrer la base inductive de la psychologie rationnelle.

Le Dr Erich Becher, dans son ouvrage *Gehirn und Seele*[1], s'applique à montrer l'insuffisance de la physiologie à rendre compte des phénomènes psychologiques : souvenir, image, idée, choix volontaire, etc. L'explication physiologique, on le sait, est fondée d'ordinaire sur cette hypothèse qu'il y a des centres nerveux et des régions corticales distinctes. Or, — sans parler des diverses hypothèses sur la fonction des neurones, théories successives s'éliminant l'une l'autre, — les localisations cérébrales, malgré les recherches anatomiques et histologiques les plus perfectionnées, restent incertaines et, en tout cas, n'ont point la portée explicative qu'on leur attribuait il y a quelques années. L'intégrité des diverses régions corticales est indispensable pour n'importe quelle opération psychique. Les centres sensoriels et les centres mnémoniques n'ont nul besoin d'être différents. L'explication physiologique de la mémoire et de l'évocation de l'image par le fait de « résidus » qui seraient localisés à l'intersection des fibrilles du réseau cortical est également insoutenable. L'existence même de ces « résidus » n'est pas établie; de plus, comment concevoir des résidus particuliers déterminément localisés quand il faut expliquer une *forme* imaginative très complexe et exigeant les données de plusieurs sens? La synthèse créatrice d'une forme ne dépasse-t-elle pas la simple réapparition des divers éléments qui la composent?

L'insuffisance de l'explication physiologique est encore plus manifeste au sujet de la pensée. Si l'image ne peut pas être expliquée par l'unique jeu du cerveau, *a fortiori* l'idée, le jugement, le raisonnement ne sauraient l'être, l'idée dépassant l'image et le jugement requérant autre chose qu'une simple association d'images. Le sentiment à son tour comprend des modifications corporelles mais ne s'y ramène pas tout entier. Le choix volontaire enfin dépasse le réflexe physiologique.

Il faut donc admettre une activité psychique irréductible à la seule activité biologique. Il y a une âme qui rend compte en dernière analyse des phénomènes psychologiques tels qu'ils se présentent à l'observation scientifique.

Il appartient à la philosophie de déterminer les rapports de l'âme et du corps. A l'hypothèse du parallélisme, l'auteur préfère celle de l'action réciproque. Il voit deux énergies de spécificité distincte appartenant à deux mondes et ayant leur causalité propre. L'énergie psychique pourrait croître ou décroître d'elle-même et se transmettre par voie de génération.

1. Dr Erich Becher. *Gehirn und Seele*. Winter. Heidelberg. 1911.

Il va de soi que cette hypothèse est philosophiquement inacceptable. Retenons surtout du savant ouvrage du Dr Becher cette constatation solidement établie de l'irréductibilité des phénomènes psychiques à la physiologie.

2. — PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE.

Il faut louer la *Revue de Philosophie* de l'heureuse initiative qu'elle a prise de publier, chaque année, réunies en un fascicule plus volumineux que d'habitude, des études sur une question philosophique déterminée. C'est ainsi qu'elle vient de faire paraître un ensemble d'articles sur *L' « expérience religieuse » dans le catholicisme*[1]. Encore, n'est-ce là qu'une première série, dont on nous annonce le prochain complément.

Cette première série comprend deux groupes d'articles, le premier donnant des *Documents* ou monographies sur certaines formes de la vie religieuse catholique, le second des *études synthétiques et théoriques*. Je m'attacherai plus particulièrement à l'analyse de cette dernière partie.

Sous ce titre : *Quelques réflexions sur la méthode en psychologie religieuse*[2], M. J. Pacheu expose que la psychologie religieuse, en tant que science des faits, doit avoir son autonomie et se constituer scientifiquement. « Le but précis de cette information scientifique est de considérer les faits psychologiques religieux comme des faits donnés dans la nature, en tant qu'ils sont susceptibles d'être observés comme d'autres faits dans la nature; de les analyser, de les décrire, de les critiquer, de les rattacher autant que possible aux faits déjà connus, de les interpréter au moins partiellement, et par des théories ou des hypothèses qui puissent rendre compte, au moins provisoirement, en nous aidant à mieux grouper et à classer les faits, de leur mécanisme psychologique. »

Pour mieux délimiter l'objet de cette psychologie religieuse, M. P. énumère trois modes possibles d'envisager les faits religieux : ils appellent une *critique littéraire*, une *critique scientifique* et une *critique interprétative*.

La critique littéraire, nommée aussi « recherche esthético-éthique » est l'introduction nécessaire à la critique scientifique; elle a pour but de fournir les expériences religieuses qui seront ultérieurement l'objet de l'analyse; telles les descriptions des états d'âme religieux qui se trouvent dans la littérature de tous les pays, et surtout dans les écrits des mystiques. M. P. réclame justement, pour cette étude littéraire qui prélude à la psychologie religieuse, l'esprit de finesse. « Combien de gens habiles en physiologie ou en mathématiques, dit-il, peuvent en être dénués... Ils abordent les textes ou les sujets avec des idées préconçues et des théories aux casiers tout prêts,

---

1. *Revue de philosophie*, septembre-octobre 1912.

2. Jules Pacheu. *Quelques réflexions sur la méthode en psychologie religieuse. Revue de Philosophie*, septembre-octobre 1912, pp. 371-391.

alors que la meilleure méthode est d'entrer dans les choses, de se laisser pénétrer par elles sans trop de préjugés méthodiques. »

Mais ce premier stade doit être suivi d'un second, plus strictement scientifique. C'est proprement le terrain de la psychologie religieuse dite scientifique, au sens moderne du mot. M. P. nous en a déjà indiqué le but. Voici les principales étapes qu'elle doit fournir : « Elle cherche la part des manifestations physiologiques dans les faits soumis à son examen, ou même pathologiques. Elle rapproche les événements intérieurs de cette vie religieuse ou mystique des autres faits, sentiments, cognitions, vie affective ou vie de représentations, avec ou sans images, qui lui sont connus par ailleurs. Elle tâche par ces rapprochements à les classer, à les diviser en éléments simplifiés, à expliquer plausiblement leur mécanisme psychologique. »

Au delà de cette recherche expérimentale, le fait religieux, le fait mystique très particulièrement, peut devenir l'objet d'une investigation proprement philosophique et théologique. « On peut, dit M. P., spéculer là comme partout ».

Mais pourrait-on objecter, en admettant que le fait religieux puisse, comme phénomène psychologique, devenir l'objet de l'observation scientifique, celle-ci ne le saisit que par son côté moindre, son envers, et non point ses traits originaux et caractéristiques. L'auteur n'ignore pas cette difficulté qu'a si bien mise en évidence le R. P. Maréchal dans une très suggestive étude, dont j'ai rendu compte dans mon précédent bulletin[1]. Si je ne me trompe, c'est à cet article que fait allusion cette note de M. P. « Est-ce que tout fait ne dépasse pas les prises purement « scientifiques? » Est-ce donc si particulier au fait religieux? Les difficultés sont peut-être aggravées, mais non purement nouvelles. »

M. P. concède d'ailleurs une singulière aggravation de difficultés quand il s'agit du phénomène religieux strictement mystique. L'état mystique pose des problèmes nouveaux : « Ses commencements, ses origines, sont plus en dehors de l'accoutumé et le contenu de son expérience plus original », par exemple le sentiment de présence de Dieu au centre de l'âme et la connaissance sans image. « Ces problèmes propres de la mystique, il n'est pas bien sûr qu'ils puissent être épuisés par la méthode psychologique, le contraire même paraît infiniment probable. »

L'auteur termine par de brefs aperçus portant 1° sur l'emploi auxiliaire bien qu'indispensable en psychologie religieuse des études *pathologiques* pour réduire à leur juste valeur les pseudo-mystiques, et revendiquer pour les vrais mystiques la noblesse d'un bel équilibre mental; 2° sur l'utilité de considérer aussi l'élément *sociologique*, car l'apport de la tradition, de l'hérédité, de l'imitation, de la coutume peut jouer un rôle plus ou moins grand dans la formation de la conscience religieuse; 3° sur l'importance de l'*histoire* du deve-

1. Cf. *Bulletin de Psychologie*, I. Psychologie religieuse. R. S. P. I. 1912, pp. 312-345.

loppement religieux, des expériences et de la mystique expérimentale; 4° enfin sur la *valeur apologétique* que peuvent prendre cette étude scientifique des phénomènes religieux.

M. G. Goyau, dans son article : *L'épanouissement social de l'amour de Dieu*[1], répond à cette objection qu'il formule lui-même en ces termes : « Le christianisme qui propose à l'âme pieuse, comme fin dernière, la poursuite de son salut, est-il quelque chose de plus qu'une doctrine d'égoïsme? Et ces chrétiens héroïques que l'Église qualifie de saints, que sont-ils en définitive, sinon de patients calculateurs qui achètent, par quelques mauvaises années terrestres, des jouissances d'élite, garanties comme éternelles? » Les saints deviennent ainsi des façons de Bouddhistes, indifférents à la commune humanité, perdus dans la contemplation de l'au-delà, y trouvant à l'avance, par une sorte d'auto-suggestion, certains délices fort peu désintéressées, de sorte qu'ils se contredisent quand, par hasard, dans un élan fort imprévu d'attachement aux créatures, ils gratifient d'un regard ému et d'un geste miséricordieux l'humanité souffrante.

M. G. met à néant cette objection en explorant la psychologie même des saints qui, soutenus et récompensés par des grâces spéciales, se sont longuement complus dans un solitaire tête-à-tête avec Dieu. Que la charité d'une sainte Catherine, d'une sainte Thérèse, d'un saint Vincent de Paul, etc. — et l'auteur cite abondamment leurs écrits —, ne ressemble donc guère à la compassion bouddhiste qui n'est que la douleur métaphysique de l'existence en soi, et non pas de la misère effective, concrète, palpable, qui pèse sur un certain nombre d'hommes. En aimant ses frères, le chrétien se tient dans la logique forcée de son amour pour Dieu; car, aimant Dieu, comment n'aimerait-il pas ceux que Lui-même enveloppe de sa charité? Non seulement le chrétien d'ici-bas, mais l'élu vivant au ciel s'associe à cet amour : « Tant qu'il y aura une terre, tant qu'il y aura un purgatoire, il cherchera du regard les hommes, et les aimera, et les servira, du genre de service que peut rendre, aux Églises militante et souffrante, l'Église triomphante... L'active pitié des saints envisagée sous toutes ses formes, pitié priante, pitié charitable, pitié justicière, apparaît ainsi comme le prolongement de cet immense amour pour les hommes, qui résume l'histoire personnelle de notre Dieu, si tant est que ce mot d'histoire, fragile notion de ce qui est éphémère, puisse s'appliquer à l'Éternel. »

Avec sa haute compétence en psychologie religieuse, le R. P. Maréchal étudie les *Traits distinctifs de la mystique chrétienne*[2].

Comment caractériser la mystique chrétienne? Il ne s'agit pas

1. G. Goyau. *L'épanouissement social de l'amour de Dieu*, *Revue de Philosophie*, septembre-octobre 1912, pp. 392-415.

2. Joseph Maréchal, S. J. *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne. Revue de Philosophie*, septembre-octobre 1912, pp. 416-488.

d'en déterminer les caractères profonds, « l'essence », la réalité ontologique. L'auteur cependant ne croit pas facile de dégager, dans l'état mystique, les caractères simplement descriptifs, la « phénoménologie ». Ceux qui se rappellent l'étude du même auteur à laquelle je faisais allusion tout à l'heure, comprendront aisément cet avertissement du présent article : « Nous saurons nous souvenir, au moment voulu, que nous devons être philosophe ou théologien; mais, dans l'intervalle, puisque beaucoup de lecteurs, on ne sait trop pourquoi, éprouvent, dans la question présente, moins de défiance du psychologue que du métaphysicien, nous allons nous faire, autant que possible, un front d'empiriste et une âme de clinicien : ce ne sera pas purement notre faute si ce rôle se montre malaisé à soutenir. »

Dans la première partie de son étude, le P. M. se propose d'établir la phénoménologie générale de la vie mystique. Dans la deuxième il envisage particulièrement le problème de l'extase.

Il est intéressant de noter le point de vue méthodologique de l'auteur : Entre les modes fondamentaux de l'activité psychologique humaine et les diverses réalisations mystiques, il existe des analogies de forme et des communautés de mécanisme; la tâche du théoricien du mysticisme sera donc de dégager la continuité profonde des états mystiques avec les modes fondamentaux, les formes générales de la psychologie humaine.

Le caractère formel de l'activité psychologique de l'homme réside dans son unité, unité organique d'abord, puis unité de la sensibilité, enfin unité supérieure de l'esprit par son objet : l'Être. Aboutir à une intuition de l'Être, Unité idéale, voilà ce qui commande toute la perspective de la psychologie humaine. Notons en passant que l'auteur définissant l'objet de l'intelligence : l'Être, ne distingue pas suffisamment entre l'objet de l'intelligence *en soi* et l'objet de l'intelligence *humaine;* car il y a vraiment différence au point de vue psychologique entre connaître l'être créé par abstraction des choses sensibles et avoir une intuition de l'Être. Substituer ainsi subrepticement l'objet de l'intelligence en soi à celui de l'intelligence telle qu'elle s'exerce chez les humains n'est-ce pas d'avance amortir la difficulté que présente l'explication de la connaissance mystique dont le mécanisme, même surélevé surnaturellement, ne semble pas pouvoir dépasser celui d'une connaissance à mode humain. N'est-ce pas la difficulté principale — bien connue depuis longtemps des théologiens — de concilier l'affirmation des mystiques parlant d'une intuition de l'Être divin, avec l'impossibilité à une intelligence humaine, *in via*, de voir Dieu?

L'unité formelle de la vie psychologique étant rappelée, le P. M. s'applique à montrer ce que devient l'activité psychologique quand elle s'exerce sur un objet religieux. A travers les successives étapes de la vie spirituelle, nous voyons apparaître un effort d'unification interne jusqu'à sa plus parfaite expression : l'extase ou l'intuition mystique supérieure.

Une modeste étape de début dans la voie de l'union mystique est

la dévotion intérieure soutenue par le rite ou par la prière vocale : les pratiques extérieures ont pour fonction expresse de créer une disposition somatique qui favorise les actes de cette vie supérieure. L'exercice habituel de la prière intime et personnelle devient, à son tour, un des moyens les plus puissants d'unification psychologique. Et cet effort d'unification se continue progressivement par la restauration et le maintien de la pureté morale; par l'ascèse qui disciplinant la sensibilité et réglant les automatismes favorise l'édification de l'esprit; par les crises intimes elles-mêmes dont l'ascète sort avec une volonté plus trempée et plus indépendante des contingences qui influencent la vie psychologique inférieure; enfin par le détachement du moi orgueilleux et vaniteux, car, alors, l'homme ne peut plus se complaire en lui-même puisque le centre de gravitation de sa vie religieuse est situé, par delà l'intime de l'âme, en Dieu.

L'auteur passe ensuite à l'étude d'une forme de la vie spirituelle qui trouve son épanouissement dans les états proprement mystiques: la contemplation. Celle-ci, dans l'acception commune, n'est pas l'intuition, puisqu'elle s'applique aussi à une activité intellectuelle ou imaginative. Cependant, conformément à la position prise sur la définition de la forme parfaite de l'intelligence, le P. M. dit que « peut-être bien la caractéristique de la contemplation serait une orientation profonde de l'être humain dans une intuition ou vers une intuition ».

Quoi qu'il en soit, il existe diverses espèces de contemplations. D'abord une sorte de contemplation sensible : la nature pour certains mystiques présente des symboles où ils lisent avec lucidité les magnificences du Créateur. Puis vient la contemplation imaginative : elle consiste, chez les chrétiens, dans la considération sympathique et vécue des mystères de la vie et de la mort du Christ. A cet ordre se rattachent les visions de la sensibilité. Mais il existe une contemplation plus haute « qui n'est point aiguillée vers un produit, fût-il très noble de la sensibilité, mais qui rejoint davantage la tendance foncière, intelligente et amoureuse, de l'esprit vers Dieu ». Encore faut-il prendre garde ici de ne se point laisser leurrer par des similitudes partielles; car si le mouvement interne de la contemplation intellectuelle tend vers l'unité propre à l'esprit et par suite à la simplification de son contenu, il faut comprendre celle-ci comme une simplification enrichissante. La simplification de l'esprit par appauvrissement se rencontre dans les cliniques de maladies mentales, dans les extravagances du « Yogin » dont le procédé semble de nature à effacer méthodiquement la diversité des pensées et non pas à les saisir fortement dans une unité supérieure. Cette simplification enrichissante, nous la rencontrons déjà dans l'ordre profane, dans certaines idées qui rassemblent une somme énorme d'impressions accumulées et de représentations naissantes, par exemple l'idée du beau chez l'artiste, l'idée du bien moral chez le vertueux. Elle nous rapproche davantage de la contemplation du mystique pour lequel « Dieu est devenu la clef de voûte de son

« moi », le point de vue de toutes ses démarches, le symbole prégnant, la force assimilatrice de toutes ses expériences, l'idéal de tous ses rêves, le centre de toutes ses affections, le principe dominateur de toute son action, bref, le nœud d'équilibre et l'impulsion vitale de tout son être psychologique ».

Est-ce là l'extase? Non, cette contemplation n'est pas encore l'union pleine des mystiques chrétiens. Qu'y manque-t-il? Seraient-ce certains phénomènes somatiques que des psychiâtres peu clairvoyants s'obstinent à donner comme l'essentiel des états mystiques : lévitation, catalepsie, suspension des sens, visions sensibles? Non, encore. Ces concomitants physiologiques n'ont qu'une différence accidentelle avec les phénomènes d'aliénation des sens que l'on rencontre déjà dans la psychophysiologie ordinaire — par exemple dans le fait de l'attention vive. « L'extase physique est une adaptation défaillante de nos mécanismes somatiques à la surtension centrale excessive de la haute contemplation intellectuelle ». Au reste, ces modifications somatiques n'ont qu'un rapport accidentel et variable avec les états d'oraison.

Comment donc se différencie de toute autre la contemplation mystique proprement dite? Cette simplification du « moi » par concentration sous une unité transcendante semble devoir se caractériser par ces notes négatives : 1° abandon total du « discours » et de la conception fragmentaire par « composition et division »; 2° refoulement à l'état de virtualités subconscientes de tout ce qui est « imagerie » mentale ou représentation d'origine sensible et, du coup, abandon total de la forme spatiale d'intuition; 3° abandon même de toute conscience du dualisme fondamental du moi et du non-moi. L'auteur montre la réalisation, totale ou partielle, de ces notes négatives dans des états que l'on s'accorde à considérer comme le sommet de la contemplation mystique : dans le néoplatonisme, le mysticisme indou, musulman, profane, chrétien, médiéval, chrétien de la Renaissance.

Mais alors un problème psychologique très délicat se pose : « Après l'abolition de l'image, du concept et du moi conscient que subsiste-t-il de la vie intellectuelle? La multiplicité aura disparu, sans doute, mais au bénéfice de quelle unité? »

C'est là le vrai *problème de l'extase mystique*. On en a donné trois espèces de solutions.

La *première solution* « atténue les caractères négatifs de la haute contemplation, jusqu'à la ramener à une opération psychologique absolument semblable, sauf l'intensité, à la contemplation ordinaire ». L'absence de conscience réflexive et même l'abandon momentané du mode discursif de connaître peuvent normalement se trouver dans la psychologie ordinaire, par exemple dans un état particulièrement intense d'attention ou dans la contemplation esthétique. Quant à ce caractère négatif : l'intellection vide de tout contenu sensible et spatialisé, il est plus difficile de l'accorder avec la manière habituelle de l'intelligence. Mais le mystique ne se fait-il pas illusion sur ce caractère inquantitatif et amorphe de son intuition, ne

remarquant plus, dans le transport de son amour, l'imagerie d'ailleurs indigente qui accompagne sa contemplation. Le P. M. admettrait difficilement cette première solution qui ne cadre pas avec les affirmations concordantes des mystiques, le contenu explicite de l'extase semblant bien dépourvu de toute multiplicité quantitative et conceptuelle.

Une *deuxième solution* expliquerait les caractères plus haut signalés de l'extase en faisant de celle-ci un état d'inconscience totale, une sorte de syncope mentale. Mais les documents mystiques ne nous révèlent qu'une inconscience consécutive, une amnésie, relativement à leurs moments de haute extase; le caractère positif de leur intuition est partout affirmé par eux comme une expérience vécue.

Aussi une *troisième solution* entend-elle conserver ce caractère positif de l'extase. Les aspects négatifs : effacement du moi empirique, abandon de l'imagerie et de la spatialité, cessation de la pensée conceptuelle, correspondraient à une intensification ou même à une forme plus haute de l'activité intellectuelle. Mais alors il faut admettre, dit l'auteur, que « l'intelligence humaine peut arriver, dans certaines conditions, *à une intuition qui lui soit propre*, en d'autres termes que l'intelligence, au lieu de construire analogiquement et approximativement son objet en matériaux empruntés à la sensibilité, puisse quelquefois atteindre cet objet dans une *assimilation immédiate* ».

Cette dernière solution est celle qu'adopte le P. M. Se plaçant au point de vue théologique et après avoir rappelé le rôle et la finalité de la grâce surnaturelle, il pense devoir admettre une séparation entre les états mystiques supérieurs et un simple accroissement de la puissance psychologique normale et même une intensification des vertus surnaturelles infuses. Un élément nouveau intervient : « la présentation active, non symbolique, de Dieu à l'âme, avec son corrélatif psychologique : *l'intuition immédiate de Dieu* par l'âme ». « Cette interprétation littérale des textes, conclut l'auteur, fournit une démarcation nette — la seule possible selon nous — entre les états proprement mystiques et la contemplation ordinaire. L'hypothèse ne paraît pas d'ailleurs exorbitante au point de vue de la dogmatique catholique, puisque la vie de la grâce, dont vit le mystique, est une préparation efficace et un titre à la vision de Dieu; pourquoi Dieu n'anticiperait-il point parfois sur l'autre vie, quand le sujet se montre physiquement et moralement susceptible de cette anticipation? Au point de vue même de la psychologie, l'hypothèse ne paraît pas non plus tellement étrange; nous avons vu comment l'intuition de l'Être-idéal implicite et régulateur latent de toutes les démarches de l'esprit — est pour ainsi dire le centre de perspective de la psychologie humaine. »

Je crois bien que de nombreux théologiens seraient récalcitrants à cette trop facile explication. Ils continueraient à penser que les dons infus spéculatifs activés par une charité particulièrement intense suffisent à rendre compte de l'extase mystique, sans aboutir à une vision béatifique anticipée et surtout — selon la réserve faite antérieurement — sans donner à l'intelligence humaine, même

surélevée par grâce, une puissance d'intuition de l'Être qui semble bien dépasser la mesure dont elle est capable, ici-bas [1].

Sous ce titre : *Névrose et mysticisme : sainte Thérèse relève-t-elle de la pathologie?* [2], M. A. Huc examine le cas expérimental du mysticisme de sainte Thérèse pour le défendre de toute interprétation pathologique. Il analyse d'abord tous les symptômes nosologiques des espèces de névroses et considère leur influence sur les diverses facultés de l'âme. Ce terme de comparaison établi, il en vient au cas de sainte Thérèse, rappelle les théories explicatives mises en avant, montre les modifications imposées à la sensibilité, chez la sainte, par la pratique de l'ascétisme et conclut que ces modifications ne sont point un effet de la névrose, car, loin d'aboutir à une désagrégation, elles s'accompagnent d'une harmonieuse systématisation des forces psychiques : sainte Thérèse a joui d'une intelligence parfaitement organisée, d'une personnalité consciente toujours identique à elle-même et d'une volonté positivement autonome.

3. — ÉMOTIONS ET SENTIMENTS.

L'émotion est-elle une fonction spécifique et originale de la conscience ou seulement une forme dérivée qui ne s'explique point par elle-même, un mode d'une réalité qui, elle, est vraiment indépendante, intelligence ou volonté? De plus, quelle est la nature des rapports que l'émotion soutient avec l'intelligence? Enfin, quel est le rôle de l'organisme dans l'émotion? Telles sont les questions auxquelles M. Peillaube dans son article : *Théorie des émotions* [3], entreprend de répondre.

M. P. expose succinctement, pour les critiquer, les théories récentes sur la nature de l'émotion.

Tout d'abord la *thèse physiologique* (Lange, James, Sergi, Sollier, d'Allones) qui, malgré des divergences accidentelles sur la nature de l'état physiologique ou des sensations organiques concomitantes, met le constitutif essentiel de l'émotion dans la conscience, ou perception des modifications organiques. L'auteur fait justement remarquer que si l'on part de l'analyse du contenu de l'émotion pour en

---

1. Le même fascicule de la *Revue de Philosophie* contient encore un article du R. P. Pinard, S. J. : *L'expérience, la raison, les données extérieures dans le catholicisme*, dont rendra compte le prochain *Bulletin d'Apologétique* ; enfin une série d'articles documentaires ou monographies psychologiques de quelques principales formes de la vie religieuse : R. P. Dom Quentin, *La vie religieuse de l'ancienne abbaye de Bénédictins* ; R. P. Ubald d'Alençon, *L'âme franciscaine* ; R. P. H. A. Montagne, *Les Frères-Prêcheurs* ; R. P. Marie-Joseph de Sainte-Cœur, *Sainte Thérèse et le Carmel*.

2. A. Huc, *Névrose et mysticisme. Sainte Thérèse relève-t-elle de la pathologie?* *Revue de Philosophie*, juillet 1912, pp. 5-32 et août 1912, pp. 128-151.

3. E. Peillaube, *Théorie des émotions*. *Revue de Philosophie*, août 1912, pp. 155-178.

déterminer la nature — selon la méthode reconnue comme seule valable par les partisans de la thèse physiologique — il faut reconnaître que nous ne constatons pas seulement, dans l'émotion, des modifications ou troubles physiologiques, mais, avec plus de prépondérance encore, une agitation et une altération mentales : modifications de l'intelligence, de la mémoire, de l'association des idées, de l'imagination, de l'attention, du caractère et de la volonté. Il y a donc dans l'émotion autre chose que le contre-coup de quelques troubles périphériques. D'autre part, il y a des émotions qui n'agitent ni muscles, ni viscères, et qui rendent le calme, la force et la certitude à des individus naturellement inquiets.

D'ailleurs, analyser le contenu de la conscience émotive n'aboutit point à établir la théorie physiologique. L'affirmation caractéristique de celle-ci, savoir : l'état intellectuel produit directement l'état physiologique, n'est pas justifié davantage. Pourquoi telle perception provoque-t-elle telle réaction vaso-motrice de préférence à telle autre? Pourquoi la même perception engendre-t-elle des troubles vasculaires à tel moment et non pas à tel autre, chez tel individu et non pas chez tel autre? Par quel mécanisme enfin s'opère le passage immédiat de la perception au changement circulatoire? En vain, Lange essaie-t-il de substituer à la perception une cellule corticale et à l'émotion un centre vaso-moteur, recherchant comment une cellule corticale qui n'est pas d'abord en relation avec le centre moteur parvient à se mettre en relation avec lui. En vain, James tente-t-il de faire intervenir les « principes ordinaires de l'expression ». Mais, dit excellemment M. P., « les lois de l'expression sont ici insuffisantes; elles n'expliquent pas pourquoi telle connaissance provoque à tel moment tel état organique, ni pourquoi à un autre moment cette même connaissance provoque un état organique contraire et quelquefois ne provoque rien du tout. Si, par elle-même, une connaissance déterminée engendrait une certaine expression, elle devrait l'engendrer toujours : ce qui n'est pas. »

Faut-il donc admettre la théorie opposée, « la thèse intellectualiste » de l'émotion, pour laquelle le sentiment est la perception immédiate de l'arrêt ou de l'accélération entre les représentations actuellement présentes dans la conscience? Non; car si la vie affective se développe en fonction de la vie intellectuelle, il reste que la connaissance n'est pas affective par elle-même. « Il y a des connaissances qui restent de pures connaissances sans tonalité affective; de plus, quand la connaissance s'accompagne d'émotion, la plupart du temps l'émotion est sans proportion avec la connaissance et la submerge totalement. Enfin, un même état intellectuel qui s'accompagne d'émotion chez un individu ne s'en accompagne pas chez un autre ou s'accompagne d'une émotion contraire. »

A la théorie physiologique et à la théorie intellectualiste, M. P. oppose la théorie traditionnelle de l'émotion, événement psychologique spécifique, acte de l'appétit. Je ne suivrai pas les développements de l'auteur sur ces notions fort connues mais très bien mises en valeur. Je signale pourtant la distinction très précise éta-

blie entre l'appétit naturel propre à tout être et l'appétit de connaissance, celui qui, proprement psychologique, engendre par ses réactions les états affectifs. Je n'ai pas besoin de dire que M. P. distingue, parmi ceux-ci, les émotions organiques liées à la connaissance sensible et actes de l'appétit sensible, puis les émotions spirituelles liées à la connaissance intellectuelle et actes de l'appétit rationnel ou volonté. Quant aux réactions organiques elles sont essentiellement composantes de l'émotion sensible; elles peuvent accompagner l'émotion spirituelle pour autant que celle-ci parvenue à une certaine intensité peut déclancher l'émotion sensible.

M. Bourdeau, dans son ouvrage : *La philosophie affective*[1], expose les tendances actuelles de la spéculation philosophique et montre qu'elles s'orientent non plus au rationalisme ni à l'intellectualisme, mais à une philosophie du mouvement et du sentiment. Il le fait en une suite de chapitres sans lien logique, d'inégale valeur et qui semblent avoir été réunis après avoir paru séparément dans quelque revue de vulgarisation philosophique. Car il ne s'agit ici que d'un exposé clair, exact, dépouillé de tout appareil scientifique ou technique, des principales idées courantes chez les psychologues modernes. Je signale comme plus développées les études sur le pragmatisme de James, la psychologie anti-intellectualiste de Ribot, la philosophie des idées-forces de Fouillée. Il est inutile d'y insister puisqu'il s'agit d'une description objective de théories connues.

Je m'arrêterais plus volontiers au chapitre plus original consacré au langage affectif et où sont relevées les principales idées des ouvrages de M. Ch. Bally : *Précis de stylistique* et *Traité de stylistique*.

A n'étudier que la langue littéraire on croirait que le langage ne fait qu'exprimer des idées. Mais le langage parlé est avant tout pragmatique et affectif. « Il est un mouvement de notre sensibilité, de notre nature, une expression de nos désirs qui s'adresse à nos semblables, afin d'agir sur eux et de les incliner à nos fins. » Le langage de l'enfant est tout entier affectif et subjectif; il exprime des émotions de la sensibilité : joie ou douleur. Ce n'est que plus tard qu'il arrive à se dépouiller de son élément personnel. L'homme moyen, non instruit, encore qu'il soit capable de formuler des idées et des jugements purs, « n'a pas le temps de décrasser sa parole de l'élément subjectif ». Il en résulte que, « la plupart du temps, nous énonçons moins des idées et des jugements sur les choses, que l'impression des choses sur nous ». Cependant, notre pensée oscille entre la perception et l'émotion, nous observons objectivement mais nous sentons subjectivement. Tantôt la dominante est intellectuelle, tantôt elle est affective. Exemple : dire « la Grèce antique » c'est donner une définition technique; mais dire : « l'antique Grèce » c'est sous-entendre une nuance affective. Le langage affectif fuit les abstractions et se complait aux images. Au lieu d'« irriter », il dira « échauffer les oreilles, avoir la tête près du bonnet ». Un autre

[1] L. J. Bourdeau, *La philosophie affective*. Paris, Alcan, 1912. In-12, 181 pages.

caractère du langage affectif, c'est l'exclamation, la déclamation. Il emploie aisément les inversions et modifie la syntaxe : « Il est d'un bon, ce Paul. » Il abuse de l'exagération portant toujours l'expression à ses extrêmes limites, jusqu'à l'absurde, dans les plus petites choses : « On étouffe ici. On n'y voit goutte. Je veux être pendu si j'y comprends quelque chose. » Si l'on a causé un tort insignifiant, cela devient une « crasse », une « canaillerie ».

Comme je l'ai dit plus haut, M. Bourdeau se contente d'exposer les idées des représentants de la philosophie affective. Il les souligne parfois, rarement, de son appréciation personnelle. Celle-ci n'est pas toujours heureuse. Exemples : « Descartes n'eût pas été grand philosophe s'il n'avait débité de grandes absurdités » (p. 13). « La philosophie de Descartes est aussi pleine de conjectures que celle d'Aristote dont il nous délivre » *(ibid.)*. La phobie de la scolastique et du moyen âge est particulièrement accentuée chez cet écrivain qui célèbre la délivrance par Descartes de ces « décombres » et de « ce long rêve fantastique ».

Se servant de l'introspection psychologique, M. A. Cartault, dans son ouvrage : *Les sentiments généreux*[1], étudie les instincts qui constituent la partie la plus noble de l'âme, la plus vraiment humaine, et qui l'élèvent au-dessus de l'animalité.

Par sentiments généreux, il entend tous ceux qui n'ont pas un but égoïste et qui ne tendent pas directement à notre conservation et à notre avantage personnel. Il fait valoir tout d'abord la difficulté pour l'homme de sortir de son *moi*, de se faire *autre*. Mais d'autre part, il faut convenir de l'impossibilité de réaliser en soi l'égoïsme intégral : « Nourrir cette idée fixe, que l'existence est notre seul bien ou tout au moins la condition fondamentale de tous les autres, consacrer exclusivement son activité à la défense de tous les risques de destruction, ne commettre jamais la plus légère imprudence, n'avoir en vue que son avantage, ses aises, son plaisir, éteindre en soi toute sympathie pour l'humanité, rester sourd à ses prières, indifférent à ses besoins, ne pas accomplir un acte, faire un geste, dire une parole, qui ne dût profiter, s'assigner pour but en toute circonstance, sans y manquer une fois, de vivre uniquement pour soi-même, transformer sa nature en étouffant tout ce qui fait sa noblesse; jamais de laisser-aller, d'abandon; aucune quiétude Une somme si prodigieuse d'effort, une telle tension rigoureusement maintenue rendrait la vie intolérable... On aurait la nausée de sa dépravation » (p. 8). Et puis il y a les autres, la vie nécessaire de relation avec les semblables. L'égoïsme ne peut être absolu.

Les sentiments généreux peuvent être répartis en trois catégories : 1° ceux qui dérivent de la sympathie pour nos semblables et qui ont pour objet immédiat, non point notre utilité, mais la leur, et qui, en fin de compte, sont la conséquence de l'amour qu'ils nous inspirent : bienveillance, serviabilité, bonté, dévouement qui peut aller

1. A. Cartault, *Les sentiments généreux*. Paris, Alcan, 1912. In-8° de 314 pages.

jusqu'au sacrifice et à l'immolation; 2° ceux qui sont une exaltation de l'énergie virile en face du danger : courage et héroïsme; 3° ceux enfin qui nous enflamment pour un idéal : émotion esthétique, admiration, enthousiasme, ardeur créatrice.

L'auteur constate d'abord l'existence des sentiments généreux en tant que poussées impulsives qui s'éveillent et fonctionnent spontanément : il les définit, les analyse et en donne de très nombreux exemples. Il montre ensuite comment l'intelligence et la réflexion en prennent possession, leur donnent conscience de ce qu'ils valent, leur révèlent leur légitimité, les cultivent, les éduquent, les éclairent, les dirigent et les modèrent.

Enfin, il était logique de montrer les rapports des sentiments généreux avec la moralité qui seule peut leur donner leur entière justification. Malheureusement, les idées de M. B. sur le bien, l'obligation, la sanction, le droit altruiste sont extrêmement flottantes et, qui plus est, sujettes à caution. « La seule chose qui soit fixe, c'est l'évidence qu'il y a un bien; la morale théorique se modifie suivant une définition, de plus en plus exacte et très éloignée d'être adéquate, de ce qui est bien. Ce qui est considéré comme bien varie suivant les temps, les pays, les circonstances et même les personnes... » (p. 252). « L'obligation est l'adhésion au bien d'abord de notre raison réfléchie, ensuite de notre volonté libre, adhésion que, dans les deux cas, nous ne pouvons refuser que sous peine d'absurdité. Quand nous avons agi contrairement au bien, nous sommes exposés au remords; le remords est d'abord la reconnaissance d'une erreur commise et la vue nette que nous avons été absurdes; mais ce n'est pas tout; cette erreur n'est pas simplement une erreur intellectuelle, qui disparaît devant une conception plus exacte; elle a eu sur notre conduite une influence plus ou moins considérable suivant les cas; d'où le regret de nous être conduits comme des êtres illogiques, dénués de raison; en outre, l'erreur a eu des conséquences pratiques, elle a fait tort à nos semblables. Ce dommage il nous faut le réparer dans la mesure du possible pour retrouver la ligne normale tracée par la raison » (p. 256). Cette conception vague du fondement de la morale et de son obligation conduit à cette conclusion surprenante : la morale peut sans doute transformer en vertus certains sentiments généreux; mais la générosité dépasse la moralité et peut parfois s'opposer à elle.

Cela mis à part, cet ouvrage contient une description intéressante des principales manifestations des sentiments généreux. Il sera lu avec profit par les éducateurs aussi bien que par les psychologues.

4. — PSYCHOLOGIE DE LA VOLONTÉ.

Les problèmes de la psychologie de la volonté sont des plus ardus, et il est frappant de constater quelles divergences fondamentales séparent les divers auteurs non seulement dans leurs théories de la volonté mais encore dans la façon dont ils décrivent les processus volontaires observables. La psychologie expérimentale s'est

emparée du problème, et il convient de signaler les remarquables travaux poursuivis au laboratoire de Psychologie de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, et en particulier une *Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats*[1] de MM. Michotte et Prüm.

Après avoir exposé les résultats des travaux antérieurs, ils décrivent et justifient leur méthode. Deux problèmes concentrent particulièrement leur attention : celui de la détermination volontaire et celui de la motivation volontaire. Je ne puis suivre le détail de ces expériences, mais seulement butiner dans l'ensemble des résultats qui s'en dégagent ceux qui me paraissent les plus typiques.

Parmi les actes volontaires, la distinction la plus caractéristique est celle qui sépare la décision du consentement ou de l'adhésion. Ces phénomènes peuvent, de plus, présenter divers aspects. La décision peut être « froide », « vive » ou « active », différences qui sont très accusées chez les sujets non exercés, mais qui, avec un peu d'habitude de l'introspection, semblent de peu d'importance au point de vue du caractère volontaire.

Au moment où se produit le choix, on constate toujours la présence de phénomènes extrêmement complexes, intimement liés à ceux du stade intermédiaire et en continuité avec eux.

La conscience de l'activité du moi ou de l'action personnelle est la caractéristique qui différencie l'action volontaire de toute autre. D'autres phénomènes peuvent l'accompagner : sensations musculaires, pensées, affectivités, mais sans la remplacer; ils peuvent aussi faire défaut sans altérer le caractère volontaire. Les décisions non volontaires, automatiques se révèlent à cette absence de conscience de l'action personnelle bien qu'elles puissent s'accompagner d'autres éléments déjà reconnus dans les décisions volontaires.

Mais le motif précède le choix, et nos auteurs étudient, à l'aide de nombreuses expériences, la phase de motivation. Ici encore, je choisis, un peu au hasard, quelques-unes de leurs conclusions.

Lorsque deux alternatives sont en présence, et que le sujet doit choisir entre les deux, celle qui a la plus grande valeur, et notamment la plus grande valeur spontanée, a une tendance à être examinée en premier lieu.

La détermination de prendre une décision « pour des motifs sérieux » provoque d'ordinaire l'apparition de motifs extrinsèques, chaque fois que les motifs intrinsèques sont insuffisants et notamment lorsqu'il y a entre eux équivalence des valeurs.

Un seul et même motif (raison d'agir) peut apparaître à la conscience sous les formes les plus variées : jugements de valeur immédiats ou de valeur reportée (à divers degrés), phénomènes affectifs. Ces différentes formes constituent une série évolutive qui se développe lorsque le même motif réapparaît un certain nombre de fois. Dans certaines séries évolutives, un motif, purement intellectuel dans

1. A. Michotte et E. Prüm. *Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats. Archives de Psychologie*, décembre 1910, pp. 113-320.

sa forme, au début, peut évoluer vers une forme affective, en passant par toute une échelle de degrés intermédiaires, comprenant différentes espèces de jugements de valeurs. La valeur est d'ailleurs essentiellement relative.

Le pourcentage des choix des alternatives en présence peut se trouver en opposition avec la valeur moyenne qui revient aux alternatives comme telles; les choix sont, en effet, influencés uniquement par les valeurs qui ont été conscientes dans chaque cas particulier, et la prise de conscience des valeurs est amenée par des facteurs étrangers à la valeur; il en résulte que la valeur d'une alternative ne peut être appréciée que par l'étude des motifs qui s'y attachent, et nullement par le nombre de cas où elle a été choisie. Cette divergence entre la valeur et le pourcentage des choix est particulièrement favorisée dans les choix hâtifs, parce que, là, les facteurs étrangers qui règlent la présence des valeurs ont une importance prédominante. Dans certains cas, le seul fait d'être la première alternative envisagée a déjà une répercussion sur le nombre de chances que cette alternative a d'être choisie.

Les recherches expérimentales de MM. Michotte et Prüm portent sur le choix volontaire. Celles entreprises par M. Boyd Barrett, sous la direction de M. Michotte et publiées en un fascicule : *Motive and Motivation*[1], portent non seulement sur le choix mais sur la décision effective ou l'acte. Comme la précédente, elle est très riche en aperçus intéressants. Dans un chapitre des *Annales de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*[2], M. Michotte passe en revue et apprécie les expériences instituées par M. Barrett, et indique les perfectionnements à apporter aux méthodes expérimentales relatives à la psychologie de la volonté. Je ne puis entrer dans le détail de ces minutieuses observations. Mais il est opportun de louer hautement ces patients chercheurs dont les travaux font si grand honneur à l'Institut supérieur de philosophie de Louvain[3].

Ce n'est plus la phénoménologie expérimentale de la volonté que nous trouvons dans l'ouvrage de M. Wincenty Lutoslawski : *Volonté et liberté*[4], mais la métaphysique de la volonté. Cette étude qui révèle un penseur profond et original a un but pratique : « provoquer chez les hommes un effort actif de leur volonté, par lequel chacun

1. Boyd Barret, *Motive and Motivation-Tracks*. Longmans. London, New-York, 1911.

2. A. Michotte. *Note à propos de contributions recentes à la Psychologie de la volonté. Annales de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, 1912, Louvain; Paris, Alcan; pp. 665-705.

3. Voir également dans les *Annales de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, 1912, deux autres monographies de psychologie expérimentale : A. Michotte et C. Ransy : *Contribution à l'étude de la mémoire latente*, pp. 1-96. A. Michotte : *Nouvelles recherches sur la simultanéité apparente d'impressions disparates périodiques* (Expériences de complication), pp. 170-568.

4. Wincenty Lutoslawski. *Volonté et liberté*. Paris, Alcan, 1913. In-8°, XI-352 pages.

pourra contribuer à transformer avantageusement la vie contemporaine en éliminant les causes des conflits qui actuellement épuisent les meilleures forces de l'humanité. » L'auteur est Polonais, ardemment patriote, et nous initie au mouvement spiritualiste qui se marque à l'heure actuelle dans la pensée slave, depuis surtout les écrits de Cieszkowski dont M. L. a pu utiliser dans son propre ouvrage des aperçus extraits de manuscrits inédits; et en particulier il nous éclaire sur ce renouveau de vie chrétienne qui s'accentue dans une partie de la jeunesse polonaise et dont il faut louer la droiture d'intention sans toutefois se porter garant, au point de vue de l'orthodoxie, de toutes les tendances pratiques qu'elle manifeste, celles-ci semblant déduites avec trop d'optimisme et de rigidité de théories spéculatives idéalistes, sans adaptation aux conditions concrètes de la vie morale et à la trop réelle existence des embûches passionnelles qui ne peuvent manquer de faire échec au meilleur vouloir.

L'auteur débute par un aperçu synthétique du rôle de la volonté dans l'histoire de la pensée humaine et dans l'évolution des institutions politiques. Puis il combat certaines doctrines, en honneur dans la psychologie contemporaine, et qui sont incompatibles avec le développement conscient de la volonté. Le *parallélisme* tout d'abord, selon lequel, à chaque mouvement de l'âme, correspondrait nécessairement un mouvement matériel à l'intérieur de l'organisme. « Tant qu'on s'imagine que la vie consciente n'est qu'un aspect intérieur des fonctions cérébrales, on ne peut arriver à rendre la volonté maîtresse de l'organisme auquel elle est liée; car elle ne sera vraiment libre et autonome que si elle a conscience d'être l'attribut d'un être immatériel, distinct de l'organisme, qu'il a du reste édifié lui-même et auquel il est temporairement uni. » Il faut pareillement se défaire, si l'on veut arriver à cette sorte d'autocréation de la volonté, de cette inexplicable théorie de l'inconscient en faveur dans la psychologie actuelle, cet inconscient devenant trop aisément l'excuse de l'inertie de notre volonté. Enfin il faut accentuer la séparation de l'âme et du corps, si nous devons agir avec la persuasion du plein domaine de celle-ci sur celle-là. L'auteur met en relief la séparation des phénomènes psychiques ou psychèmes des phénomènes organiques, l'irréductibilité de l'âme au corps; mais on peut se demander s'il ne tombe pas dans un spiritualisme exagéré, en lisant des affirmations comme celles-ci : « Il ne suffit pas de distinguer l'âme et le corps de façon quelconque. Il faut cesser de placer l'âme soit dans le corps, soit partout ailleurs dans l'espace. Je ne me connais pas comme une substance étendue, et mes sentiments, mes idées, mes volitions ne sont nulle part. Je ne suis pas une apparence, comme les corps dans l'espace; je suis une réalité, comme les noumènes qui causent les apparences du monde matériel. Mon corps est comme tout autre corps une apparence, ou, comme dirait Bergson, une image. Mais cette image est le symbole d'une réalité; et la seule réalité que je connaisse directement, c'est moi-même en tant qu'être spirituel. » Et voici la conséquence : « La perception qu'on a l'habitude d'attribuer aux sens, n'est pas du tout l'œuvre des monades représentées,

dans notre image du corps, par les organes des sens ou les nerfs sensoriels. Le rôle de ces monades se borne à être l'occasion de ces perceptions. »

Sans doute, un tel spiritualisme outrancier consolide l'*éleuthérisme* qui, pour l'auteur, est la formule de la vie morale, l'éleuthère pouvant arriver à cette force de volonté spirituelle qui s'impose au corps et le domine entièrement. Mais à ce compte, que devient l'unité du composé humain et la théorie de l'âme forme du corps constituant avec lui, dans une unité substantielle, l'être humain?

M. L. s'applique ensuite à délimiter le domaine de la volonté et à classer ses manifestations. Il établit qu'elle est la faculté dominante chez l'homme. « Ce n'est pas l'idée qui détermine l'action, c'est le moi voulant qui se sert de l'idée, comme de tout moyen, pour réaliser sa volonté. » Cette supériorité de la volonté va non seulement jusqu'à son indépendance de la pensée et du sentiment, mais jusqu'à la domination de la matière : « Une fois la volonté admise comme force agissante, il n'y a pas plus de difficulté à comprendre qu'une pierre se mette en mouvement sous l'influence de ma volonté, que de reconnaître le fait plus familier du mouvement volontaire de mes doigts. » Et si l'on s'étonne d'un tel pouvoir apparemment excessif, l'auteur en appelle aux faits de lévitations. Selon lui, il y a enfin possibilité, pour la volonté, d'influencer la volonté chez un autre, sans intermédiaire; cela va si loin que l'enfant, dans le sein de sa mère, pourrait avoir cette influence de suggestion sur la volonté de celle qui le porte.

La domination volontaire crée la personnalité, le caractère : « L'idéal de la volonté parfaite, pour un homme qui s'achemine vers l'omnipotence, c'est de dominer son corps aussi complètement que Dieu domine le monde, et même encore plus complètement, car Dieu laisse à l'homme plus de liberté que n'en possèdent les monades inférieures à l'âme humaine. En effet, tandis que Dieu nous laisse la liberté de faire le mal, l'homme devenu parfait ne permettra pas à son corps d'être malade, ni de communiquer à son âme des passions animales. »

Ce n'est pas que la volonté ne puisse entrer en conflit avec les résistances individuelles ou sociales. L'auteur énumère ces « antinomies » possibles. Quant aux lois divines, elles ne sont pas une limitation de notre volonté. « Bien au contraire, elles en sont la base solide, car elles ne sont pas autre chose que le fond même de la nature humaine. Chaque fois qu'un homme veut quelque chose qu'il devra regretter ensuite, sa volonté va contre l'ordre divin, et il est tout simple qu'il en souffre. Ce n'est qu'à la condition de réaliser l'ordre divin, autant qu'il peut le comprendre, que l'homme se rapproche de Dieu et tend à lui ressembler de plus en plus par l'accroissement de sa liberté.

Quel est le principal objet du vouloir? Ce n'est pas le plaisir, mais le bien; et le bien a des aspects différents et irréductibles : chercher la vérité par la science, pratiquer le devoir, servir l'humanité et travailler à la grandeur de sa nation.

L'éducation de la volonté commande tout d'abord une discipline négative dans laquelle on combat les ennemis qui s'opposent à son développement : abus de l'alcool, du tabac, des excitants, incontinence, passion du jeu, etc. Il y a des passions qui, devenues habituelles, contredisent la possession volontaire, telle la peur et la colère.

L'auteur passe ensuite en revue les principaux essais constructifs tentés depuis l'antiquité jusqu'à nos jours pour intensifier la volonté humaine et montre l'excellence de la religion chrétienne comme éducatrice de la volonté par l'économie de ses sacrements, sa hiérarchie, les vœux monastiques, etc.

L'ouvrage se termine par une étude sur le messianisme polonais, dont un des dogmes — ce qui ne laisse pas de surprendre — serait celui de la réincarnation des âmes; sur la yoga américaine; enfin sur les exercices méthodiques d'une éducation de la volonté chez l'enfant.

5. — ÉTUDES DIVERSES.

M. Émile TARDIEU vient de donner une seconde édition corrigée de son étude psychologique sur *L'ennui*[1].

« L'ennui est une souffrance qui va du malaise inconscient au désespoir raisonné; conditionné par les causes les plus diverses, sa raison profonde est un ralentissement appréciable de notre mouvement vital. Subjectif par-dessus tout, susceptible d'être intensifié démesurément par l'imagination, il se traduit par ces états d'âme appelés dégoût, découragement, impuissance, humeur maussade. »

L'ennui n'est pas un événement premier. On ne débute pas par lui, mais par l'illusion entraînante, l'énergie optimiste. « L'ennui est le désabusement après l'espérance, le renoncement dédaigneux ou rageur après l'effort vaincu. » La douleur de l'ennui est de nature morale : c'est l'esprit qui gémit et s'interroge. Il se traduit, il est vrai, par des signes physiologiques. Il est le plus souvent alimenté par l'imagination; mais il peut être le produit de l'analyse, de la méditation réfléchie.

La première partie de l'ouvrage est consacrée à l'exposé et à la description des formes de l'ennui et de ses causes.

Au premier rang des causes de l'ennui, voici l'épuisement physique ou mental, passager, chronique ou radical.

Il y a l'ennui par manque de variété et par défaut de puissance dans les facultés; celui de l'imbécile, du médiocre, du faible, du raté, de l'inachevé, du rêveur, du dilettante.

Il y a l'ennui des vies manquées ou frappées d'infériorité; l'ennui par monotonie : dans l'exercice d'un métier, dans le mariage, dans l'amour, dans la famille, au village, dans le cloître, etc.

L'ennui peut naître de la satiété, et aussi par sentiment du néant de la vie : « impossibilité reconnue du bonheur, vanité de l'effort

1. Émile TARDIEU, *L'ennui*. 2e édit. revue et corrigée. Paris, Alcan, 1913. In-8o. II-184 pages.

qui ne conduit jamais à une victoire définitive, vide des joies éphémères, sentiment que rien ne vaut au regard de l'infini qui nous dévore, intuition de l'égoïsme et de l'imbécillité universelle.

Cette description des diverses formes de l'ennui est faite par M. T. par manière de tableaux qui, par la façon outrée avec laquelle ils sont poussés et l'abondance verbeuse du style, ressemblent plus à des charges qu'à des portraits réellement objectifs. Des types abstraits d'ennuyés sont identifiés parfois à toute une classe d'individus et dépréciés en bloc. Qu'on en juge par quelques passages du morceau sur l'ennui du moine. Il est bon, par une simple citation, de stigmatiser le banal procédé d'un sectarisme indigne d'un homme de science : « L'ennui du moine est un fait patent : sa vie, telle qu'elle est instituée, n'est qu'un utilitarisme morne, un essai de momification. Cet homme est un fantôme d'homme; du fait seul qu'il a déserté la vie, il y a présomption contre lui d'insuffisance mentale et, pour tout dire, d'incapacité. Acharné à se détruire, à se suicider, il a tant retranché dans son cœur et dans sa chair, qu'il ne lui reste que sa tête, et pas tout entière encore, le sommet du pain de sucre, la pointe aiguë des « tout en crâne »; il allume là une flamme qu'il voudrait maintenir incandescente, mais qui s'éteint à tout moment; le combustible manque. Le moine n'a de relations suivies qu'avec Dieu; ce n'est pas assez pour s'entretenir chaud et vivant... Le système nerveux évidé à plaisir, chez le moine, ne palpite plus que sur un de ses pôles; mais fortement mécanisé, il peut fournir en cet endroit des jouissances d'une étourdissante intensité. Dédaigneux de son corps postiche, se dressant sur la pointe aiguë de sa pyramide cérébrale, le religieux s'entraînera à des acrobaties nerveuses fantastiques; il lui sera donné de manier en magicien les hallucinations du surnaturel; il entretiendra devant ses yeux de fulgurantes visions; il s'administrera à volonté des extases; gymnasiarque de l'infini, virtuose d'états d'âme périlleux, rarissimes, il voudra hisser toujours plus haut son trapèze volant; en plein ciel! en plein éther... » (pp. 106-107). En voilà assez. Évidemment, M. T. n'est jamais entré dans un cloître et n'a jamais regardé un moine dans les yeux. Il cite pourtant un passage de Lacordaire (p. 59). On se demande pourquoi. Est-ce parce que ce moine « jusqu'au cou » est un incapable, un crâne en pain de sucre? M. T. nous avertit gravement, dans son introduction, qu'il nous entraînera « dans les subtilités de l'analyse psychologique ». S'en doute-t-on un peu maintenant?

Pour être juste, je dois dire que l'ouvrage n'est pas écrit tout entier sur ce ton, qu'en sa deuxième partie, spécialement, il contient d'intéressantes déterminations sur les prédispositions à l'ennui, ses modalités aux différents âges de la vie, ses différences selon les caractères, les formes particulières qu'il prend dans la vie contemporaine et dans la littérature.

L'ennui a-t-il un remède? Oui, et c'est le bonheur. « Mais, nous avertit l'auteur, il a toujours été téméraire de disserter sur le bonheur qui ne se définit pas. Pour vaincre l'ennui, continue-t-il,

. il est bon d'obéir à un devoir, de se dévouer à un idéal. En tous les temps, il y eut une « bonne cause » à servir. » Mais laquelle? En note, M. T. nous dit que « chacun prend la bonne cause où bon lui semble » ; mais « qu'on est sûr de ne pas se tromper si l'on dit que l'idée de patrie est celle à laquelle tous doivent se rallier ».

Cet ouvrage est foncièrement pessimiste, d'un pessimisme qu'aucune raison sérieuse n'essaie de justifier, sinon cette affirmation en l'air de l'introduction : « la vie n'a ni fond ni but; elle poursuit en vain un état d'équilibre et de bonheur ». L'homme est un « pantin creux ». M. T. en prend assez allègrement son parti : « Notre étude, dit-il, désespère de la vie qui se ramène au néant, mais se réjouit des occasions de rire qui nous sont laissées. » Pauvre joie triste, en vérité.

Une deuxième édition de l'ouvrage de M. Élie de Cyon : *Dieu et science, Essai de psychologie des sciences*[1], vient de paraître. Le titre n'en est strictement justifié que par la quatrième et dernière partie où l'auteur met en évidence le caractère profondément religieux des principaux créateurs des sciences aussi bien des sciences mathématiques que des sciences physiques et biologiques. Il est vrai que tout au long de l'ouvrage le matérialisme athée est délogé de ses positions et qu'ainsi s'affirme la compossibilité de la science et des principes religieux.

Dans l'introduction est mise en relief l'influence néfaste de la philosophie de Kant sur le développement de la science et de la philosophie et la nécessité d'un retour à la pensée spiritualiste.

La première partie intitulée : *Temps et espace*, est consacrée à démontrer l'existence en nous de sensations touchant l'espace et ses dimensions, sensations qui auraient pour organes les canaux semi-circulaires de l'oreille. De même que les sensations de trois directions dues à cet appareil, nous rendent possible la représentation d'un espace à trois dimensions, de même, quant aux deux composantes du concept du temps, c'est-à-dire la direction et le nombre, nous devons localiser la première dans l'appareil semi-circulaire, la seconde dans le limaçon. L'organe de sens du temps aurait donc, lui aussi, son siège dans l'oreille. Ainsi l'appareil semi-circulaire serait l'organe sensoriel géométrique, et l'appareil de Corti, l'organe sensoriel arithmétique. Je ne sais si ces données sont de tout point exactes et vérifiées; mais il y a là une intéressante recherche qui mérite considération, car on sait la grande difficulté d'expliquer ces sensations encore si mystérieuses de l'espace et du temps.

La deuxième partie intitulée : *Corps, âme et esprit*, examine divers problèmes psychologiques en particulier la différenciation des fonctions psychiques.

A noter l'étude physiologique du cœur comme organe propre de l'émotion. Le cœur, possède, comme tous nos muscles, des nerfs

---

1. Élie de Cyon, *Dieu et Science. Essai de psychologie des sciences.* 2e édit. Paris, Alcan, 1912. In-8°, XIII-488 pages.

moteurs qui communiquent à ses fibres une impulsion motrice : ces derniers ne partent pas du système nerveux central, mais de petits appareils nerveux, situés dans le cœur même et tout à fait indépendants de notre volonté. Ces centres nerveux autonomes agissent sous l'influence d'excitations qu'ils puisent dans la température et dans la composition chimique du sang. Et l'auteur étudie le mécanisme des réactions cardiaques appropriées à chaque émotion. Les physiologistes ont bien voulu sourire de la théorie scolastique du cœur organe direct de l'émotion : les constatations de M. É. de C. confirment le point de vue ancien.

A noter encore une tentative de restauration de la doctrine cartésienne sur le rôle de l'hypophyse et de la glande pinéale dans les rapports de l'âme et du corps, une explication originale du phénomène du sommeil, un essai de justification scientifique de l'objectivité des qualités sensibles, quelques vues personnelles sur l'hypnotisme et le spiritisme, enfin une critique du darwinisme.

Le Saulchoir, à Kain. H.-D. Noble, O. P.

II. — PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

1. — CRITIQUE ET SYSTÈMES.

La critique célèbre des faits et des lois scientifiques de M. Ed. Le Roy est discutée par M. J. Lemaire dans une étude excellente parue aux Annales de l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain : *La valeur de l'expérience scientifique et les bases de la Cosmologie* [1].

Le monde, dit la Philosophie nouvelle, se révèle à l'intuition comme continuité mouvante. La Science, qui vise au discours parfait, morcelle cette continuité en « faits », et cette mobilité elle la fixe en « lois »; lois et faits scientifiques c'est donc de l'arbitraire pur.

Le fait scientifique. — L'adaptation utilitaire du sens à l'action, loin de faire objection, est un gage de sa valeur comme source de connaissance, car la vie de l'homme est connaissance autant qu'action. De plus, on ne saurait, sans méprise, opposer à l'intuition vraie le discours déformateur : intuition et discours sont deux opérations complémentaires. L'esprit ne pouvant épuiser d'une vue le contenu de l'intuition le considère d'abord par le détail, successivement, puis groupant en synthèse ces éléments isolés les considère dans leurs relations mutuelles, les réfère enfin à l'objet afin de corriger ce que ces abstractions, ce que cette étude morcelée préalable auraient pu fausser. Processus naturel, car on ne conçoit pas qu'une nature regardée comme participant à un ensemble que l'on

1. J. Lemaire. *La valeur de l'expérience scientifique et les bases de la Cosmologie*, dans *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*, t. I, Louvain, 1912, pp. 211-280.

prétend être continu agisse contrairement à la disposition fondamentale de cet ensemble »; processus utile, car à la fois il évite les divisions excessives et sauve des réductions arbitraires. Telle apparaît du point de vue de la vie de l'intelligence la nécessité d'accorder aux données des sens une valeur représentative; elle n'apparaît pas moins du point de vue de la vie organique. Adaptés à des corps formés d'éléments matériels et dont les activités sont étroitement coordonnées à celles du milieu, les sens doivent être, en vertu même de leur évolution biologique et de l'ordonnance du réel, montés pour percevoir d'une façon utile, c'est-à-dire objective. Quant à ce système de théories informantes que le pragmatisme prétend qu'ils véhiculent, pourquoi serait-ce autre chose qu'un résumé des données de l'observation ordinaire, complétées dans les instruments de physique par les applications de l'observation scientifique?

Le morcelage est imposé aux sens par la matière. Sans doute, pour préciser les limites des choses nous devons agir, soit que cette action constitue un choix dans nos perceptions, soit qu'elle résulte d'un acte musculaire; mais il est des choix irrésistibles, invinciblement produits sous la poussée des choses : « L'opposition que nous mettons entre deux représentations sensibles provient du contenu de celles-ci »; et dans nos déplacements vers l'objet l'acte musculaire ne modifie pas nos perceptions : « Personne ne dira que le tombeau de Napoléon est le tombeau de Napoléon parce que nous sommes allés à Paris pour le voir ».

La loi scientifique. — Comme le morcelage la constance nous est imposée par le monde. Sans doute, l'esprit veut des constantes, mais cette volonté d'où la tiendrait-il si l'univers dont il fait partie est essentiellement mouvant? L'idée de constance ne lui est pas innée, elle lui a été imposée par les choses dans plusieurs cas, et alors, par un acte d'induction tout naturel puisqu'il opère sur la même matière, il compte en retrouver ailleurs l'application. Et c'est par l'abstraction qu'il tire des variations phénoménales, qu'il dégage de la « pâte des faits » l'invariant, fondement de la loi. « Quiconque nie l'idée abstraite au sens aristotélicien ne peut plus parler de stable dans le vrai sens du mot, la représentation sensible étant dans son ensemble trop instable. Celui, au contraire, qui l'admet et regarde le contenu de l'idée abstraite comme engendré finalement par l'objet extérieur dont elle représente quelque chose a le droit d'admettre le stable dans l'univers, car il conçoit qu'on puisse le percevoir s'il existe. »

Si un nombre suffisant d'expériences établissent qu'un phénomène donné marque une même allure on pourra conclure à l'existence d'une constante, au moins momentanée, dans le groupe auquel ce phénomène appartient; si cette allure s'étend aux groupes on pourra conclure à la constance, au moins momentanée, de la matière elle-même. Or le champ de nos observations comprend d'abord la période historique, et « les phénomènes décrits par les anciens observateurs, qu'ils soient égyptiens ou grecs, ont les mêmes caractères fondamentaux que ceux que nous leur trouvons aujourd'hui. C'est

ainsi que dans le traité « De Architectura » de Vitruvius Pollio, écrit en l'an 13 avant notre ère, on trouve exposée d'une façon quasi identique à celle employée de nos jours, la théorie des sons. Or ce Vitruvius a cherché ses données dans les écrits des anciens auteurs grecs[1]. » Bien plus, la portée de nos investigations se perd aux profondeurs de la préhistoire : « Ainsi, l'étude des fossiles des divers terrains peut faire conclure à l'existence d'une cause d'une nature autre que les causes physico-chimiques ordinaires et qui aurait joué un rôle aux époques géologiques. Les dispositions de la matière ordinaire telle qu'on la trouve partout à ces époques, ne correspondent pas aux dispositions variables, à ordonnance multiple, que l'on trouve dans les fossiles, alors que leur constitution chimique est cependant identique à celle des terrains qui les recouvrent. Au fond, ne sont-ce pas, à l'état rudimentaire, les différences qui nous permettent de distinguer la matière vivante de la matière brute?... D'ailleurs, même si l'on admet les hypothèses de l'évolutionisme scientifique par rapport à la matière vivante, il faut encore admettre dans les faits un ordre donné, donc une loi, donc une constante; les lois de l'évolution sont en effet aussi vieilles que l'évolution et lui sont même antérieures. »

Ces généralités ne veulent pas rendre compte d'une étude où, par un juste parti pris, on a laissé de côté toute considération d'ordre général. C'est l'excellence de ce travail que l'objectivité des lois de constance et de discontinuité, sources de la valeur de l'expérience scientifique et bases de la Cosmologie, y est établie sur l'examen de cas, la discussion d'exemples et par un esprit également instruit des méthodes de découverte et d'exposition. Au rebours de ce Positivisme nouveau qui *a priori* n'admet pas que les choses puissent influencer l'esprit, M. Lemaire se préoccupe uniquement de savoir ce que disent les choses. Or elles lui disent ceci : qu'il est une loi de proportion du sujet à l'objet, une loi d'adaptation de l'être à son milieu, que l'on reçoit au moins autant que l'on donne, que le rythme universel est action et passion et que par conséquent si pour agir le sujet fixe et morcelle c'est que probablement le réel est déjà stable et morcelé lui-même; elles lui disent que la Philosophie nouvelle en opposant l'esprit à l'écoulement inexprimable de l'univers exagère l'autonomie du sujet, le dresse contre l'ordre des choses, le coupe du reste du monde et qu'elle méconnaît donc, la première son principe fameux de continuité.

Nous ne faisons mention de l'étude de M. Gossard[2] que pour l'occasion qu'elle nous donne de souligner dans celle de M. Lemaire quelques observations topiques.

---

1. *De Architecturâ*, lib. 5, cap. 4. Editio curata ab Aloisio Marinio. Romae. 1836. 267 sqq. Cité par Gründer. *De qualitatibus sensibilibus*. Herder. Fribourg. 1911.

2. M. Gossard. *Sur les frontières de la Métaphysique et des Sciences* dans *Revue de Philosophie* : 1er mai 1912, pp. 143-171; 1er novembre pp. 575-586.

M. Gossard ne se propose rien de moins que de nous « parler du jugement porté sur l'univers par les Sciences ». Il est vrai que, bien loin qu'il réalise un si vaste dessein, il n'a même pas tenu les promesses de son titre qui devrait être : « Sur les frontières de la métaphysique et du bon sens »; ce serait bizarre mais juste.

Et d'abord « que deviennent les relations de la Métaphysique et des Sciences dans la doctrine de l'idée claire? » — Question gratuite, évidemment posée pour la symétrie du discours. Car dans « la doctrine de l'idée claire » on ne connaît que la science; la question ne s'y posant même pas de l'existence de ces relations, il est donc vain de se demander quelles elles y deviennent. — L'auteur conclut : « Les ébauches de synthèses intégrales réduisent l'histoire de la Métaphysique de l'idée claire à une série d'aventures, presque d'intrigues, compromettantes pour sa réputation[1]. »

Que sont les relations de la Métaphysique et des Sciences dans la « doctrine de l'École péripatéticienne? Nous examinerons, selon les principes de l'École, les voies d'accès des Sciences vers la Métaphysique et les chemins de retour de la Métaphysique vers les Sciences. »

Ces voies d'accès sont l'acte, l'effet et l'accident : tous phénomènes qui « revêtent les stigmates de la contingence » et nous forcent de conclure à l'existence de réalités supérieures. Ces voies « sont en pente à partir d'une plaine située en pleine lumière, elles s'élèvent vers une cime ténébreuse où ne pénètre qu'une lumière indirecte... Mais, armés du principe de raison suffisante, notre paire d'ailes, nous pouvons d'un pas assuré prendre possession de l'invisible, du domaine des causes extra-expérimentales qui sont la puissance, la cause et la substance... Nous cheminons alors en terre ferme, mais les yeux fermés. Notre éclairage est indirect. Nous ne percevons les choses que par le jour qui nous vient de leurs effets... »

Les chemins de retour on les prévoit, ce sont la substance, la cause et la puissance. « Mais puisque nous n'accédons à la Métaphysique que par voie ascendante, en faisant pénétrer quelque clarté venue d'en-bas, est-il possible de redescendre de la Métaphysique vers les Sciences et de porter sur elles quelque lumière venant des sommets?... On ne peut projeter de haut en bas que la clarté déjà venue d'en-bas. C'est une opération également réprouvée par la logique et par l'optique... Pour prévenir toute déception, posons *de suite* que ce jour déductif, émis de haut en bas, est un clair-obscur. La lumière vient de trop haut pour que l'on distingue la conformation particulière des objets... Dans la doctrine de l'idée claire la clarté des principes était au détriment de leur valeur. Dans la doctrine de l'École la

1. M. Gossard a d'autres propositions du même goût. « Heureusement, aucune discipline scientifique ne s'est figée dans le dogmatisme satisfait de Pascal, et ne s'est conformée à ses conseils d'indolente incuriosité. « Il faut dire en gros : cela se fait par figure et mouvement. Cela est vrai. Mais de dire desquels est composée la machine, cela est ridicule, car cela est inutile, incertain et pénible. »

valeur des principes est en raison inverse de leur clarté[1]... Molière admettait que l'opium faisait dormir sans en avoir la vertu. Molière riait. Descartes ne riait pas. Il se devait d'expliquer ces propriétés et ces vertus par les lois des chocs. Le problème posé depuis trois cents ans est encore pendant. » Or tout ce que peut la raison d'après les principes de l'École, c'est « proclamer l'existence d'une vertu soporifique de l'opium, mais elle ne peut pas dire pourquoi elle (la vertu soporifique) fait dormir plutôt que tousser. » Toutefois, conclut M. Gossard, « même atteintes de cette tare, l'obscurité, elles ne sont pas vaines les explications métaphysiques... On ne peut pas dire que la Métaphysique est inutile pour lire correctement le Livre de la Nature. »

Toutes ces imaginations sont d'une matérialité peu philosophique. M. Gossard ne sait pas bien de quel côté lui vient la lumière, d'en-bas ou d'en-haut, de la plaine ou de la montagne. Ce dont il est sûr c'est qu'en métaphysique il n'y fait pas clair! C'est affaire à lui; mais alors qu'il ne nous donne pas sa métaphysique pour celle de l'École.

Entre la métaphysique et les sciences il y a la Philosophie des sciences, critique et synthèse des données de la science. Ces lieux métaphysiques rudimentaires, puissance, cause et substance, n'approfondissent que des données de sens commun. Mais encore faut-il qu'ils soient pertinemment traités. La métaphysique n'est pas un répertoire de truismes. Proclamer, comme dit M. Gossard, que « l'acte n'épuise pas la vertu de la propriété, que l'eau ne deviendra chaude que si elle est mise en contact avec une source de chaleur..., proclamer la nécessité de la radiation solaire pour la mise en train de l'énergie germinative », cela ne suffit pas pour constituer une discipline supérieure de la pensée. — « Il serait regrettable, dit très bien M. Lemaire[2], de vouloir ramener exclusivement la Cosmologie à des considérations de cette espèce (substance et accident, action et passion). Outre qu'elle ne pourrait être dans ce cas qu'une redite de ce que l'esprit pénétrant d'Aristote et des scolastiques a établi par des études longues et attentives, elle laisserait sans réponse bien des questions que les sciences positives ne résolvent pas. Entre les déterminants prochains des phénomènes et leurs déterminants derniers, il en est d'autres dont l'étude forme en quelque sorte la limite indécise qui sépare la science pure de la philosophie pure et dont seule une collaboration étroite de la science et de la philosophie peut permettre de fixer la nature. Qui pourrait, d'ailleurs, nier que ces

1. Nous n'avons pas ici à relever les inexactitudes, les solécismes et les impropriétés dont ces pages fourmillent. Cependant, sans vouloir remarquer davantage si la technique hollandaise du *clair-obscur*, loin de caractériser la pensée grecque, ne conviendrait pas, au contraire, à la méthode du philosophe de Rotterdam, notons que M. Gossard a fait de l'évidence cartésienne une idée par trop simple, et qu'en philosophie on croyait communément jusque-là que l'ontologisme « conduisait de la clarté des idées à leur vérité ».

2. J. Lemaire, *loc. cit.*, p. 215 et p. 276.

nouvelles connaissances ne soient aptes à donner une compréhension plus large aux notions de la Métaphysique pure, nécessairement très élémentaires, si elles ne sont dérivées que d'une expérience vulgaire?... En raison des méthodes employées aujourd'hui par les sciences physiques, il est impossible de trouver immédiatement chez elles les données sur le réel que nous leur demandons. Il y a lieu, au préalable, de procéder à un travail de dégagement qui doit dépouiller ces données des enveloppes dont les formules et les théories scientifiques les entourent. Ce travail constitue le premier objet de la philosophie des sciences; son second objet étant la synthèse construite immédiatement à l'aide des réalités ainsi découvertes. »

Une pluralité infinie d'âmes éternelles : tels sont, d'après M. André Joussain[1], les *éléments* dont se construit l'univers.

Les Philosophes ont méconnu la notion d'individualité. Ils ont supposé une chose en soi dont l'âme ou l'univers seraient des manifestations temporelles. C'est absurde. On ne peut concevoir « autre chose que de la conscience », puisque concevoir même est un acte conscient. L'unité de la conscience, l'originalité irréductible de l'individualité consciente, voilà le fait métaphysique primordial. Toute sensation est la sensation d'un être déterminé; le monde extérieur c'est l'état conscient d'un être défini; la matière n'est qu'un mode de la conscience. Il est vrai, elle s'oppose aussi au moi comme l'objet au sujet. Comme sujet percevant je suis volonté, comme sujet passif je suis représentation. La représentation et la volonté sont également inséparables de la conscience. Mais la représentation, en perpétuel devenir, est l'accident de mon être, tandis que la volonté, immuable, en constitue l'essence. Or en s'opposant comme objet la matière résiste à notre volonté, et en limitant notre action elle nous force de nous adapter à elle; elle est donc autre chose qu'une pure représentation; nous y sentons l'équivalent d'une force analogue à la nôtre. Le monde, en soi, est volonté. La matière c'est la volonté perçue sous la forme de l'espace; étendue, elle traduit la pluralité des êtres; résistante, elle traduit leur volonté. La matière est « l'apparence sous laquelle se manifeste à notre esprit une pluralité d'êtres conscients. » Mais tous ces êtres, puissances indéfinies de métamorphoses, s'efforcent à la vie, du sein de la matière. S'ils réussissent ils passent à la vie perceptible, ils se révèlent comme organismes, systèmes d'êtres conscients, sociétés de consciences élémentaires. « Nous étions dans la Nature avant de naître », et nous y étions de toute éternité, car si l'être conscient commençait d'exister, le temps commencerait d'exister en lui; or le temps, essentiellement perpétuel devenir, ne saurait admettre un premier terme.

L'ensemble va s'édifier selon les lois de l'évolutionisme intégral. Le passage de la matière brute à la matière vivante n'a rien d'impossible en soi : il exprime objectivement la formation d'un sys-

1. André Joussain. *Esquisse d'une Philosophie de la Nature*. Paris. Alcan. 1912. 1 vol. in-16 de 197 pp.

tème d'êtres conscients dont les rapports mutuels et les relations avec le milieu se révèlent à nous comme les fonctions d'un organisme différencié. L'effort de la matière vers l'organisation a dû réussir au moment où la Terre venait de se refroidir.

Automatique d'abord, simple réaction immédiate à l'action subie, la fonction, c'est-à-dire l'ensemble des conditions de permanence d'un être réalisées par l'être lui-même, est devenue progressivement, sous l'attrait du plaisir consécutif à l'accomplissement de la fonction et en raison même des obstacles où se heurtait le désir, instinctive et spontanée, puis intelligente et libre. L'intelligence apparaît lorsque la complexité de l'organisme et des conditions d'existence nécessite l'emploi d'un appareil psychique capable d'adaptation et de choix. La tendance initiale, toujours la même dans son fonds, est infiniment variée dans ses formes. La multiplicité des espèces, et dans une même espèce la complexité des organismes, et dans un organisme la diversité des procédés d'action donnent la somme des résistances éprouvées. L'effort rend compte de la conservation de la vie : les nécessités vitales sont conçues dans leur rapport au vouloir-vivre; il rend compte de la transmission de la vie : la conjugaison est un effort pour suppléer à l'insuffisance du milieu et se créer des conditions d'existence; il rend compte enfin de l'évolution, car l'effort de l'être pour persévérer dans son être enveloppe la prévision; l'anticipation de l'avenir, l'intuition d'un idéal, est un élément constitutif de son développement interne. Or le souvenir de la vie de l'espèce est l'idéal de l'individu physique, et l'adaptation, garantie de la vie et de son progrès, consiste dans l'appropriation de cet idéal aux conditions présentes, c'est-à-dire aux résistances actuelles, par conséquent dans la détermination de ce qui, dans notre passé, doit devenir idéal et ordonner l'action. En tendant ainsi vers l'idéal tout être conscient fait effort vers une vie plus haute et pleine, tend vers la toute-puissance, la toute-connaissance, la félicité suprême, il aspire à sentir en soi la vie de la Nature, à devenir l'âme du monde. Tout progrès de la vie est une réalisation du divin, un effort vers Dieu.

Nous doutons que M. Bergson se reconnaisse dans cette Esquisse d'une Philosophie de la Nature dont M. André Joussain lui fait hommage, « hommage d'admiration et de reconnaissance ». Il entendra bien qu'on y parle de mémoire, d'étendue concrète, de puissance d'innovation et d'élan créateur, mais sans qu'il lui paraisse qu'on ait mis sous ces mots toute leur signification. Il y verra même que le fond de la thèse est en opposition radicale aux doctrines de la Philosophie nouvelle. M. Joussain, tout en parlant de durée pure, cède à cette habitude d'esprit, subit ce « préjugé » qu'il n'y a pas de durée réellement agissante, d'évolution proprement créatrice, et que l'absolu — matière ou esprit — ne saurait prendre place dans le temps concret, « dans le temps que nous sentons être l'étoffe même de notre vie »[1]. C'est pourquoi, mettant en cause d'emblée

1. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 262

la totalité de l'univers, il suppose une pluralité prénatale, des consciences éternelles et la matière incréée, comme si unité et multiplicité n'étaient pas des catégories de la matière inerte, des coupes instantanées dans le flux du réel, comme si l'élan vital n'était pas exigence de création, flot de conscience, immensité de virtualité, « empiétement de mille et mille tendances qui ne seront pourtant « mille et mille », qu'une fois extériorisées les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire spatialisées, » comme si « l'individuation n'était pas en partie l'œuvre de la matière, en partie l'effet de ce que la vie porte en elle »[1]. — Ce ne sera pas la première fois qu'un disciple trahissant son maître ose lui faire un hommage de ses trahisons mêmes.

Si M. Joussain tente cette hypothèse d'une pluralité de consciences c'est parce qu'il ne peut « penser qu'il existe autre chose que de la conscience. Tout ce que je conçois, dit-il, est par là même conscient; il m'est impossible de jamais connaître autre chose que mes états de conscience. » Et cette conscience on l'érige en absolu, on en fait l'atome de la nature. Autant dire : Tout ce que je conçois est par là même concevant, tout ce que je connais est par là même connaissant. C'est pourtant sur cette espèce de paralogisme grammatical qu'est fondé tout l'ouvrage. L'ambiguïté de ce mot « conscient » aura permis la confusion de ces choses, objet et sujet, esprit et matière, âme et univers, mais cela s'autorise de la pensée de Berkeley et se nomme du nom d'idéalisme! Tout ce que je conçois est par là même conçu, oui. Il m'est impossible de jamais connaître autre chose que mes états connus, que les objets de ma connaissance, sans doute, et c'est tout. — Le même raisonnement nous vaut que ces consciences soient éternelles. « Un premier état de conscience est absolument inintelligible, car pour le supposer premier il faut imaginer un temps vide qui lui soit antérieur, et ce temps vide, puisque nous l'imaginons, est lui-même un état de conscience »; non, ce temps vide, puisque nous l'imaginons, il est imaginé, sans plus[2]. — D'une philosophie contestable, cette Esquisse est d'une forme attrayante.

Du livre de M. E. de Roberty, *Les concepts de la raison et les lois de l'univers*[3], la langue est aussi mauvaise que la pensée en est contestable.

Tout est rapports et interactions. Le rapport c'est l'élément simple, essentiel; l'interaction c'est le fait général le plus constant. La

1. H. Bergson, *loc. cit.*, p. 280.

2. Sine tempore non est prius et posterius, ergo non potest dari initium temporis. Quae ratio *valde frivola* est, disaient les Scolastiques, quia si modo nostro concipiendi loquamur, praeter prius et posterius reale imaginarium concipitur, et ita potuit tempus reale habere initium ante quod non fuerit, illud vero *ante* non significat tempus reale sed imaginarium tantum. — Kleutgen, *La Philosophie scolastique*, T. IV, p. 361.

3. E. de Roberty, *Les concepts de la raison et les lois de l'univers*. Paris, Alcan, 1912. 1 vol. in-16 de 177 pp.

complexité des rapports et des interactions explique la diversité de l'univers et leur rythme évolutif, dit « multilatéral », dresse l'échelle du monde.

La vie jaillit des interactions inorganiques, c'est le rapport du physique au chimique; la conscience, faculté du « percept », surgit des interactions physiologiques, c'est le rapport de l'organique au milieu; et des interactions cérébrales ou « conscientielles » s'élève la raison, rapport des individus entre eux, « la socialité », transformation surorganique, avatar suprême de l'univers, lieu du concept, de l'abstrait, de la pensée évoluée, adulte, où se résolvent toutes les oppositions, toutes les antinomies, où s'identifient les contraires, où s'accordent toutes les contradictions. La science de la raison c'est la sociologie. Et le problème ici posé de « la réalité du monde intelligible et du déterminisme universel » est un problème sociologique, et comme le nœud « en gît tout entier dans la théorie de la connaissance », il faut que cette théorie « passe des mains des philosophes dans celles des sociologues ».

La métaphysique c'est la pensée bio-individuelle, c'est la pensée « de l'animalité supérieure ». Le sociologue, lui, représente la pensée mûrie, consciente, majeure, il est la raison même. Que fera donc le sociologue? D'abord il se débarrassera des vieilles disputes stériles en rangeant aux mots creux, à « la flore immense des entités verbales », aux abstractions dites formelles, les idées de chose en soi, de substance, d'âme et de vérité, et il conclura à « l'immaturité des trois grands postulats fondamentaux, nominalisme, réalisme, conceptualisme, sur lesquels reposent la plupart des théories métaphysiques de la connaissance essentiellement caractérisées par la confusion du mode analytique de la pensée sociale avec son mode synthétique..., futilités énormes dont le moindre défaut est de se présenter comme une lourde équivoque formée et entretenue par une gnoséologie suffisamment ignare dans la matière qu'elle prétend approfondir. » .

Et ainsi allégé il va pouvoir librement procéder à sa tâche et nous « révéler les liens intimes unissant les concepts aux lois. » Or que dit-il le sociologue? Il dit que, tout étant rapports, les concepts de la raison sont nécessairement des rapports, et les lois de l'univers des rapports aussi, et que le lien qui les unit est encore un rapport. « Mais alors quelle différence y a-t-il entre un concept de la raison et une loi de la Nature? Cette question, déclare M. de Roberty, mérite une réponse aussi catégorique que possible. Avouons-le donc en toute franchise, le concept et la loi ne sont à nos yeux que deux façons, commandées par des circonstances diverses ou des situations dissemblables de l'observateur par rapport aux phénomènes observés, *pour* désigner une seule et même chose », c'est-à-dire, naturellement, des rapports. Plus précisément « la loi est un concept *in fieri*, tandis que le concept est une loi immobilisée ».

Nous laissons à de plus fins à débrouiller ce galimatias. Il ne paraît pas encore que nos interactions mentales, que notre moderne socialité aient mis la « cérébralité organique » de l'auteur en état

d'aborder efficacement le problème des concepts de la raison et des lois de l'univers. En attendant nous souhaitons que pour le bon renom de notre pensée française M. Eugène de Roberty, professeur à l'Institut psycho-neurologique de Saint-Pétersbourg, soit dans ses leçons plus heureux que dans ses livres.

2. — MATHÉMATIQUE.

Dans son grand ouvrage : *Les étapes de la Philosophie mathématique*[1], ce n'est pas simplement une histoire générale de la pensée mathématique que M. Brunschvicg nous propose; c'est une enquête sur le problème et la notion de vérité, — vaste enquête conduite à travers le cours entier de la civilisation.

Car M. Brunschvicg se fait de la mathématique une haute et large idée; elle n'est pas pour lui que la science de la quantité; elle marque le plus puissant et le plus subtil effort de l'esprit humain, elle est la discipline qui a mis dans la recherche du vrai le plus d'inquiétude. Et instituer une enquête sur la pensée mathématique c'est pénétrer à des profondeurs inespérées les relations constitutives du vrai, c'est atteindre aux sources vives de la vérité. « Le Philosophe n'a pas à inventer une solution du problème de la vérité, il a seulement à découvrir comment, en fait, l'humanité l'a résolu », et il doit, pour cela, remonter l'Histoire jusqu'au contact originel de la pensée avec l'univers.

L'acte d'échange, chez les primitifs et les enfants, marque la naissance de la pensée mathématique; c'est là que se dégage la première relation d'ordre scientifique, la relation vraie d'égalité. L'intelligence y apparaît irréductible aux représentations imaginatives, fonction de relation, instinct spécifique de l'homme, en même temps que l'expérience s'y révèle activité vérificatrice. Et la vérité s'y définit comme connexion; jaillie du contact de la pensée avec le réel, elle se fonde sur une adaptation mutuelle de l'intelligence et de l'expérience, qui fait de celle-ci une intelligence en acte et assure à celle-là la conquête de l'univers.

La notion de nombre implique la découverte d'une nouvelle égalité qui requiert à son tour un contrôle vérificateur. L'opération constitutive du nombre est l'intelligence de l'identité de deux opérations successives : la répétition de l'action et l'action d'ensemble (par exemple, poser deux fois le même objet et poser une même fois deux objets). La perception, vérifiant cette identité, fait du concept numérique un élément de science. La légitimité de l'interversion de l'ordre de ces actions nous montre là encore dans la raison et l'expérience les deux fonctions spécifiques de l'intelligence : fonction interne de relation, fonction externe de coïncidence. L'ordination et la cardination, c'est-à-dire la série des actions et leur synthèse dans l'unité d'un objet, en se révélant inséparables,

1. Léon Brunschvicg. *Les étapes de la Philosophie mathématique*. Paris, Alcan 1912, 1 vol. in-8° de XI-591 pp.

caractérisent aussi la démarche de la pensée comme une relation de correspondance : correspondance entre la répétition de l'action et la représentation de la collection. Le nombre n'est donc pas un concept, mais une loi de raisonnement, mais la condition d'un double processus d'analyse et de synthèse : il est un « schème », une « méthode », sauf que l'essence de la méthode serait ici, non pas dans une exigence d'évidence, mais au contraire dans la relativité de la raison et de l'expérience.

Toute démarche positive de la pensée est une synthèse, toute démonstration une analyse. Et la synthèse rationnelle est celle qu'une résolution intégrale vérifie. Ainsi sont conservées les valeurs essentielles de l'action et de la vérité; ainsi sont écartées les idoles de la déduction logique et de l'évidence sensible, et fondues les dualités irréductibles aux méthodes radicales; le cercle est rompu des controverses infinies où s'épuisaient les philosophies contraires du concept et de l'intuition.

La vérité jaillit du contact de la pensée au réel. Mais quelles sont les lois de ce contact? Le calcul des fractions en substituant la notion fondamentale de rapport à celle d'élément élargit les bases de la science et conduit à la création d'une technique capable de résoudre des problèmes inaccessibles au calcul arithmétique.

De l'espace nous ne percevons d'abord que les objets qui l'occupent. Bientôt l'objet se détache comme contour et le contour, par « la vue du contact », s'accuse indéformable. L'indéformabilité du contour, tel est le principe de vérité de la spéculation géométrique. Or la pratique du dessin, qui signale les origines de cette spéculation, importe, comme l'acte d'échange, un effort perpétuel de vérification; il implique, avec l'acte du trait, l'analyse. Quand cet acte du trait est accompli pour lui-même la pensée géométrique est née, c'est-à-dire la possibilité de créer l'espace. L'expérience, vérifiant alors l'unité du trait et du tracé, dégage la notion de droite, qui devient par l'opération de la superposition, contrôle d'égalité et qui constitue par ses mouvements de rotation et de translation « l'étendue de l'espace », fait de l'espace un réseau de relations où entrera tout le système des lois. Ici la théorie élémentaire des proportions manifeste la fonction de la pensée, sous-tendre des rapports; fonction universelle à quoi correspond comme objet cette condition universelle de représentation, l'espace. Déjà on pressent, en opposition à ceux qui « ont prétendu condamner une science, dont l'éminente dignité a été de faire connaître les conditions de la vérification rigoureuse, à ne plus prononcer le mot de vérité », que la vérité « dans son acception la plus pleine et la plus profonde est inhérente à la géométrie... La géométrie euclidienne est vraie en tant que nous la recueillons comme le produit de la collaboration entre l'esprit et les choses. Il ne serait pas vrai que l'espace a des dimensions s'il n'y avait un esprit capable d'ordonner l'ensemble confus des données immédiates; il ne serait pas vrai que l'espace n'a pas plus de trois dimensions si ces données ne portaient un élément capable de limiter l'élan de l'esprit. L'espace a son prin-

cipe dans l'expérience et son achèvement dans la raison. Dans ce fait de la géométrie euclidienne manifestée comme capable de porter le poids de l'univers et d'en égaler l'immense subtilité, il faut voir une hypothèse qui, due sans doute aux longues suggestions de l'expérience, a pris assez de consistance et de précision pour assurer à l'esprit la possession des choses. Pourtant l'espace euclidien ne coïncide pas ponctuellement aux données intuitives? Justement parce qu'il implique un passage à la limite révélateur, au même titre que l'infini ou le zéro, d'un dynamisme intellectuel, d'une puissance « transintuitive ». « C'est pourquoi la vérité de l'espace est un cas-limite qui entraîne avec elle la vérité de son « voisinage », c'est-à-dire des autres géométries.

Telles sont les lois du contact de la pensée avec le réel : dynamisme intellectuel et connexion de relations. Voici maintenant le rythme de l'intelligence dans l'unification du savoir.

La puissance et la fécondité des nombres négatifs, des notions d'imaginaires et de groupes dans leur extension aux différentes disciplines de la science — puissance et fécondité dont la conception purement formelle de l'algèbre est incapable de rendre compte — s'expliquent si ces notions participent de la vérité dont les opérations sur les nombres réels ont paru susceptibles; alors, en même temps qu'est garantie la vérité de ces notions la connexion de ces disciplines est démontrée. « L'unité de la mathématique s'établira ainsi, non à l'aide d'un concept préexistant qui serait nécessairement un concept trop général et presque vide, tel que le concept de quantité, mais par un jeu de relations effectives qui fait d'une série de disciplines distinctes un tout organique, par une *connexion* de systèmes de *connexions*... La constitution des formes de la science faite révèle un dynamisme originel dont l'élan se prolonge par la génération synthétique de notions de plus en plus compliquées. »

Au monisme scolastique emprunté d'Aristote se substitue désormais, conformément à l'inspiration profonde de la doctrine cartésienne et de la dialectique de Platon, le monisme de l'immanence où la pensée, enfin libérée des étroitesses du concept, lance à travers le monde un vaste courant d'intellectualité et se rend assimilable l'univers.

Dans l'avant-propos, M. Brunschvicg réservant la valeur de ses conclusions se promettait au moins de son livre qu'il contribuerait à mettre « plus d'ordre et plus de lumière dans notre connaissance de l'humanité », et qu'au milieu du désarroi de la pensée contemporaine il pourrait raffermir, en l'éclairant, notre confiance dans la sagesse humaine. Ce sera là, en effet, le mérite incomparable de son beau travail. Nous commencions d'avoir assez de fluidités et d'élans, et l'inexprimable joie de se dissoudre dans le devenir, et le délice d'être une réalité jaillissante ne nous consolait pas du discrédit jeté par cette littérature spécieuse sur nos solidités humaines de la raison et de la vérité. — « Le pragmatisme contemporain, moins épris en fait d'action réelle que de généralités oratoires, a eu le tort de s'arrêter là où commence l'analyse proprement dite;

il n'a pas su reconnaître la distinction spécifique que présentent les différentes formes de l'activité humaine, et réserver une place exceptionnelle à ce qui fait de l'humanité une espèce exceptionnelle parmi les espèces animales. Pour nous, nous nous sommes donné pour tâche de guetter le moment où les hommes, placés en face d'autres hommes, ne sont plus seulement des individus agissant de leur point de vue particulier, mais où ils s'entendent pour une règle commune d'action qui les justifie les uns aux yeux des autres, où se dégage de la pratique utilitaire la prescription de conditions qui peuvent être également remplies par tous, qui peuvent être indéfiniment contrôlées par tous, où surgit enfin la notion de vérité. » — Nous ne regrettons que les exclusions radicales de la méthode. Le mathématisme définit la vérité comme connexion. Mais il y a longtemps que cette scolastique calomniée, rompant elle-même avec les formules unilatérales de l'idéalisme et de l'empirisme, et s'affirmant, tout autant que Descartes devait faire, soucieuse de connexions intimes plus que de classifications verbales, fondait sur les bases élargies de la pensée d'Aristote la vérité comme relation, correspondance entre ces deux termes de l'expérience et de la raison. Et puisqu'il ne s'agit ici que de méthode, pourquoi la méthode conceptuelle ne bénéficierait-elle pas, elle aussi, d'une dissociation entre la vérité intrinsèque de certaines opérations et la diversité des représentations collectives où elles cristallisent? N'eût-elle que l'avantage de mettre plus d'ordre et plus de lumière dans la pensée, qu'aurait-elle de moins que cette méthode historique dont on attend plus d'ordre et plus de lumière dans la connaissance de l'humanité? La scolastique n'est pas près de perdre son prestige, disait M. Boutroux. Sans doute; et son prestige durera aussi longtemps que le besoin d'ordre et de lumière chez les hommes. — Il reste que l'ouvrage de M. Brunschvicg est un de ces livres rares qui illustrent la pensée d'une époque.

3. — BIOLOGIE.

Mécanisme. — Sous ces titres : « *Contre la Métaphysique. Questions de méthode* », M. Le Dantec[1] a réuni huit articles dont les quatre premiers sont, dit-il, « de véritables pamphlets »; ce sont, en effet, des pamphlets, mais dans la plus mauvaise acception du terme et du genre le plus lourd. Les quatre derniers sont, au contraire, « des plaidoyers »; ce sont plutôt des recommandations de ses livres, c'est l'histoire émerveillée de sa propre pensée, car M. Le Dantec trouve sa pensée en écrivant ses livres. Et le tout, de la part d'un homme qui prêche la science *impersonnelle*, qui se dit en avoir un amour maladif et se donne pour *écrasé* sous le poids des vérités, c'est d'une fatuité puérile et haïssable à la fois.

La méthode dont il est question, et de laquelle M. Le Dantec se

1. F. Le Dantec, *Contre la Métaphysique. Questions de méthode*. Paris, Alcan, 1912, 1 vol. in-8 de 256 p. — Du même, *La Science de la Vie*. Paris, Flammarion, 1912, un vol. in-18 de 321 pp.

déclare « l'esclave », c'est l'art de définir à nouveau les mots ou d'en élargir assez le sens pour pouvoir raconter d'une manière mécaniste l'homme et l'univers. Il ne s'agit pas de faits, mais de mots. Il s'agit « d'une méthode pour pouvoir parler des faits ». Cette méthode est une recette, et qui s'est révélée d'un beau profit. M. Le Dantec « en moins de vingt ans », ayant épuisé déjà les mathématiques et la physique, « a parcouru tout le domaine de la biologie » et jeté sur le marché, peut-on dire, une trentaine de volumes où la facilité le cède à l'assurance. « Le tout était, dit-il, en entreprenant cette exploration, de croire à la perfection de sa méthode; à ce point de vue, j'étais particulièrement bien armé... Il fallait, au sens le plus strict, *renoncer au langage humain*, qui est notre seul moyen de nous exprimer, et qui est dangereux, puisqu'il contient dans son vocabulaire et jusque dans sa syntaxe toutes les philosophies, toutes les religions du passé... Les mots sont le grand obstacle à l'acceptation de la science révolutionnaire... En disant : « Le cheval est mort », on dit une absurdité évidente, puisque le mot *cheval* s'applique à quelque chose qui, dans sa définition même, contient l'idée de vie. Il faut dire : « Le cadavre de cheval est mort! »... j'ai demandé qu'on dît, pour être moins incorrect, que le cheval *chevale* et que le poisson *poissonne*, car l'acte de vivre est différent chez un cheval de ce qu'il est chez un poisson! Et même le langage ainsi modifié laisse encore beaucoup à désirer, car un cheval ne *chevale* pas deux fois de suite de la même manière. » Mais ces facéties ne sont pas tout le fruit de la méthode. M. Le Dantec lui doit surtout d'avoir découvert que, de la vibration obscure à la pensée sublime, dans ce monde sublunaire tout est digestion. C'est la loi de l'*assimilation fonctionnelle,* loi qui pour n'être pas une vue prophétique ou « une synthèse admirable » ne laisse pas d'être une demi-vérité que personne ne voudrait contester. M. Le Dantec ne sait pas ce que signifie ce vocable de « matérialiste » dont les critiques le traitent. Nous le lui dirons donc. Un matérialiste est une espèce de savant qui, plus préoccupé de bruit que d'effet, raisonne de tout par analogies grossières ou allégories saugrenues, qui, par exemple, interprétera l'âme et le monde en langage de vétérinaire[1]. Il est vrai que ni la loi, ni la méthode, ni l'auteur n'ont obtenu beaucoup de succès auprès des savants. « Si je suis isolé au milieu des savants cela tient à la méthode que j'ai suivie... L'humanité d'aujourd'hui n'est pas de taille; elle a peur des vérités cruelles...; beaucoup de mes contemporains combattent avec acharnement une *biologie destructive* qui les fait souffrir... » Que M. Le Dantec soit isolé c'est à l'honneur des savants, et qu'il soit combattu c'est pour le bien public. Ce qu'il appelle pompeusement sa « biologie destructive » comporta de la part des illettrés qui le suivent des applications dont il n'a pas le droit de rire[2].

---

1. Cf. *op. cit.*, *Possibilité d'une étude objective totale des phénomènes vitaux*, pp. 100-178.

2. V. *Journal des Débats*, 19 mai 1912. Dernières nouvelles. *La bibliothèque des bandits anarchistes.*

M. Eugène RIGNANO ne veut être ni mécaniste ni vitaliste. Ses présents *Essais de Synthèse scientifique*[1] prétendent à concilier ces deux thèses opposées. Mais on ne voit pas qu'il y réussisse.

La « voie intermédiaire » serait une forme spéciale d'énergie, l'énergie nerveuse, douée, comme toute autre, de caractéristiques propres : la faculté d'accumulation spécifique, la propriété mnémonique. En effet, les phénomènes d'adaptation et de régénération par lesquels l'organisme se construit, sont liés en vertu de la loi biogénétique fondamentale au mécanisme de la transmission de l'acquis. Or ce mécanisme de transmission est un processus interne de reproduction, c'est un mécanisme de mémoire. D'autre part, le phénomène d'assimilation « n'est lui-même qu'un processus de reproduction continuelle, grâce auquel les substances spécifiques qui se détruisent dans la période d'activité fonctionnelle arrivent à se constituer parfaitement identiques dans la période qui suit de repos fonctionnel ». Ainsi donc en même temps que la vie se réduit comme énergie nerveuse à un modèle mécanique, elle conserve comme faculté mnémonique, sa spécificité; elle demeure « un monde à part ».

En admettant que l'énergie nerveuse soit autre chose qu'une pure forme[2], et sa propriété d'accumulation mieux qu'une hypothèse, la mémoire, entendue comme mécanisme de répétition, ne peut pas définir la vie. Elle définit bien certain rythme automatique que la vie tient de la matière, mais ne rend pas compte de ce par quoi la vie se caractérise. La vie n'est pas que dynamisme de répétition, elle est aussi capacité de progrès; elle est indivisiblement répétition et progrès.

« Qu'est-ce que la conscience? » se demande encore M. Rignano. Et il répond : « La conscience n'est pas un caractère en soi qui puisse appartenir à un état psychique pour son propre compte; elle est la caractéristique d'un rapport entre deux ou plusieurs états psychiques. » Que la conscience ne soit pas « une propriété intrinsèque ou absolue des états psychiques », mais du sujet de ces états, c'est à peu près ce que nous disions tout à l'heure à M. Joussain. Nous ne sommes pas le théâtre obscur d'états phosphorescents. Mais peut-on dire pour cela, comme M. Rignano, que la conscience est la caractéristique d'un rapport? Un rapport suppose des termes. Or, ici, supposer les termes, c'est-à-dire les états psychiques, n'est-ce pas

1. E. RIGNANO, *Essais de synthèse scientifique*, Paris, Alcan, 1912, 1 vol. in-8° de XXXI-295 pp.

2. Un geniale scrittore nostro, ch'é altrettanto filosofo quanto scienzato, Eugenio Rignano, ha insistito nelle sue opere sulla « nervosità » degli organismi. Anch' egli ha insomma espresso il convincimento che la funzione « nervosa » sia la caratteristica organica par excellenza. Ma non bisogna dimenticare che v'ha infinito numero di organismi senza traccia di nervi, che pur vivono, sentono e reagiscono come gli altri. Egli è che la sostanza nervosa è come tutte le altre sostanze della vita, contenuta più o meno diffusamente in qualsiasi particella vivente : *il sistema nervoso degli organismi superiori è solo un prodotto di differenziamento*, un prodotto magnifico del principio universalmente fecondo che si chiama : divisione del lavoro. » W. MACKENSIE, *Alle fonti della vita*, p. 196.

subsumer la conscience? C'est Ribot qui a raison : « la conscience c'est une donnée d'observation, un fait ultime », ou mieux encore M. Bergson : « Il n'y a rien de plus immédiatement donné, rien de plus évidemment réel que la conscience... »[1].

Les trois derniers Essais *(Le phénomène religieux; Le matérialisme historique; Le socialisme)*, d'une force égale, ne sont pas de notre objet, et moins encore de notre esprit.

Vitalisme. — « Il y a, dit très bien M. Bergson, deux parts à faire dans le néo-vitalisme contemporain, d'un côté l'affirmation que le mécanisme pur est insuffisant, affirmation qui prend une grande autorité quand elle émane d'un savant tel que Driesch ou Reinke, par exemple, et d'autre part les hypothèses que ce vitalisme superpose au mécanisme (« entéléchies » de Driesch, « dominantes » de Reinke, etc.). De ces deux parties, la première est incontestablement la plus intéressante »[2].

Elle est aussi la plus solide et la plus étendue. Du grand ouvrage de Reinke, *Introduction à la Biologie théorique*[3], on peut supprimer les Dominantes sans rien atteindre d'essentiel. Il y demeurera prouvé ceci, « que la méthode physico-chimique n'est praticable que jusqu'à une certaine limite, à partir de quoi *un reste* s'affirme que nous ne pouvons plus comprendre d'une façon mécaniste ». Et si c'est cela le vitalisme, Reinke en est. Mais mécaniste il prétend l'être aussi par sa méthode de stricte analyse. Dans le choix de ses hypothèses il ne s'est point départi de sa règle, d'introduire dans l'explication des phénomènes vitaux le moins possible de grandeurs inconnues, de pousser le plus loin qu'il pourra avec les seules forces inorganiques, de viser toujours à définir les conditions mécaniques du phénomène ». *Dominanten*, *Systembedingungen*, *Formkräfte* ne sont, pour ainsi dire, que la transposition organique des deux moyens qu'emploie généralement la nature pour ses ouvrages, l'énergie et la forme. D'ailleurs, Reinke — de qui l'indécise terminologie accuse assez les hésitations ou l'extrême prudence de pensée — ne donne ces concepts que comme des « abstractions », des « symboles »; il n'y voit qu'une méthode de travail; ce sont, dirait Gœthe, *ein « unbekanntes Gesetzliches »*[4].

Driesch est moins scrupuleux, plus systématique[5].

---

1. H. Bergson, *L'âme et le corps*, dans *Foi et Vie*, Paris, 1er janvier 1913, p. 13.

2. *Évolution créatrice*, p. 45. Note.

3. Dr J. Reinke, *Einleitung in die theoretische Biologie*. Zweite umgearbeitete Auflage. Berlin, Paetel. 1911. 1 vol. de XV-588 pp.

4. Durch die Dominanten suche ich ein Geschehen zu begreifen, nicht zu erklären, weil ihr Schema anschauungslos ist. Sie bringen keine positive Erkenntnis, sondern sind abstrakte Begriffe, vergleichbar den unbekannten Grössen x, y, z, in einer arithmetischen Gleichung. *Op. cit.*, p. 196.

5. Hans Driesch, *Il Vitalismo. Storia e Dottrina*. Traduz. autoriz. del Dott. Mario Stenta, con aggiunte originali dell' autore. Milano, Sandron, 1912, (*L'Indagine moderna*, XIV,) 1 vol. in-8° de XXIII-427 pp.

L'entéléchie n'est ni une énergie, ni une force, ni une intensité, ni une constante, ni un *quid* psychique, mais elle est entéléchie, c'est-à-dire facteur naturel téléologique, elle est *ein spiritistischer Faktor, eine intensive Mannigfaltigkeit*.

Aucune représentation mécanique, aucun mécanisme n'est en état de fournir une raison adéquate des phénomènes biologiques. La différenciation des systèmes équipotentiels harmoniques (c'est-à-dire la faculté pour certains éléments organiques de reproduire le tout, comme dans le Bégonia les cellules de l'épiderme de la feuille); la genèse des systèmes équipotentiels complexes (c'est-à-dire la faculté pour l'œuf de se multiplier en se divisant, c'est-à-dire ce fait que dans la mécanique diviser c'est détruire, tandis que dans l'organique construire c'est diviser); l'action considérée, en dehors de toute psychologie, simplement comme mouvement organique spécifié par une « base historique de réaction », conduisent de nécessité à exclure le mécanisme, en tant que principe explicatif, du domaine de la biologie et à affirmer l'existence d'un facteur naturel élémentaire, de caractère particulier, différent des facteurs qui entrent en jeu dans les phénomènes de la nature inorganique. En vertu de ce facteur autonome, vital, non matériel, non résultant d'une combinaison d'agents naturels, les organismes et les processus organiques forment une classe de phénomènes autonomes. Et ce facteur vital, dit Driesch, nous avons voulu, en hommage au grand penseur de l'antiquité, le nommer du nom d' « entéléchie » pris d'Aristote mais pour une acception toute nouvelle, per designare tuttavia qualche cosa di diverso e di nostro[1]. Or ce que Driesch a mis de « sien » sous ce mot, c'est ce qu'il en appelle la « justification logique directe », qui en est à savoir la réduction à la nouvelle catégorie subjective d'*individualité* ou de *constructivité*. Et c'est ainsi que l'on voit un de nos concepts les plus rigoureux et les plus clairs devenu, sous couleur de justification logique, le sujet d'une contradiction flagrante; c'est ainsi que l'on voit confinée, de par une fantaisie barbare, aux impasses de l'immanence cette ἐντελέχεια dont l'originalité et la force sont précisément dans son exigence de transcendance, comme si, là encore, le premier hommage à rendre à un « penseur » n'était pas de respecter d'abord la vérité intérieure de ses idées.

Les faiblesses et les obscurités de ces systématisations idéalistes des deux grands biologistes allemands sont notées dans une étude essentielle et claire du Dr Koschel sur le principe vital[2]. Défini authentiquement d'après Aristote et les Scolastiques ce principe, en même temps qu'il justifie les faits organiques d'autonomie et de finalité, ouvre entre le monisme athée et le panthéisme spiritualiste la voie à une théodicée rationnelle.

1. « Siamo ben consci che, non ostante l'identità del termine l'espressione aristotelica qui è infusa di contenuto nuovo » p. 301.

2. Dr. Jakob Koschel, *Das Lebensprinzip. Ein historischer und systematischer Beitrag zur Naturphilosophie*. Köln, Bachem, 1911. 1 vol. in-8° de XV-153 pages.

A propos d'une communication de M. Russel au dernier Congrès de philosophie de Bologne, M. R. Mourgue, dans un petit article judicieux, nourri[1], marque l'insuffisance de ce que Reinke nommait tout à l'heure sa règle, la méthode *analytique* (analytique étant pris ici dans le sens bergsonien de *discontinu* ou de *intemporel*), et non seulement l'insuffisance de cette méthode mais tout ce qu'elle peut entraîner de faussetés et d'erreurs funestes. « Ainsi se vérifie de plus en plus, dit-il, dans tous les domaines de la biologie, l'importance du point de vue synthétique et dynamique, exigeant de la part du savant une autre faculté que l'intelligence géométrique et qu'on pourrait appeler indifféremment l'esprit de finesse, le jugement ou l'intuition... Saisir ces phénomènes (les phénomènes concrets) en eux-mêmes, par une intuition qu'il faudra ensuite traduire aussi exactement que possible dans le langage, tel nous paraît être, avec les études analytiques préliminaires dont nous ne songeons nullement à nier l'importance, tout l'objet des sciences de la vie; on ne comprendra bien « ce qui est spécifiquement vital » qu'en opérant cette synthèse au sens kantien, qui n'est pas une pure reconstitution d'éléments juxtaposés. »

Finalisme. — M. W. Mackensie[2], dans un beau livre éloquent se reporte « aux sources de la vie » pour en voir dériver les grandes lois qui règlent nos disciplines et ordonnent nos institutions, la logique, la morale, et l'art. Il ne veut pas « expliquer », mais il veut émouvoir, « faire penser ».

« Ne nous fions pas trop, dit-il, aux valeurs intellectuelles. Après tout, on ne peut pas se vanter de progrès bien considérables depuis que les hommes ont commencé de penser; et n'en déplaise à Haeckel, nous ne sommes pas plus avancés « en profondeur » quant aux énigmes de l'univers que ne l'étaient les Babyloniens et les Grecs. « En surface », il est vrai, nous avons accumulé une masse énorme de faits; nos traités pullulent de statistiques et nos laboratoires d'échantillons. Mais le « spiritual ligame » on ne le voit pas mieux que ne le voyait autrefois Méphistophélès... Quelle est à la fois la première et la dernière des manifestations de la culture humaine? L'art. Quels sont les hommes dont la trace demeure impérissable? Pas les savants, mais les poètes et les philosophes, ou les savants en tant qu'ils furent philosophes et poètes... Arrière donc, puisqu'il en est temps encore, et refleurisse dans nos écoles et nos maisons cet humanisme que notre moderne technicisme a comme submergé! »

M. Mackensie a quelques sorties de ce ton, et de ce mouvement qui paraît peu proportionné. Mais il a aussi des pages d'un style plus exact, quand il nous montre, par exemple, l'aptère au bord de son trou, vouant au soleil, d'un geste, son cocon de soie, ou dans les prés,

1. R. Mourgue, *De la méthode dans les théories néo-vitalistes contemporaines*. Extrait du *Montpellier médical* (nº 4, janvier 1912).

2. W. Mackensie, *Alle fonti della Vita. Prolegomeni di Scienza e d'arte per una filosofia della Natura*. Formiggini, Genova, 1912, 1 vol. gr. in-8º de 382 pp. Con sei tavole fuori testo.

le soir, les colchiques fermant leur calice pour la nuit, ou bien au large des mers la vélelle bleue ouvrant aux brises sa petite voile latine. Et l'émotion de l'artiste semble directe quand il nous découvre suivant le cycle des transformations une ligne ininterrompue de beauté, et des Diatomées à l'Homme, le même destin de joie fragile, le même rythme d'amour et de mort, et d'éternel devenir. « Laissons à d'autres, aux simplistes de la science, de réduire les spicules des Radiolaires au tétraèdre régulier, ou les phosphorescences de la mer à une oxydation des substances grasses. Pour nous, nous nous obstinerons à croire que les formes artistiques des Protozoaires, comme la lumière des abîmes, et les couleurs des oiseaux et le chant des cigales sont autant de manifestations variées d'une seule et même activité profonde. »

L'ouvrage de M. Mackensie est une vision esthétique du monde, avec une forte équation personnelle d'optimisme, car s'il y a de la beauté et si l'on peut y trouver de la logique et de la moralité dans l'univers, on peut aussi bien y découvrir tout le contraire.

Le Psychovitalisme ou le Psychomonisme ou le Monisme psychobiologique dont relève ce livre est discuté par M. Bohdan RUTKIEWICZ, à propos de Pauly et de Francé, dans une brochure excellente[1]. Dans la même collection signalons un clair exposé des lois mendéliennes de l'hérédité par le Père ELRINGTON, et du Père GEMELLI, une édition nouvelle de sa Conférence sur les théories de la descendance de Haeckel et de Schwalbé[2]. Du même auteur en collaboration avec le Dr BRASS, une réédition de ce petit livre courageux, décisif et célèbre où l'on a vu comment Haeckel, s'il n'a peut-être pas carrément superposé à des embryons de singe des têtes d'homme, n'a pas laissé tout de même de corriger de traits ingénieux les conduites trop peu monistes de la maladroite Nature[3].

S'il est vrai que certaine littérature de vulgarisation n'a pas peu contribué au long discrédit des causes finales en philosophie, des recueils comme ceux des Docteurs MURAT suffiraient seuls à leur faire un retour de faveur. Du reste *cause-finalier* ne veut plus dire imbécile. Il est bien évident, comme disait l'autre, que si les nez n'ont pas été faits pour les besicles, ils l'ont été pour l'odorat[4]. —

1. Bohdan RUTKIEWICZ, *Il Psicomonismo o Monismo Psicobiologico. (Piccola bibl. scient. della « Rivista di Filos. Neo-Scol. »)* Firenze, Libreria Edit. Fiorentina, 1912, 1 broch. de 97 pp.

2. G. A. ELRINGTON, *Le leggi dell' Eredità.* — A. GEMELLI, *Recenti Scoperte e Recenti Teorie nello studio dell' origine dell' uomo.* 4e ediz. rived. ed aum.: Firenze, Libreria Edit. Fiorent., 1912, 2 broch. in-8° de 49 et de 109 pp.

3. Dott. BRASS et Dott. GEMELLI, *Le falsificazioni di Ernesto Haeckel.* 2a ediz. rived. ed aum.: Firenze, 1912, 1 vol. in-16 di 176 pp. con figure e 4 tavole fuori testo.

4. Drs L. et P. MURAT, *Les merveilles du corps humain (L'Œuvre de Dieu dans les Sciences contemporaines.)* Paris, Téqui, 1912, 1 vol. de CXXXVIII-752 pp.

Ces livres ne mentent point à leurs titres; l'objet en est proprement merveilleux: et ce qu'ils attestent c'est bien *l'idée de Dieu*, sinon « dans les sciences contemporaines », du moins dans l'univers qu'elles explorent.

Le R. P. Karl FRANK ne se croit point obligé de prolonger aux questions abstruses d'une « Weltanschauung » un livre de science pure, et il critique simplement à la lumière des faits, et d'après le bel ouvrage de Depéret, la théorie transformiste[1].

De l'examen détaché et approfondi des résultats actuels de la Paléontologie, il conclut qu'il est une coupure entre l'inorganique et le vivant, entre les règnes végétal et animal, et entre les subdivisions de ces règnes, et que ni la répartition géographique des animaux et des plantes, ni les cas de parasitisme et de symbiose, non plus que la prétendue loi biogénétique fondamentale n'autorisent cette pure hypothèse — dont Steinmann du reste a dit qu' « elle a fait *fiasco*. » — « La vie ne se donne ni ses formes, ni ses forces, cela elle le tient d'au-delà : *von dem Schöpfer*. »

Car, en effet, elle est nette la relation de la philosophie biologique au problème religieux. Ou la vie est exigence de création, et l'Absolu est en train de se faire; ou la vie est exigence de transcendance, et elle « se suspend » au Créateur. Et à cela elles ne changeront rien « les insertions ultérieures », ni les intuitions de l'avenir.

Angers. François VIAL.

---

1. Karl FRANK, S. J. *Die Entwicklungstheorie im Lichte der Tatsachen*, Freiburg, Herder, 1911, 1 vol. gr. in-8° de IX-164 pp. Mit. 48 Abbildungen. — C. DEPÉRET, *Les transformations du Monde animal*. Paris. « Das Buch wurde von Frech, Roken, Steinmann, R. Hoernes und andern Paläontologen sehr günstig besprochen. » FRANK, *op. cit.*, p. 54.

BULLETIN DE THÉOLOGIE BIBLIQUE

I. — ANCIEN TESTAMENT

Les Origines. — Dans l'étude consacrée par le R. P. W. Schmidt à la révélation primitive comme point de départ des révélations divines[1], ce n'est pas de l'origine propre de la religion historique d'Israël qu'il s'agit mais de celle de la religion tout court et de la vie spirituelle de l'humanité. La question précise que le savant ethnologue se propose d'examiner est celle-ci : Est-il vrai que les résultats les plus assurés des recherches préhistoriques et ethnologiques tendent, et de façon convergente, à faire apparaître comme invraisemblables et même positivement impossibles les assertions des trois premiers chapitres de la Genèse touchant les origines et l'état initial de l'humanité et de la religion? L'on sait assez que c'est là une opinion fort répandue. Nous, catholiques, nous nous contentons le plus souvent de répondre que ni la préhistoire ni l'ethnologie ne nous apprennent rien sur l'origine, au sens propre, de l'homme, de sa religion, de sa vie spirituelle et qu'entre le « premier homme » et les premiers hommes de la préhistoire, entre l'état initial de la religion et les plus anciennes formes religieuses que l'ethnologie nous fait connaître, tout nous autorise à présumer un hiatus chronologique et une évolution d'ampleur inconnue. Pour juste qu'elle soit, cette réponse ne laisse pas de paraître un peu décevante, parce que négative, aux esprits simples, tandis qu'aux intelligences les plus averties elle peut sembler n'offrir qu'une sécurité précaire et toujours menacée. Le P. Schmidt, dont l'exceptionnelle compétence en ethnologie et en linguistique comparée est connue et qui, d'autre part, suit de très près les recherches préhistoriques et les études anthropologiques, estime que nous ne connaissons pas nos avantages. Avec une tranquille assurance, qui en impose aux esprits même les plus prévenus, avec cette fermeté et cette circonspection tout ensemble de jugement qui caractérise le vrai savant, il se fait le champion, sur le terrain spécial délimité plus haut, d'un nouveau concordisme. Son étude se partage en quatre chapitres. On trouvera, dans le premier, une interprétation, à mon sens, extrêmement judicieuse dans l'ensemble, des trois premiers chapitres de la Genèse ou plutôt de tout ce qui s'y rapporte à la création du premier couple

1. W. Schmidt, S. V. D., *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes*. Kempten u. München, J. Kösel, 1913; in-8° de VI et 151 p. Extrait de l'ouvrage publié sous la direction du Dr G. Esser et du Dr J. Mausbach, et intitulé : *Religion, Christentum, Kirche*, Kösel, 1912 : cfr. *R. d. Sc. Ph. Th.*, VI (1912), p. 820 s.

humain, à l'état initial de sa vie spirituelle et religieuse. Ceux même qui hésiteraient à suivre le P. Schmidt dans la voie du concordisme ethnologique, goûteront, je crois, la saine et sobre théologie, heureusement servie par une exégèse avertie et surtout par une rare compétence ethnologique, de ce chapitre liminaire. Le chapitre suivant s'intitule : De la possibilité de la révélation primitive du côté de l'homme : l'aptitude corporelle et spirituelle du premier homme. Le P. Schmidt y recense d'abord et y qualifie les sources diverses susceptibles de fournir des renseignements sur ce sujet : la Sainte-Écriture comme source surnaturelle, la préhistoire, l'anthropologie et l'ethnologie comme sources naturelles et, par un exposé comparatif et critique de leurs données respectives et concordantes touchant l'origine du corps humain, de l'âme humaine et touchant la condition spirituelle des premiers hommes, il aboutit à établir la possibilité des enseignements de la Genèse sur tous ces points. Inutile de dire que le concordisme du P. Schmidt n'a rien d'étroit ni de naïf et qu'il est tel qu'on pouvait l'attendre d'un esprit aussi ouvert et aussi averti. La position, à la fois si nette et si réservée, qu'il prend par rapport au problème de l'évolution appliquée au corps de l'homme en fait foi. Les paragraphes qu'il consacre à « la génialité » d'Adam et à l'origine du langage sont également très suggestifs. Je crains que le chapitre troisième : La réalité historique de la révélation primitive, ne fasse pousser les hauts cris, et non pas seulement aux esprits timides. Le P. Schmidt, qui semble complètement libéré de cette mentalité craintive et un peu humiliée que l'on a parfois reprochée, non sans injustice, aux savants catholiques, entreprend de montrer que l'ethnologie, l'ethnologie nouvelle et enfin scientifique, nous autorise à placer aux origines un état religieux, moral, sociologique, économique tel qu'on est obligé d'y reconnaître, dégradé sans doute mais encore discernable, l'état lui-même décrit aux premiers chapitres de la Genèse. Le moins que l'on puisse dire, c'est que ce paragraphe mérite d'être lu avec attention et que le devoir s'impose aux biblistes comme aux historiens des religions et aux théologiens de suivre ce mouvement de recherches et de pensée. Le P. Schmidt soumet ensuite à une critique vigoureuse, où l'on voudrait parfois un peu plus de nuances et quelques distinctions, les conceptions de Wellhausen, des panbabylonistes, de Gressmann et de Gunkel, et il appelle l'attention sur l'intérêt que présente l'étude des peuples hamitiques, dont la langue est étroitement apparentée à celle des peuples sémitiques, pour l'histoire des traditions sémitiques primitives. Le chapitre quatrième retrace, à grands traits, les vicissitudes de la révélation primitive depuis la chute et décrit, en particulier, les facteurs divers dont l'action s'est fait sentir dans l'évolution ou mieux la décadence religieuse progressive de l'humanité. Ce chapitre, quoique sommaire, est suggestif. Il renferme en particulier un exposé précis des grandes écoles d'histoire des religions et de leurs idées directrices. Ce livre très neuf me paraît représenter, dans le mouvement un peu hésitant et un peu ralenti de la pensée catholique, un apport précieux et un stimulant.

L'époque des Rois. — Le Rév. A. C. Welch a publié en volume les conférences qu'il avait été chargé de donner, par les administrateurs de la fondation Kerr, à l'United Free Church College de Glasgow, pendant l'année scolaire 1911-12[1]. Après avoir, dans une Introduction, circonscrit son sujet et justifié certaines éliminations, surprenantes au premier abord, celle de Jérémie par exemple, considéré comme l'initiateur d'une ère nouvelle, il étudie en six leçons ou chapitres : Les récits de J. É., la prophétie avant Amos, Amos, Osée, Isaïe, le Deutéronome. En matière d'histoire littéraire, le Rév. A. C. Welch adopte les opinions de la fraction la plus modérée de l'école critique, ce qui ne veut pas dire qu'elles soient acceptables. A propos du Jahviste et de l'Élohiste, il écrit : « Il peut être utile de préciser que, dans mon opinion, les deux écrits distincts J. et É. ont été écrits sous les premiers rois, peut-être avant la séparation des deux royaumes et qu'ils ont été réunis comme J.-É. avant la disparition du royaume du nord. L'un et l'autre ont pris naissance à l'ombre de l'un des grands sanctuaires d'Israël et ont été rédigés par des prêtres, mais dont la principale, l'unique affaire n'était pas encore le culte. Le Deutéronome aurait été rédigé au VIIe siècle, ce qui toutefois ne veut pas dire qu'il ne renferme pas de lois antérieures à cette date. L'analyse du contenu religieux de J.-É. s'applique à mettre en lumière, et souvent de façon assez heureuse, le caractère nettement spirituel et moral du monothéisme israélite. Tout concourt, remarque l'auteur, à donner l'impression que ce monothéisme spirituel et moral est en Israël bien antérieur aux prophètes du VIIIe siècle et qu'il représente ce qu'on peut appeler un héritage ancestral. La prophétie n'est pas en Israël un emprunt à l'étranger. Elle est née à l'intérieur même et au plus profond de la religion d'Israël, de ce monothéisme spirituel et moral que constitue le Jahvisme. La prophétie israélite représente le mode le plus élevé et le plus pur sous lequel se puisse concevoir la communication par Dieu de ses volontés et de ses pensées. La prédiction de l'avenir est l'un des éléments caractéristiques de la prophétie israélite. Les monographies consacrées respectivement à Amos et à Osée et dans lesquelles le Rév. A. C. Welch étudie la personne, le ministère et la doctrine des deux prophètes du Nord, m'ont paru assez complètes et souvent pénétrantes. La sphère où se meut la pensée d'Amos et d'Osée est transcendante à toute politique; elle est purement religieuse. Cette pensée finit même par briser le moule trop étroit d'une religion nationale et par s'épanouir franchement dans la sphère de la religion universelle. Et la remarque est vraie, si on l'entend bien. Il y a, à certains moments, dans la doctrine des deux prophètes, des anticipations de l'Évangile. Mais ces anticipations sont dans le sens profond du Jahvisme authentique. L'étude consacrée à Isaïe m'a paru moins riche et plus embarrassée. Ce qu'on appelle le Second-Isaïe n'entre pas, bien entendu, en ligne de compte. L'au-

1. A. C. Welch, *The Religion of Israel under the Kingdom*. Edinburgh, Clark, 1912; in-8° de XV et 305 p.

teur, et il faut lui en savoir gré, maintient nettement que c'est mutiler Isaïe que de le réduire au rôle d'annonciateur de châtiments. Il est aussi le prophète de l'espérance, de l'espérance messianique. Touchant les prédictions messianiques, l'exposé, très succinct, du Rév. Welch, demeure confus et de sens parfois incertain. On y devine cependant une réelle bonne volonté. Isaïe, sur beaucoup de points, se rattacherait à Amos, par rapport auquel toutefois il marquerait encore un progrès. Le Deutéronome représenterait un effort, sincère à coup sûr, mais très imparfait, pour faire pénétrer dans la vie pratique de la nation la doctrine religieuse des prophètes et pour harmoniser avec cette doctrine hautement spirituelle les institutions nationales. Mais le Deutéronome, s'il a contribué à purifier la vie religieuse de Juda et à la spiritualiser, tendait d'autre part à nationaliser plus étroitement la religion que les prophètes travaillaient à universaliser. Les réflexions de l'auteur sur le caractère de la législation deutéronomique en elle-même me paraissent justes, à savoir que les auteurs du Deutéronome, des prêtres d'après M. Welch, s'y sont proposés surtout, non pas la création d'un organisme religieux et social nouveau et complet, mais la révision d'un état de choses existant, d'une législation ancienne. Et cette révision n'a porté que sur un certain nombre de points, tout le reste subsistant dans son état antérieur. Des notes, copieuses, réunies à la fin du volume et des tables accroissent l'intérêt et l'utilité de cette étude, incomplète sans doute et avec des erreurs, mais en bien des points méritoire.

Je crois qu'il faut en dire autant du livre du Dr Ernst Sellin sur les prophètes de l'Ancien Testament[1]. L'auteur y a rassemblé trois conférences données à des époques et devant des auditoires différents et qui, révisées et développées, en sont venues à former autant d'études, non point complètes sans doute, mais riches de substance et suggestives. Toutes trois traitent divers aspects du prophétisme hébreu et dans le même esprit, qui est celui d'une énergique réaction contre les conceptions, bien connues, de l'école de Wellhausen. Le Dr Sellin s'engage dans les voies ouvertes par Gunkel[2] et Gressmann[3]. Mais, au moment décisif, il leur fausse compagnie et, hardiment, il prend une direction qui le mène jusqu'aux confins des positions catholiques. Dans la première étude, le Dr Sellin retrace à grands traits l'histoire du prophétisme israélite, des environs de l'an mille jusqu'à l'époque du Christ. D'abord presque exclusivement biographique, l'exposé fait une place de plus en plus grande à l'analyse des écrits prophétiques ou apocalyptiques. Les deux conclusions

1. Ernst Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus : Drei Studien.* Leipzig, Deichert, 1912; in-8o de VIII et 252 p.

2. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, 1905; *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen, 1903.

3. H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1905.

principales méritent d'être signalées. En dépit des analogies que nous offre l'ancien Orient, même les nebiim contemporains des premiers rois d'Israël constituent un phénomène propre à Israël et dont on ne retrouve nulle part l'équivalent réel et complet. Dans le fond, le thème unique de tous les prophètes c'est le royaume de Dieu qui vient. La seconde étude, qui est la plus importante, s'intitule : Ancienneté, nature et origine de l'eschatologie de l'Ancien Testament. Après une introduction, où le Dr Sellin retrace sommairement l'histoire récente et l'état actuel du problème et publie la banqueroute de l'école de Wellhausen, les trois éléments de la doctrine eschatologique : le malheur, le salut, le sauveur font l'objet de trois paragraphes composés d'après la même formule qui sert de titre à l'étude entière : ancienneté, nature, origine. La conclusion comporte deux étapes progressives. Avec Gunkel et Gressmann, contre Wellhausen, Smend, Stade, etc., l'auteur affirme d'abord l'existence d'une tradition eschatologique bien antérieure aux prophètes et que ceux-ci, conscients de posséder en eux-mêmes l'esprit divin, ont transformée avec une autorité souveraine. Puis, faussant compagnie à ceux qui jusque-là avaient été ses compagnons de route, il affirme, en second lieu, que cette eschatologie, bien loin d'être une création étrangère acclimatée de très bonne heure en Palestine, est née au plus intime de la religion israélite et que nulle part on ne saurait lui découvrir d'analogies réelles. La troisième section intitulée: La révélation dans l'ancien Orient et dans l'Ancien Testament, reprend, sous une autre forme, l'étude du même problème et aboutit à une conclusion identique. Le Dr Sellin examine d'abord la question au point de vue du mode de la révélation, révélation médiate ou par des intermédiaires matériels, révélation immédiate ou faite directement à l'âme humaine. La révélation médiate n'a joué en Israël qu'un rôle restreint et l'impression est allée, avec le temps, s'affirmant toujours plus nettement que ce n'était là qu'une forme accessoire, accidentelle, étrangère au Jahvisme. La révélation immédiate, qui est la forme normale des communications divines en Israël, est absolument propre au Jahvisme. Se plaçant ensuite au point de vue du contenu de la révélation, l'auteur pose avec énergie cette thèse que nulle part on ne retrouve l'équivalent même lointain de la conception du royaume de Dieu à venir telle que la prêchent les prophètes. Tout en faisant les réserves qui s'imposent sur certaines formules et, naturellement, sur telles affirmations de détail, il doit être permis d'enregistrer avec satisfaction les thèses principales de ce livre courageux et sincère.

L'exil. — L'étude publiée par M. E. Klamroth, sous ce titre alléchant : Les Juifs déportés en Babylonie[1], mérite d'être bien accueillie, pour cette raison du moins que, selon la remarque de l'auteur, elle comble une lacune. Il n'existait pas encore de monographie aussi détaillée sur cet exil babylonien dont l'importance, dans l'his-

1. Erich Klamroth, *Die Jüdischen Exulanten in Babylonien* (*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*, hrsg. von R. Kittel, 10). Leipzig, Hinrichs, 1912; in-8° de 107 p.

toire religieuse d'Israël, n'est pas niable, encore qu'elle ait été fort exagérée. De façon générale, tant au point de vue de l'histoire littéraire de l'Ancien Testament qu'à celui de l'histoire religieuse d'Israël, l'auteur se place sur le terrain de l'école évolutionniste (Wellhausen), dont il semble accepter toutes les conceptions. D'autre part, peut-être ne serait-ce pas un paradoxe de soutenir que le tableau qu'il trace de la situation matérielle, morale et religieuse des exilés tendrait plutôt à faire apparaître l'invraisemblance des hypothèses qui leur attribuent l'énorme activité littéraire et religieuse que l'on sait. Elle est singulièrement confuse cette situation et l'étude de M. Klamroth s'en ressent. La clarté, pas même celle du style, n'est sa qualité principale. Les cinq premiers chapitres de l'ouvrage, qui sont de beaucoup les plus intéressants et les plus objectifs, étudient l'usage de la déportation et ses méthodes chez les Babyloniens, les déportations successives de Judéens, les phases diverses d'une déportation depuis le départ jusqu'à l'installation finale, la manière dont les exilés étaient traités en Babylonie, la condition sociale des exilés. Cette première partie de l'étude abonde en renseignements précieux et elle se lit avec une facilité relative. La seconde partie renferme quatre chapitres dont voici les titres : Le dieu, le peuple, le pays; Faux prophètes; Partis religieux; Le service de Jahvé. L'exposé, qui est sommaire, demeure, comme je l'ai dit, assez confus. Même dans une étude purement historique, comme est celle de M. Klamroth, il est légitime et nécessaire de distinguer, beaucoup plus nettement que ne le fait l'auteur, les idées religieuses et la mentalité de la masse populaire et les doctrines des représentants officiels du Jahvisme et tout particulièrement des prophètes. De plus, il manque à cette étude l'ampleur indispensable de perspective; si bien qu'ignorant le point où était parvenue la pensée religieuse d'Israël, celle des prophètes surtout, sous les derniers rois, on n'arrive pas à se faire une juste idée de la route que l'on suit ni même du terme où l'on arrive. Le chapitre final surtout est decevant. On entrevoit seulement que le judaïsme serait né, d'après l'auteur, dans la *gola* d'Ézéchiel, renforcée par ceux, très peu nombreux, d'entre les exilés de 586 qui demeurèrent fidèles à Jahvé. La *gola* de Joiakin fit défection tout entière. Quelques aperçus intéressants, mais trop sommaires, dans les chapitres consacrés aux faux prophètes et aux partis religieux. Je crois décidément que la lacune dont parlait M. Klamroth reste à combler, du moins en ce qui concerne l'histoire religieuse des exilés.

L'esquisse de M. F. J. Foakes Jackson, dean de Jesus College, Cambridge, beaucoup moins originale que l'étude de M. Klamroth, est, en revanche, parfaitement claire[1]. On y reconnaît, sur la trans-

1. F. J. Foakes Jackson, *How the Old Testament came into Being*, dans *The Parting of the Roads. Studies in the Development of Judaism and early Christianity by Members of Jesus College, Cambridge*, edited by F. J. F. Jackson. London, Arnold, 1912; in-8° de XII et 247 p.; le mémoire analysé comprend les pages 17-51.

formation survenue, au cours de l'exil, dans la religion d'Israël et sur l'activité littéraire qui signala cette période, les opinions de l'école de Wellhausen formulées en termes de philosophie évolutionniste, avec cette sérénité et cette gravité religieuse de ton, habituelles aux exégètes anglais mais qui ne sauraient nous illusionner sur le vrai caractère des idées de l'auteur. Elles sont très radicales. La phrase initiale donne bien le ton de l'esquisse entière : « Toute grande religion ou philosophie de la vie a pour base des croyances primitives, sans cesse réadaptées au progrès de l'esprit humain et au développement de la conscience. De façon générale, une religion ne meurt que lorsqu'elle devient inaltérable... » Pour mettre en lumière « l'altération » profonde que subit, au temps de l'exil, la religion traditionnelle d'Israël, altération inaugurée avec l'apparition des grands prophètes, M. Jackson analyse, assez correctement, les idées religieuses d'Amos, le plus ancien des grands prophètes, marque le rôle spécial de Jérémie, qui fut le précurseur de la révolution accomplie principalement par Ézéchiel, caractérise l'œuvre capitale de ce dernier prophète. La préoccupation principale d'Ézéchiel fut de faire pénétrer les enseignements prophétiques dans la vie pratique des Juifs et de mettre un terme, non seulement aux cultes polythéistes, mais au culte idolâtrique de Jahvé. Le peuple élu devenait une communauté religieuse, sacerdotale, cultuelle, orientée vers les spéculations apocalyptiques. M. Jackson nous fait assister à l'éclosion de la littérature biblique : Pentateuque, livres prophétiques, livres historiques, psaumes, d'une part sous l'action profonde de la civilisation babylonienne et d'autre part en réaction consciente contre les périls d'idolâtrie que recélait pour les exilés la religion babylonienne. Le Deutéronome pourrait avoir été rédigé en Palestine après la ruine de Jérusalem. Tout cela est connu et il n'y a pas lieu de nous y arrêter. Pour obscures et déconcertantes qu'elles demeurent encore, les révélations que nous devons aux papyrus d'Éléphantine justifient l'insistance avec laquelle M. Jackson distingue, dans les siècles qui précédèrent l'exil, la religion des prophètes et la religion populaire. C'est un point, reconnu depuis longtemps par les auteurs catholiques, mais auquel il convient de s'attacher plus que jamais, sans cependant l'exagérer.

Les Juifs d'Éléphantien. — Le petit livre où M. Ed. Meyer, l'orientaliste bien connu, s'est proposé de vulgariser le contenu des papyrus d'Éléphantine[1], aurait été le bienvenu si l'auteur, qui d'ail-

1. Eduard Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*. Leipzig, Hinrichs, 1912; in-8° de 128 p. — Il peut être utile de donner ici la liste des ouvrages dans lesquels ont été publiés les documents araméens provenant d'Assouan et d'Éléphantine : A. H. Sayce, A. E. Cowley etc., *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, London, Luzac, 1906, (texte, traduction, commentaire); W. Staerk, *Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan*, Bonn, Marcus u. Weber, 1907, (petite édition très commode : texte vocalisé, commentaire, glossaire des mots les plus difficiles); E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine*, Leipzig, Hinrichs, 1911, (texte, traduction, commentaire); A. Ungnad, *Aramäische Papyrus aus Elephantine*, Leipzig, Hinrichs, 1911, (petite

leurs n'était pas préparé à cette tâche, ne s'était avisé de transformer cette étude très spéciale en une esquisse de l'histoire religieuse d'Israël. La religion des colons juifs d'Éléphantine ne serait ni plus ni moins que la religion du peuple d'Israël avant l'apparition des prophètes, ou, plus précisément, antérieurement à la réforme deutéronomique. M. R. Smend trouve, à bon droit, que c'est dépasser les bornes permises [1]. Non moins fantastique lui paraît cette affirmation formulée par M. Ed. Meyer au seuil même de son étude : « Le Judaïsme est une création de l'empire perse qui subsiste encore aujourd'hui. » Ceci précisé, il va de soi que la brochure du savant historien de l'antiquité renferme en grand nombre des remarques solides et d'ingénieux aperçus. Pour donner une idée de son contenu il suffira d'énoncer les titres de paragraphes. Après avoir insisté sur l'intérêt que présentent, à son avis, les papyrus d'Éléphantine pour l'étude des origines du judaïsme, M. Meyer raconte la façon dont ces papyrus furent découverts, traite de la ville d'Éléphantine et de ses ruines, décrit l'aspect des papyrus, caractérise leur langue et parle des ostraca phéniciens. Après ces préliminaires, il étudie l'état de l'Égypte sous la domination perse, la colonie militaire juive d'Éléphantine, la religion juive populaire à Jérusalem et à Éléphantine, l'introduction de la loi juive, la destruction du temple juif d'Éléphantine et la décision de Darius II sur la fête des azymes de l'an 413 av. J.-C. Suit une étude sur les textes littéraires trouvés à Éléphantine : le récit par Darius I de son propre avènement et de ses premiers succès et l'histoire du sage Achiqar. En ce qui concerne ce dernier ouvrage, M. Meyer s'applique à déterminer son origine et son caractère; il compare les proverbes d'Achiqar et ceux de l'Ancien Testament; il étudie la légende d'Achiqar au point de vue de la

---

édition des textes publiés par Sachau, sans vocalisation ni traduction, avec commentaire; d'utilisation assez difficile) ; M. J. LAGRANGE, *Les nouveaux papyrus d'Éléphantine*, dans la *Revue Biblique*, 1908, pp. 325-349 (texte des trois documents publiés par Sachau en 1907-1908, avec traduction et commentaire); W. STAERK. *Aramäische Urkunden zur Geschichte des Judentums im VI und V Jh. v. Chr.*, Bonn, Marcus u. Weber, 1908, (texte vocalisé des trois documents dont il vient d'être parlé, avec commentaire et glossaire); W. STAERK, *Alte und neue aramäische Papyri*, Bonn, Marcus u. Weber, 1912, (traduction et commentaire des papyrus d'Assouan et d'un certain nombre de papyrus d'Éléphantine : très utile). Les publications de M. W. Staerk font partie de la précieuse collection éditée par M. H. LIETZMANN sous ce titre : *Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen*, dont le bon marché n'est pas l'un des moindres avantages.

Toute une littérature est en train de s'épanouir autour de ces textes nouveaux. La bibliographie dressée dans le *Biblische Zeitschrift*, 1912, 3, pp. 310 sq. comprend 41 numéros et elle est naturellement fort loin d'être complète. La recension de quelques-unes de ces publications, par le P. Lagrange, *Revue Biblique*, octobre 1912, pp. 575-587, constitue une excellente orientation parmi les controverses auxquels ces textes donnent lieu. Les plus importantes, au point de vue de l'histoire religieuse, ont trait au rituel pascal et aux divinités honorées dans la colonie juive d'Éléphantine.

1. *Theologische Literaturzeitung*, 1912, nº 16, col. 484 s.

tradition historique en Orient et traite de l'histoire d'Achiqar chez les Grecs[1].

Les Scribes. — Le Dr rabbin A. MARMORSTEIN a entrepris une série d'études d'histoire religieuse sur le judaïsme à l'époque néotestamentaire. Dans un premier fascicule paru en 1910 il traitait des appellations usitées dans le Talmud et le Midrach pour désigner les chrétiens[2]. Ce mémoire, ainsi que l'a dit, sans ménagement M. E. Bischoff, est un modèle d'incohérence, d'incompétence pour tout ce qui touche au christianisme et d'esprit ascientifique[3]. Le second fascicule, consacré aux scribes, c'est-à-dire à une institution juive, me paraît en progrès très notable sur le premier, tant au point de vue de l'ordre et de la clarté qu'à celui de la solidité[4]. J'ai lu avec intérêt et profit le chapitre consacré aux trois catégories de scribes : Sôferim, hakâmim et zeqênim. Ces derniers, « les anciens », seraient eux aussi des docteurs de la Loi, mais investis d'autre part de hautes fonctions sociales. Le chapitre intitulé : Reproches adressés aux scribes dans le Nouveau Testament, insiste sur la généralisation injuste qui imputerait à toute la corporation les défauts d'un certain nombre de ses membres : arrogance, hypocrisie, dureté et impiété. M. Marmorstein ne saisit évidemment pas toute la portée de griefs formulés par Jésus contre les scribes et leur conception religieuse. Il convient, avec bonne grâce (ch. III), que le Talmud abonde en appréciations sévères sur les scribes, mais ajoute que son estime pour la fonction elle-même n'est pas douteuse et que l'esprit qui inspire les reproches qu'on y lit est tout autre que celui des évangiles. Le chapitre quatrième, extrêmement sommaire, signale les trois questions principales sur lesquelles se concentrait la polémique antichrétienne des scribes : le dogme de la filiation divine de Jésus, la doctrine de la rémission des péchés, l'exégèse allégorisante de l'Écriture. On retrouve dans ce chapitre des affirmations ahurissantes dans le genre de celles dont le premier fascicule était émaillé. Un spécimen seulement. Parlant de la chasse aux textes scripturaires

1. Un groupe de savants (MM. David, Dussaud, de Genouillac, A.-J. Reinach, Toutain, Weill) s'occupe de traduire en français l'*Histoire de l'Antiquité* de M. E. MEYER. Le tome premier qui vient de paraître : *Introduction à l'étude des sociétés anciennes*, Paris, Geuthner, 1912; gr. in-8° de VIII et 284 p., et qui est l'œuvre de M. M. David, fait l'impression, au premier examen, d'être d'exécution fort soignée. C'est, par contre, au point de vue de son contenu, le plus discutable de tous ceux qui composent la magistrale Histoire de M. Meyer. Il en sera reparlé dans le Bulletin de science des religions. Je n'ai pas voulu tarder davantage à signaler cette grande entreprise littéraire dont la librairie Geuthner (13, rue Jacob, Paris) a assumé la charge. Chaque volume (il y en aura huit) se vend 7 fr. 50, prix de souscription à l'ouvrage entier.

2. A. MARMORSTEIN, *Religionsgeschichtliche Studien*. I. *Die Bezeichnungen für Christen und Gnostiker im Talmud und Midrasch*. Skotschau, Selbstverlag der Verfassers, 1910; in-8° de 83 p.

3. *Theologische Literaturzeitung*, 1912, n° 19, col. 603.

4. A. MARMORSTEIN, *Religionsgeschichtliche Studien*. II. *Die Schriftgelehrten*. Skotschau, Selbstverlag, 1912; in-8° de 118 p.

susceptibles d'être utilisés comme preuve de la filiation divine de Jésus, l'auteur écrit : « Le premier mot (de la Bible) *berêchith* fut traduit par : « Deus fecit filium », ce que vraiment l'on ne pouvait laisser passer sans protestation. » En effet! Je suppose que M. Marmorstein, qui n'a nullement l'air d'un homme de mauvaise foi, a voulu écrire : « Deus fecit *per* filium. » M. Bischoff le lui avait déjà dit : il ne lit pas d'assez près ses épreuves.

Il me reste à signaler quelques monographies qui ne se rapportent pas uniquement à une période spéciale de l'histoire religieuse d'Israël.

Les dieux des nations. — La nouvelle étude du Dr Fr. X. Kortleitner me paraît l'emporter sur celles que l'auteur a déjà publiées sur des questions connexes par la précision du sujet et, conséquemment, par une méthode scientifique plus rigoureuse. C'est encore, quoique de façon indirecte, une étude sur le monothéisme hébreu, puisqu'il s'agit de déterminer l'opinion que les Israélites se faisaient des dieux autres que Jahvé, des dieux des nations[1]. Le Dr Kortleitner s'applique successivement à démontrer les importantes thèses que voici. I. Les écrivains de l'Ancien Testament et les vrais adorateurs de Jahvé ne pensaient pas que Jahvé fût le dieu particulier des Hébreux, les autres nations étant placées sous la domination de dieux différents. C'est parfaitement juste. Peut-être l'auteur aurait-il pu, tout au plus, insister davantage sur ceci que cette conviction, contemporaine du Jahvisme et qui dès l'origine le signale comme un véritable monothéisme, n'a pas cessé, au cours des siècles, de devenir de plus en plus consciente et de développer toujours plus clairement ses conséquences. II. Dans l'Ancien Testament des passages se rencontrent, et en grand nombre, où l'on parle des dieux des nations en termes tels que, sans affirmer positivement qu'il existe des dieux en dehors de Jahvé, on ne le nie pas non plus, c'est-à-dire qu'on ne se prononce pas sur le point de savoir si, en dehors de Jahvé, il existe ou non des dieux. Ce chapitre m'a paru très juste de ton dans l'ensemble pour ce qui est de l'exégèse des textes scripturaires. Peut-être certaines remarques, dans le domaine de l'histoire générale des religions sémitiques ou autres (par exemple : page 81), sont-elles contestables. III. En beaucoup d'endroits de l'Ancien Testament les dieux des nations sont identifiés à leurs images, ou bien le néant des dieux étrangers est affirmé en quelque autre manière. IV. Certains passages de l'Ancien Testament peuvent être allégués comme preuve de l'opinion d'après laquelle les écrivains sacrés auraient regardé les dieux des nations comme des démons. La chose est certaine en tout cas pour les Juifs alexandrins.

Le Dr Kortleitner connaît bien les travaux, même des non-catholiques, sur le sujet dont il traite. Malgré tout le mérite de son tra-

1 Fr. X. Kortleitner, *De diis gentilium quid sacrae litterae veteris testamenti judicent.* Œniponte, Libraria societatis Marianae, 1912; in-8° de X et 189 p.

vail, sur lequel il m'est agréable d'insister, je n'oserais dire que sa démonstration est de nature à convaincre pleinement les savants dont il combat très justement les vues. Son exégèse, dans l'ensemble, est solide. Mais entre ses adversaires et lui, il existe, je ne dis pas seulement sur le terrain dogmatique — ceci est sans remède scientifique et tout au désavantage de ceux qui ne partagent pas sa foi — mais sur le terrain de l'histoire littéraire et de l'histoire des religions sémitiques, tout un monde de questions préjudicielles et de divergences de vues sur lesquelles il eût peut-être été opportun de s'expliquer avec quelque détail et de façon plus systématique. Ne nous contentons pas d'être dans le vrai; montrons-le aussi complètement que possible. Il est juste de dire que l'auteur a touché, dans une certaine mesure, quelques-uns de ces points dans ses ouvrages antérieurs.

Histoire du culte. Le Temple — Le travail si consciencieux du Dr G. Dalman, intitulé : Le rocher sacré de Jérusalem, et dans lequel l'étude directe et l'utilisation des données littéraires sont heureusement combinées, mérite d'être accueilli avec faveur[1]. Ce rocher sacré, c'est celui qui affleure dans la mosquée d'Omar et qui lui a donné son nom (El Qoubbet es Sakra). L'auteur le décrit, avec toute la précision possible, tel qu'il est présentement, sous ses faces diverses et dans toutes ses particularités. Il rapporte ensuite tout ce que l'on sait de son histoire. Seules des fouilles méthodiques permettraient d'éclaircir ce qui subsiste d'obscurités. Voici en quels termes le Dr Dalman résume l'histoire des appropriations cultuelles de la roche depuis David jusqu'à nos jours. « La position du rocher sur la terrasse du haram répond assez bien aux exigences qui se peuvent déduire, relativement à l'autel, des descriptions anciennes du temple. Si l'on regarde la roche comme constituant simplement le centre de l'installation, ses dimensions s'harmonisent sans difficulté avec ce que l'on nous rapporte des dimensions de l'autel. Le canal situé au nord avec la rigole et la fosse sont les seuls points d'appui réels qu'on puisse apporter en faveur de l'érection de l'autel sur la roche. Cette érection, si elle n'est pas démontrée, peut donc être considérée comme vraisemblable à un haut degré. Il semble qu'on puisse se représenter à peu près comme il suit l'histoire du rocher. Il se présentait en son état natif et sous le ciel libre jusqu'à l'époque de David où il subit une première appropriation par la création du plus élevé d'entre les degrés qui se remarquent sur la face ouest[2]. Sous Salomon, seule la partie nord de sa surface émergeait au-dessus du dallage du parvis, qui le recouvrait partout ailleurs. Lorsque fut bâti l'autel d'Achaz, le rocher fut assez probablement pourvu d'une rigole et d'un canal pour l'écoulement du sang. L'abaissement de niveau de la région circonvoisine sous

1. G. Dalman, *Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem*. Leipzig, Hinrichs, 1912; in-4° de VIII et 172 p. L'étude sur la roche sacrée comprend les pages 110-151.

2. Sur la face occidentale de la roche, trois degrés ont été pratiqués : supérieur (David), moyen (Hérode), inférieur (Arabes).

Hérode occasionna la coupure moyenne, sur la face ouest, en sa forme primitive et les coupures sur les faces nord et sud, tandis que le rocher lui-même disparaissait presque complètement à l'intérieur de l'autel. Les Romains, lorsqu'ils remanièrent la place, dégagèrent le rocher et les musulmans lui donnèrent pour tout l'essentiel son état actuel par le sectionnement inférieur sur la face ouest, en régularisant toutes ses faces et en creusant la caverne. Les chrétiens le modifièrent en s'efforçant, d'ailleurs avec succès, d'enlever des plaques sur la face nord. » Nulle spéculation religieuse contestable ne vient troubler l'objectivité sereine de cette monographie purement archéologique.

La Pâque. — Les opinions soutenues par M. G. Beer dans sa brochure de vulgarisation sur la Pâque[1], peuvent se résumer dans les quelques propositions suivantes. Originairement la Pâque était une fête pastorale destinée à assurer la prospérité des troupeaux. En Canaan elle fut tout d'abord un sacrifice expiatoire (!) pour la moisson. Sous cette forme, c'était un rite cananéen que les Israélites s'étaient approprié. Plus tard, elle se transforma de manière à devenir une commémoraison de la sortie d'Égypte. Ézéchiel, à qui l'on doit l'établissement du calendrier juif, assigna à la Pâque une date fixe, détermina les sacrifices qu'elle devait désormais comporter et l'associa, de manière à constituer une fête double, à la solennité des azymes. Il se peut que ce schème évolutif satisfasse les exigences logiques de M. Beer; mais il est en contradiction avec les documents et sans point d'appui véritable dans les faits certains. L'auteur d'ailleurs, étant donné la voie où il marche, fera sans doute à plusieurs l'impression de retarder quelque peu. L'œuvre dont il fait honneur à Ézéchiel, plusieurs savants, depuis la publication des papyrus d'Éléphantine, ne sont-ils pas en train de l'attribuer à Darius II? Parce qu'il subsiste de réelles obscurités dans l'histoire de la fête de Pâque-Azymes et que des réglementations diverses ont pu prévaloir au cours des siècles sur certains points, ce n'est pas une raison pour substituer aux données fermes des hypothèses sans fondement historique.

La fête des Tabernacles. — Nous avons sur ce sujet une brochure du professeur P. Volz[2], où il y a de bonnes choses et d'autres qui ne le sont pas. La description de la fête des tabernacles, telle qu'elle se célébrait approximativement au temps de Jésus, par laquelle s'ouvre son étude, ne souffre pas difficulté. Il n'en va pas de même du paragraphe où l'auteur entreprend de prouver que la grande fête automnale des tabernacles était, à l'origine, la vraie et la seule fête de Jahvé. La fête de Pâque s'adressait tout d'abord,

1. G. Beer. *Pascha oder das jüdische Osterfest* (*Sammlung gemeinverständlicher Vorträge*, etc., 64); Tübingen, Mohr, 1911; in-8° de VII et 14 p.

2. P. Volz. *Das Neujahrsfest Jahwes. Laubhüttenfest* (même collection). Tübingen, Mohr, 1912; in-8° de 61 p.

non pas à Jahvé, mais aux démons. C'est Josias qui la transforma en une fête de Jahvé et elle ne prit de l'importance qu'après l'adoption du calendrier babylonien et perse qui faisait commencer l'année au printemps[1]. La section suivante est consacrée à la solennité des tabernacles comme fête du nouvel an en l'honneur de Jahvé. L'auteur insiste sur ce que, en Palestine, l'année naturelle commence à l'automne et rappelle que l'ancien calendrier israélite consacrait ce fait. La fête des tabernacles, fête du nouvel an, aurait une signification cosmique et eschatologique bien plus qu'agricole. M. Volz interprète ensuite les divers rites de la fête : le séjour dans des huttes de branchages, le pèlerinage, le caractère joyeux, le rôle des illuminations, les libations d'eau, la procession autour de l'autel, les rameaux d'arbres fruitiers, etc. Il y a, dans cette section en particulier, bon nombre de remarques intéressantes. Une courte étude sur les textes lus ou chantés pendant la fête et des notes assez copieuses complètent cette monographie.

II. — NOUVEAU TESTAMENT

Enseignement de Jésus. — M. H. Schumacher a consacré une étude très étendue et solide aux déclarations de Jésus sur lui-même qui se lisent *Matth.*, XI, 27 et *Luc*, X, 22, à ce qu'on appelle « le logion johannique des Synoptiques »[2]. Un premier chapitre expose l'histoire du problème, chez les Pères d'abord, puis dans l'exégèse contemporaine. Le second chapitre examine sous ses deux faces, historique et proprement critique, la question du texte lui-même qui fait l'objet du présent travail. L'authenticité historique du logion est vigoureusement démontrée, contre le sentiment, en particulier, de M. Loisy qui voit dans ces paroles l'expression de la foi de la communauté primitive, expression influencée par l'*Ecclésiastique*, LVII. La teneur critique du texte est ensuite établie, au cours d'une discussion minutieuse où les difficultés élevées principalement par M. Harnack sont examinées et trouvées vaines. L'intérêt spécial et la valeur probante de cette section proviennent, pour une grande part, de l'usage qui y est fait des citations patristiques, parallèlement aux anciens manuscrits et aux versions, comme instrument de critique textuelle. La conclusion du Dr Schumacher est catégorique et à bon droit : « S'il est dans l'Évangile une parole que, sans l'ombre d'un doute, nous devions considérer comme parole authentique et correctement transmise de Jésus, c'est bien le cri d'allégresse de *Matth.*,

1. M. Volz admet l'hypothèse toute récente qui attribue à Darius II (419 avant J.-C.), la combinaison et la réglementation de la fête composite Pâque-Azymes, ou du moins sa promulgation légale dans le judaïsme entier.

2. Heinrich Schumacher, *Die Selbstoffenbarung Jesu bei Matt.*, XI, 27. (Luc. 10, 22). *Eine kritisch-exegetische Untersuchung* (*Freiburger theologische Studien* hrsg. von G. Hoberg u. G. Pfeilschifter, 6) Fréiburg im Breisgau, Herder, 1912; in-8° de XVIII et 225 p.

XI, 27 (*Luc*, X, 22). » La partie exégétique de l'ouvrage, qui comprend les chapitres troisième et quatrième, n'est pas moins réussie. Elle comporte tout d'abord une étude du contexte de notre logion et ensuite l'interprétation de ce logion en prenant pour guide la phrase centrale : « Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, de même que personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils », où l'idée de filiation au sens métaphysique est si manifestement énoncée. Signalons, comme fort intéressantes, les sections consacrées à la formule « Fils de Dieu ». Les chapitres sixième et septième confirment la thèse principale du livre en comparant les résultats obtenus par l'exégèse du « logion johannique » (*Matth.*, XI, 27; *Luc*, X, 22) avec les passages de sens analogue qui se rencontrent dans les Synoptiques : parabole des mauvais vignerons, le Messie « fils » de David et son « seigneur », la confession de Pierre à Césarée de Philippe, la réponse de Jésus à Caïphe, et en critiquant les hypothèses diverses basées sur la supposition d'une filiation purement métaphorique. Peut-être pourrait-on faire, à propos du chapitre sixième, quelques objections de détail ou de procédure, mais ces deux derniers chapitres, eux aussi, dans l'ensemble sont excellents. Excellent, telle est, à notre avis, la qualification que mérite l'ouvrage entier qu'il m'est très agréable de signaler à l'attention des biblistes et des théologiens.

Au lieu du titre qu'elle porte : Le judaïsme au temps du Christ[1], l'étude de M. O. E. Œsterley aurait dû, me semble-t-il, recevoir celui-ci : L'attitude de Jésus à l'égard du judaïsme. Il s'agit concrètement de l'attitude de Jésus à l'égard de la loi juive et à l'égard de l'eschatologie juive. M. Œsterley commence par analyser le contenu du mot Loi pour les Juifs contemporains du Christ et définit ensuite, correctement, la triple attitude de Jésus à l'endroit de la Loi. En principe Jésus l'accepte; il la modifie et la spiritualise sur certains points; sur d'autres il l'abroge. Le judaïsme contemporain de Jésus n'était pas seulement une religion de la Loi, il était aussi une religion d'espérance, une religion eschatologique. L'auteur nous donne un aperçu de l'eschatologie juive, de ses bases prophétiques, de son développement apocalyptique. Il estime qu'une étude sommaire des évangiles suffit à montrer que Jésus, de même qu'il acceptait la Loi juive, acceptait aussi en bloc, ou mieux en gros, l'eschatologie traditionnelle du judaïsme, mais pour la modifier profondément sur plusieurs points essentiels : le royaume déjà présent et non pas seulement futur, intérieur et spirituel et non pas uniquement extérieur, etc. M. Œsterley entre ensuite plus avant dans l'examen de l'enseignement eschatologique de Jésus. Quatre remarques lui paraissent surtout devoir être prises en considération. Les trois premières sont relatives à l'usage qu'il convient de faire des évangiles comme témoins de l'enseignement eschatologique de Jésus. Les disciples auraient, en certains cas, mal compris les paroles de Jésus. Il y aurait eu parmi eux, comme parmi les Juifs contemporains, deux tendances

1. W. O. E. Œsterley, *Judaïsm in the Days of the Christ*, dans *The Parting of the Roads*, etc., pp. 81-131.

en matière d'eschatologie, l'une plus littéraliste et matérielle, l'autre plus spirituelle. Jésus n'aurait révélé sa pensée que progressivement. La quatrième remarque est relative à Jésus lui-même qui aurait enseigné, selon l'expression de von Dobschütz, une « eschatologie transposée » (transmuted eschatology). Tout le monde sait ce qu'il faut penser de ces remarques et qu'elles peuvent conduire fort loin. M. Œsterley, personnellement, paraît peu disposé à en étendre, sans nulle mesure, l'application. A propos de l'eschatologie transposée de M. von Dobschütz, il déclare catégoriquement vouloir retenir, dans son sens littéral, comme représentant un élément certain de la doctrine eschatologique de Jésus, la formule du symbole : « Il reviendra, dans la gloire, juger les vivants et les morts; son règne n'aura pas de fin. »

L'ouvrage du R. P. D. Buzy : *Introduction aux paraboles évangéliques* [1], est une thèse de doctorat agréée par la Commission biblique pontificale. Il comprend trois parties, à savoir : la parabole en dehors de l'Évangile, les paraboles synoptiques, les allégories du quatrième Évangile. Dès la première partie se révèle ce qui me paraît constituer le grand mérite de cette étude, c'est-à-dire l'ampleur de la perspective. Le P. Buzy y traite successivement de la parabole dans l'usage moderne, du mâchâl de l'Ancien Testament, des mechâlim narratifs de l'Ancien Testament, des mechâlim rabbiniques, de la parabole chez les auteurs classiques. Ainsi préparée, l'étude de la nature, de l'authenticité et du but des paraboles synoptiques, qui fait l'objet de la seconde partie, se développe en d'excellentes conditions, avec précision et sans qu'aucun aspect du problème soit négligé. La parabole évangélique est définie : un discours sapientiel où domine généralement l'élément comparatif, bien qu'une fois ou autre il puisse en être absent; ce qui est la définition même du mâchâl antique. Avec beaucoup de raison, je crois, le P. Buzy maintient, contre M. Loisy, que des traits allégoriques se rencontrent parfois dans les paraboles synoptiques. Il convient d'insister sur ce que ce mélange n'offre rien d'anormal au point de vue de la littérature réelle. L'authenticité des paraboles synoptiques est ensuite défendue par de bonnes raisons et dans des termes pesés avec beaucoup de soin. La section la plus importante de la seconde partie est celle qui a trait au but des paraboles évangéliques. Entre les deux thèses opposées, celle de la justice et celle de la miséricorde, le P. Buzy choisit une position à certains égards intermédiaire. Peut-être serait-il, à tout prendre, plus exact de dire qu'il se rallie à la thèse de la miséricorde avec de judicieux correctifs, que vraisemblablement les savants catholiques que l'on a coutume de représenter comme défendant la thèse de la miséricorde pure ne feraient pas difficulté d'admettre. On sait les difficultés du problème, tant au point de vue exégétique qu'au point de vue théologique. Le P. Buzy s'est parfaite-

1. R. P. Buzy, des Pères de Bétharram, *Introduction aux paraboles évangéliques*. (Coll. : *Études bibliques*). Paris, Gabalda, 1912 ; in-12 de XXIII et 176 p.

ment rendu compte que, pour se donner toutes les chances d'aboutir à une solution adéquate aux textes et aux principes, il importait avant tout de les embrasser tous, de les synthétiser, de les éclairer, et au besoin de les équilibrer les uns par les autres. De fait, il a évité le péril d'une exégèse fragmentaire des textes évangéliques et d'une considération unilatérale des principes. Le but qu'il assigne finalement aux paraboles, dans l'intention de Jésus, paraît répondre très exactement à leur nature intime et c'est une précieuse confirmation de sa thèse. Il note avec beaucoup de justesse que l'obscurité des paraboles tenait moins à leur nature propre qu'à la nature même du concept qu'elles étaient destinées à illustrer, celui du royaume de Dieu, concept transcendant et, ce qui est plus grave, concept au sujet duquel il existait entre Jésus et ses auditeurs, par la faute de ces derniers, une équivoque initiale et fondamentale. « Quoi qu'il en soit, écrit-il, toutes choses pesées, on peut se croire en droit de conclure que les Paraboles comportaient un châtiment en ce qu'elles étaient obscures, et cette obscurité venait de ce que les Paraboles se référaient, par allusions extrêmement discrètes, à un concept du royaume de Dieu qui, en des traits essentiels, ne correspondait pas au concept populaire. » Il poursuit : « Hâtons-nous de préciser les proportions exactes que comporte à nos yeux le châtiment. Il est si peu voulu en lui-même et pour lui-même, il représente si peu dans l'intention divine un terme absolu et définitif, qu'au contraire il est tout entier ordonné à la miséricorde. Ce n'est qu'une première étape nécessaire, aussitôt dépassée; ce n'est qu'une première sévérité aussitôt transfigurée par l'amour, s'intégrant elle-même dans un système de miséricorde et servant les desseins de la bonté. Nous verrons, en effet, plus loin, comment l'obscurité qui constitue le châtiment des paraboles, était destinée surtout à provoquer dans la foule la réflexion et l'intelligence. Si je ne me trompe, nous avons là un exemple de la manière transcendante dont les attributs de Dieu les plus opposés en apparence se concilient. La justice est satisfaite, puisqu'elle inflige un châtiment, mais en même temps la punition est si heureusement choisie, qu'elle contribue aux desseins de la bonté. » Et l'auteur de conclure : « Nous pensons donc que la miséricorde constitue le but principal, le but essentiel, le but dernier des Paraboles. » Et c'est, à mon sens, fort bien dit. De bonnes pages, constituant la troisième partie, sur les παροιμίαι de saint Jean, achèvent de faire de cet ouvrage une précieuse introduction à l'étude des paraboles évangéliques. Il est superflu de relever l'importance des questions ainsi résolues pour l'exacte définition de la mission de Jésus et de l'idée qu'il en avait. Ce travail du P. Buzy lui fait grand honneur et témoigne, une fois de plus, de la sérieuse formation scientifique que la Commission biblique pontificale exige des candidats au doctorat en Écriture Sainte.

Saint Paul. — Et M. Deissmann continuait de réagir contre ce qu'il appelle le Paul « transformé en occidental et en scolastique » et contre le Paul « aristocratisé, stylisé, modernisé » des théologiens

protestants, conservateurs et libéraux! Son dernier livre: *Paul; essai d'histoire de la civilisation et de la religion*[1], poursuit cette tâche, dès longtemps inaugurée, avec un entrain et avec des ressources renouvelés et accrus par deux longs séjours aux pays de saint Paul. Avec cette abondance un peu redondante de formules magnifiques, qui caractérise sa manière, le professeur de Berlin oppose à maintes reprises le « vrai saint Paul » au saint Paul des universités allemandes, au saint Paul intellectualisé surtout des disciples attardés de Baur, ce qui est la thèse même de son livre. Voici, entre vingt autres, l'une de ces formules : « Dans son être intime, Paul est, en première ligne, un héros de la piété. L'élément théologique ne vient qu'en second lieu. Le spontané est chez lui plus important (stärker) que le réfléchi, le mystique que le dogmatique. » En voici une autre, la formule liminaire de l'ouvrage : « Paul, un anatolien et un ancien; un *homo novus* qui, sorti de la masse populaire et d'entre les petites gens et dont nul d'entre les lettrés du monde païen ne daignait s'occuper, a été promu au rang de personnalité dirigeante dans l'histoire du monde; un *homo religiosus*, qui est un classique de la mystique et en même temps l'homme d'action le plus avisé qui soit; un prophète et un méditatif (Grübler) qui, crucifié au monde dans le Christ, comme citoyen du monde et voyageur à travers le monde est immortel et qui, comme éducateur du monde, agit jusqu'à aujourd'hui : je me suis donné pour tâche de faire revivre la figure de cet homme-là. »

Pour y arriver et pour justifier, en la traduisant, l'idée qu'il s'est faite de saint Paul, M. Deissmann nous ouvre largement le trésor de son érudition, qui n'a rien de livresque, projette dans toutes les directions, comme autant de brillantes et multicolores fusées, les vives intuitions historiques, psychologiques, religieuses de sa souple, libre et pénétrante intelligence. Mais, pour ne rien dire de ce qui lui manque pour pénétrer jusqu'au fond l'âme et la pensée de saint Paul, pour ne rien dire des graves lacunes et des tendances nettement anti-intellectualistes de sa philosophie religieuse, il est évident que M. Deissmann se laisse griser de plus en plus à ce jeu brillant et dangereux et que celles même de ses vues qui sont justes dans le fond s'exagèrent en paradoxes. Et ce livre sur saint Paul, le plus émouvant et le plus suggestif qui soit sorti de sa plume, ce livre qui contient pourtant bon nombre de très belles pages, en arrive à être un livre dangereux par la fascination même qu'il ne peut manquer d'exercer sur des esprits jeunes ou insuffisamment préparés à porter en ces matières un jugement personnel et raisonné. Son moindre péril, parce qu'il saute aux yeux, consiste en ce que l'élément surnaturel, qui est de beaucoup le plus important quand il s'agit d'un saint Paul, tantôt s'estompe et disparaît, tantôt n'est que très imparfaitement appréhendé.

Je ne puis entrer dans une analyse et une critique détaillées. Un

1. Adolf DEISSMANN, *Paulus; Eine Kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*. Tübingen, Mohr, 1911; in-8° de VIII et 202 p.

rapide aperçu du contenu de ce livre, où, comme dans la plupart des ouvrages de M. Deissmann, les redites sont assez nombreuses, suffira à donner quelque idée de l'intérêt des questions traitées et des points de vue sous lesquels elles sont envisagées. Le chapitre premier est consacré à définir le but du livre et à caractériser les sources utilisées. L'auteur y accentue encore sa théorie, juste jusqu'à un certain point, mais poussée à l'extrême, du caractère non littéraire des écrits de saint Paul. Disons si l'on veut que ce n'est point de la littérature et tenons-nous-en là. Le chapitre deuxième sur le monde de saint Paul est très intéressant. Suivent, dans les chapitres trois à huit, quatre monographies historiques et psychologiques en lesquelles se résume la substance du livre : l'homme dans saint Paul, le juif dans saint Paul, le chrétien en saint Paul, l'apôtre en saint Paul. Il y a dans tout cela beaucoup à prendre et encore plus à laisser; il y aurait aussi beaucoup à ajouter. Mais c'est prodigieusement vivant. Un chapitre final s'applique à définir grandement le rôle de saint Paul dans l'histoire universelle de la religion. M. Deissmann insiste sur la fidélité de saint Paul à l'évangile de Jésus mais en des termes plus énergiques et plus émouvants que précis. Le chapitre est d'ailleurs très court. Trois appendices, qu'on lira avec profit, sur le proconsulat de Gallion, sur l'autel du dieu inconnu, sur la belle carte qui est jointe à l'ouvrage.

D'une lecture moins excitante assurément, mais combien plus solide et plus profond aussi, est l'exposé synthétique de la théologie de saint Paul que le R. P. F. Prat publiait il y a déjà plusieurs mois et qui a reçu du public compétent un accueil extrêmement flatteur[1]. Le portrait que M. Deissmann nous trace de saint Paul, d'inspiration anti-intellectualiste, minimise et le développement et la liaison organique de sa doctrine. Au contraire lorsqu'on lit l'exposé synthétique du P. Prat, on a peine à se défendre de l'impression que la vivante et multiforme pensée de l'apôtre ne s'y retrouve qu'immobilisée en une systématisation trop rigide et trop précise, qu'elle ne connut jamais dans l'esprit de saint Paul. Mais à tout prendre, c'est une impression déplacée et le P. Prat, en faisant précéder cette synthèse d'un volume tout entier consacré à l'analyse de la pensée de saint Paul et en se plaçant nettement, cette fois encore, sur le terrain historique a fait, en gros, tout ce qu'il était humainement possible de faire pour réduire au minimum les dangers inhérents à une entreprise de ce genre et dont il est d'ailleurs parfaitement conscient. Les anathèmes de M. Deissmann contre les savants qui « scolasticisent » saint Paul ne l'atteignent pas plus que les véhémentes colères du professeur de Berlin contre ceux qui le « modernisent » et l'affadissent.

« On entend par *paulinisme*, écrit le P. Prat, l'enseignement du Docteur des Gentils considéré dans ses caractères particuliers et dans

1. F. Prat, S. J., *La théologie de Saint Paul*, Deuxième Partie (*Bibliothèque de théologie historique*). Paris, Beauchesne, 1912; in-8° de de VIII et 579 p.

son enchaînement organique. Comme ce mot répond à une idée juste et qu'il a pour lui d'être nécessaire, nous pensons qu'il y a tout avantage à le maintenir après l'avoir purgé de ses théories rationalistes. « Voilà qui est net autant que judicieux. » Cet ensemble doctrinal, explique-t-il, plus loin, qui constitue l'enseignement particulier du Docteur des Gentils, est ce qu'on appelle le paulinisme et ce qu'on peut appeler aussi, d'un nom, discutable peut-être, mais accepté maintenant et sanctionné par l'usage, la *théologie de saint Paul*[1]. Avant d'aller plus loin, dissipons un malentendu ou une équivoque. Nous ne traitons pas les auteurs sacrés « en théologiens » et nous ne considérons pas leurs écrits « comme autant de constructions ou au moins d'ébauches théologiques »; nous ne les envisageons pas « tour à tour comme révélation et comme théologie » et nous ne distinguons pas chez eux « d'un côté le donné révélé, de l'autre l'élaboration » du donné divin. Autre chose est la théologie de saint Paul, autre chose est, par exemple, la théologie de saint Thomas. La théologie de saint Paul est la somme des révélations divines transmises par l'organe du Docteur des Gentils... » Très juste mais un peu sommaire. Ces deux mots : *révélation divine* (à prendre du moins le terme au sens strict) et *transmission*, ne définissent qu'en gros et même de façon incomplète la psychologie de saint Paul comme auteur inspiré ou même comme apôtre et docteur et ne précisent qu'imparfaitement l'origine et le caractère de sa doctrine divine. Mais il est évident que si l'auteur n'est pas plus explicite, c'est qu'il ne touche qu'en passant cette question. Autre remarque excellente du P. Prat : « Paul nous fournit les éléments d'une théologie, mais il ne fait pas lui-même sa théologie au sens ordinaire de ce mot. Il pense systématiquement (n'en déplaise à M. Deissmann[2]), c'est-à-dire d'une façon suivie et cohérente, mais le système n'est pas de lui et pour réduire sa pensée en système il sera quelquefois besoin de combler des lacunes, d'établir des rapprochements, de tirer quelques conclusions. C'est la tâche du théologien (on pourrait dire aussi, à la condition qu'il prévienne le lecteur comme le fait le P. Prat, de l'historien). Interprète fidèle et loyal, il doit viser à rendre le moins imparfaitement possible toute la pensée, rien que la pensée de son guide inspiré, sans la fausser, sans la solliciter, sans la dénaturer ou par excès ou par défaut... » N'avais-je pas raison de dire plus haut que le P. Prat avait parfaitement conscience de ce que comportait la tâche méritoire par lui entreprise.

Interprète fidèle et loyal..., je crois que le R. P. Prat l'a été en ce qui concerne, en particulier, l'organisation générale de la théologie de saint Paul et c'est, à mon sens, l'un des grands mérites

1. La tendance la plus récente va à restreindre l'usage de ce terme, jugé trop étroit et trop intellectualiste, et à lui substituer celui de « religion »; cfr. par ex. H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 1911, p. 3 s. Il y aurait beaucoup à dire sur cette tendance, pour une part d'inspiration pragmatiste et généralement évolutionniste.

2. La réflexion est du recenseur.

de son livre. C'est un véritable soulagement de lire des remarques comme celle-ci : « Tous ces détails épars nous invitent à ne pas comprimer l'évangile de Paul dans une formule trop étroite, comme serait la liberté des Gentils relativement aux observances légales, ou la justification par la foi sans les œuvres de la loi, ou même l'universalité des plans rédempteurs de Dieu. L'évangile de Paul est moins une thèse particulière que l'ensemble de la doctrine évangélique contemplée sous un certain angle et présentée sous un jour spécial. » Plus loin, caractérisant de façon positive la doctrine de saint Paul, il déclare qu'elle est essentiellement christocentrique, puis, précisant encore, il écrit que la théologie de saint Paul est une sotériologie. Il propose comme formule essentielle de cette théologie, qui est une christologie et de cette christologie qui est une sotériologie, celle-ci, à condition de préciser la valeur des termes : « Le Christ Sauveur associe tout croyant à sa mort et à sa vie. » Et c'est à la lumière de cette formule qu'il organise son exposé et le distribue en cinq parties : Préhistoire de la rédemption; la personne du Rédempteur; l'œuvre de la rédemption; les canaux de la rédemption; les fruits de la rédemption.

« Un spirituel et bienveillant critique, écrit l'auteur, a dit du premier volume de cet ouvrage qu'il atteignait le maximum de densité. Je crains bien que le second ne mérite le même blâme... ou le même éloge. » S'il s'agit des lecteurs, je tiens qu'il faut dire : le même éloge. Mais pour le recenseur et qui ne dispose que d'un espace limité, c'est une autre affaire. Il n'y a qu'une solution qui est de renoncer à une analyse détaillée, qui ne pourrait être que très sèche et affreusement incomplète. Les chapitres d'exposition proprement dits, très compacts, sont coupés de très nombreux mémoires, non moins denses et plus techniques, sur des points particuliers. Je préfère inviter les lecteurs de ce Bulletin à lire avec attention, s'ils ne l'ont déjà fait, ce livre magistral où, naturellement toutes les assertions ne sont pas également certaines, où toutes même ne sont pas incontestables, mais qui constitue dans l'ensemble un exposé fidèle, pénétrant et sûr de la pensée de saint Paul. Dans ce volume pourtant très riche de substance, on pourrait néanmoins signaler des lacunes. La controverse Jésus-Paul aurait mérité d'être étudiée de façon plus directe. La question de l'influence des mystères sur l'apôtre est de celles qu'il est impossible de négliger étant donné la rapide diffusion des théories syncrétistes. Peut-être aurais-je l'occasion de revenir sur certains points à l'occasion des monographies dont il me reste à parler.

Cependant, avant d'analyser ces monographies, il convient de dire un mot de l'essai sur la théologie de saint Paul que M. G. B. Redman a donné au recueil publié par les membres de Jesus-College et dont il a déjà été question à deux reprises[1]. Elle est très bien intention-

1. G. B. Redman, *The Theology of St. Paul*, pp. 211-238, dans *The Parting of the Roads*, etc.

née cette étude et d'une correction générale qu'il n'est que juste de reconnaître et de louer. L'auteur expose, en suivant de très près les épîtres, les points principaux de la doctrine de saint Paul, que nous voyons, au cours des années et sous la pression des événements, s'exprimer de plus en plus clairement et complètement. Le facteur principal et strictement surnaturel de ce développement homogène ou de cette expression progressive n'est pas mis suffisamment en lumière; mais on n'a pas l'impression que M. Redman tende à le minimiser de parti pris. La base de la théologie de saint Paul serait : « Le Christ est mort pour nos péchés »; le fondement de sa vie spirituelle : « Le Fils de Dieu m'a aimé et s'est livré lui-même pour moi. » Certains points ne sont pas touchés dans cette esquisse sommaire mais réellement intéressante, où l'on n'aperçoit aucune des tendances plus ou moins exclusives et déformatrices auxquelles s'abandonnent tant de savants.

La monographie de M. A. de Boysson sur la Loi et la Foi dans saint Paul comprend une partie historique et une partie théologique [1]. La partie historique expose, dans leur développement chronologique, les controverses judaïsantes. Elle renferme, touchant la date de plusieurs des épîtres de saint Paul et sur quelques autres points, des opinions qui, sans être nouvelles, sont cependant de celles qui ont besoin de fournir, avec détail et précision, leurs preuves et ces preuves, dans l'essai dont il s'agit, ne sont que très sommairement exposées. Des références bibliographiques plus complètes et plus précises aux ouvrages où ces opinions se trouvent exposées avec toute l'ampleur désirable, dans ces conditions surtout, s'imposaient. La partie théologique est correcte mais très élémentaire, en dépit des discussions techniques dont elle est parsemée. M. de Boysson a voulu faire évidemment œuvre de vulgarisation et son travail, à ce point de vue, n'est pas sans mérite. On l'eût souhaité cependant à la fois de lecture plus attrayante et un peu plus approfondi.

L'essai du Rév. S. N. Rostron sur la Christologie de saint Paul [2] est l'œuvre d'un théologien anglican demeuré fidèle à la foi définie dans les grands conciles des cinq premiers siècles, ce qui n'est pas banal, et qui apprécie en ces termes, ce qui est moins banal encore, la doctrine christologique de l'apôtre : « Quelle que soit l'idée que nous nous fassions de la « Kenosis », nous pouvons à tout le moins nous joindre à ceux qui formulèrent les symboles des conciles généraux des quatrième et cinquième siècles et donner notre adhésion catégorique aux immuables doctrines de la parfaite divinité et de la parfaite humanité de Jésus-Christ qu'ils ont exprimées. Qu'ils aient dépassé saint Paul dans l'expression et la formulation de la croyance.

1. A. de Boysson, *La Loi et la Foi. Étude sur saint Paul et les Judaïsants* (*Bibliothèque de l'enseignement scripturaire*). Paris, Bloud, 1912; in-16 de VIII et 339 p.

2. S. N. Rostron, *The Christology of St. Paul : Having an Exposition with an additional Chapter* (*Library of historic Theology* edited by the Rev. W. C. Piercy). London, Scott, 1912; in-8° de XV et 219 p.

c'est évident. Que saint Paul ait enseigné de façon aussi réelle qu'eux-mêmes, l'humanité réelle, parfaite, exempte de péché de son Seigneur et en même temps son égalité absolue et son essentielle identité de nature avec le Père est la ferme conviction de l'auteur de ce livre. » Lorsqu'il analyse, d'après saint Paul, l'œuvre sotériologique du Christ, le Rév. S. N. Rostron se maintient dans la même sphère d'idées. Je ne veux pas dire qu'il n'y ait absolument rien à reprendre dans son livre. Il faudrait l'étudier de plus près que je n'ai eu le loisir de le faire. Certaines formules appelleraient des réserves ou exigeraient des explications, celle-ci par exemple : « La foi chrétienne est le fruit de l'expérience personnelle sous la révélation qui vient du Christ. » Ou encore : « Les préoccupations de l'Église n'ont jamais été purement spéculatives ou métaphysiques. Elles ne l'étaient pas alors (Ve-VIe siècles). Elle a toujours cru, si l'on considère le courant principal de ses pensées, que l'expérience est la base et le critère (test) de la vie chrétienne. » Il faudrait s'expliquer[1]. Mais c'est peut-être ce qui m'a paru, dans cet ouvrage où sont traités cependant de nombreux et difficiles problèmes, au cours d'une lecture nécessairement rapide, constituer l'une des équivoques ou des incorrections les plus notables.

L'exposé de l'auteur me semble un peu morcelé, haché — l'idée centrale de la Christologie de saint Paul n'apparaît pas assez —, et son organisation un peu compliquée avec des redites. Il se lit cependant facilement, car la pensée est précise et le style très clair. Le point de vue général auquel l'auteur s'est placé est ainsi formulé à la fin de l'introduction : « L'auteur estime que la conception que saint Paul se formait du Christ peut être considérée, à bon droit et utilement, comme dérivant de deux relations différentes », celle que le Christ entretient avec l'homme et celle qu'il soutient avec Dieu. Au premier aspect se rattachent les chapitres intitulés : Le développement religieux de saint Paul (peut-être un peu timide par endroits), Jésus comme Messie, Jésus-Christ comme second Adam, le Christ Rédempteur. Au second aspect se rapportent les chapitres suivants : Le Christ éternel, le Christ immanent, le Christ transcendant. Suit un chapitre synthétique : Le Christ Dieu parfait et homme parfait, et, en dernier lieu, un chapitre, ayant le caractère d'un appendice et qui s'intitule : Récentes théories christologiques. De l'hypothèse bien intentionnée mais périlleuse et inutilisable, formulée récemment par le Dr W. Sanday, qui d'ailleurs, avec sa bonne foi et sa modestie coutumières, a témoigné qu'il en était lui-même peu satisfait, l'auteur dit nettement : « La théorie du Dr Sanday semble nous faire rétrograder vers une conception agnostique de Dieu. »

Le Rév. S. N. Rostrom, possède bien la littérature non-catholique de son sujet, celle de langue anglaise surtout. La littérature catholique

1. Un commencement d'explication se rencontre dans les pages consacrées à critiquer la récente théorie christologique du Dr. W. Sanday. — Notons l'attitude timide, et plutôt inattendue de sa part, que garde l'auteur à l'endroit des Pastorales qui seraient des écrits pauliniens, mais non pas des écrits de S. Paul.

est pratiquement ignorée, sans qu'on ait cependant l'impression d'un parti pris. Il est au courant des controverses récentes (saint Paul et Philon, Jésus-Paul, saint Paul et les « mystères », etc.) et il les discute, non pas sans doute de façon complète, mais avec une précision satisfaisante. A la condition d'exercer un contrôle sérieux sur le détail des opinions et sur les formules, il y a plaisir et profit à lire ce livre qui a mérité l'Hulsean Prize.

J'ai éprouvé une impression analogue de vive satisfaction et d'acquiescement général à la lecture de l'étude du licencié Kurt Deissner sur l'espérance de la résurrection et les conceptions pneumatologiques dans saint Paul[1]. Je n'ai pas l'avantage de connaître l'auteur, un jeune théologien, semble-t-il, qui doit appartenir à la confession luthérienne; il ne cite pas, sauf erreur de ma part, un seul auteur catholique dans sa liste bibliographique. Le problème qu'il examine est celui des rapports entre l'espérance de la résurrection et les conceptions pneumatologiques chez saint Paul, ou, sous une forme un peu négative parce que relative et polémique, mais plus précise : l'eschatologie paulinienne renferme-t-elle deux conceptions opposées et tendant à se détruire l'une l'autre, une conception judéo-pharisienne (résurrection des morts à la parousie) et une conception hellénistique et pneumatologique (entrée, dès le moment de la mort, dans un état parfait comportant le revêtement immédiat du corps céleste)? Au point de vue de l'exégèse proprement dite la question revient pratiquement à ceci : Y a-t-il opposition ou divergence positive entre les idées exprimées, I *Thess.*, IV, 13-17 et I *Cor.*, XV, d'une part et d'autre part II *Cor.*, V, 1-10; II *Cor.*, I, 9; IV, 14; *Philip.*, III, 10 s.; III, 20 s.; IV, 5? Après des considérations générales, assez brèves mais suggestives, sur la place occupée par la résurrection de Jésus dans les conceptions de saint Paul touchant la résurrection des hommes — en quoi la doctrine de l'apôtre se distingue nettement des conceptions juives et autres — l'auteur formule le problème à étudier et donne un aperçu des solutions divergentes qu'il a reçues. Il s'applique ensuite à interpréter le premier groupe de textes, c'est-à-dire, I *Thess.*, IV, 13-17 et I *Cor.*, XV, ce qu'il fait de la façon la plus objective et la plus judicieuse. Il montre bien l'influence exercée par la pneumatologie de saint Paul sur la manière dont il comprend la résurrection finale des chrétiens. Le « corps spirituel » est très exactement défini, ainsi que les conditions dans lesquelles il est produit, à savoir par un acte spécial et transcendant. De même l'explication de la formule : ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, qui vise le Christ ressuscité et qui n'a rien à voir avec la conception philonienne, est excellente. L'auteur souligne l'accord fondamental qui existe entre I *Thess.*, IV, 13-17 et I *Cor.*, XV.

L'exégèse de II *Cor.*, V, 1-10 et des passages similaires est d'une pénétration et d'une solidité tout à fait remarquables. M. Deissner

1. Kurt Deissner, *Auferstehungshöffnung und Pneumagedanke bei Paulus*. Leipzig, Deichert, 1912; in-8° de VI et 157 p.

montre que les conceptions exprimées par saint Paul, II *Cor.*, V, 1-10, ne représentent aucun changement par rapport aux idées formulées I *Thess.* et I *Cor.* Une idée nouvelle, ou non encore énoncée, s'y fait jour, à la vérité, celle d'une réunion au Christ dès l'heure de la mort. Mais cette réunion n'implique nullement le revêtement immédiat du corps spirituel. Le rôle de la résurrection, lors de la parousie, demeure le même et toujours aussi important dans la pensée de saint Paul. Voici la formule que l'auteur adopte pour sa conclusion générale : « L'espérance paulinienne de la résurrection ne doit pas se concevoir indépendamment de la communauté spirituelle de vie (avec le Christ) qui en forme la présupposition nécessaire et le fondement; et la communauté spirituelle de vie (avec le Christ) qui commence pendant la vie terrestre et qui, en cas de mort (avant la parousie) se traduit par la réunion, dans un même lieu, au Christ, ne doit pas se concevoir à l'exclusion de la résurrection, qui est son achèvement nécessaire et son terme. » Il est difficile de mieux rendre la vraie pensée de saint Paul.

M. Deissner se demande ensuite si l'apôtre, comme on le prétend, a subi l'influence de l'hellénisme ou plus précisément de la pneumatologie stoïcienne. La question se pose surtout en ce qui concerne les conceptions énoncées II *Cor.*, V, 1-10 et dans les textes similaires. Il consacre à l'examen de ce problème un appendice dans lequel il étudie les idées stoïciennes et celles de la *Sagesse de Salomon* qui leur seraient apparentées. Il conclut que la susdite influence, en somme, n'existe pas.

Le livre de M. Deissner ne peut être jugé, en stricte équité, que sur ce qu'il dit et non sur ce qu'il ne dit pas. Dans ce qu'il dit je n'ai rien trouvé d'important à reprendre, si ce n'est une identification injustifiée, et qui pourrait entraîner de graves conséquences, du Christ avec l'esprit dans quelques textes qui ne comportent pas ce sens. L'auteur n'ayant pas à traiter et ne traitant pas la question du Saint-Esprit dans saint Paul, je ne puis porter de jugement motivé sur ses idées en cette matière et il suffit d'exprimer des réserves éventuelles. J'insisterai davantage sur une autre lacune qui m'inspire des doutes plus positifs. Il s'agit de la résurrection des non-chrétiens d'après saint Paul. Je ne vois pas bien quel est le sentiment de M. Deissner sur ce point. Ces réserves indiquées et peut-être quelques autres portant sur des détails, je ne puis que louer l'exactitude, la précision — précision dans l'exégèse et précision dans la discussion des opinions diverses — de cette étude remarquable.

Le livre de M. G. P. Wetter, d'Upsal, sur l'idée de rétribution dans saint Paul, offre un tout autre caractère[1]. Suggestive contribution à l'étude de la terminologie de l'apôtre, je le veux bien; correcte traduction de sa pensée personnelle, certainement non. Ce n'est pas

1. G. P. Wetter. *Der Vergeltungsgedanke bei Paulus. Eine Studie zur Religion des Apostels.* Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1912; in-8° de 200 p. — On remarquera la formule : Étude sur la religion (non pas : sur la théologie) de l'apôtre.

à dire que, même sous ce dernier aspect, son livre ne contienne rien d'acceptable. Sur plusieurs points, lorsqu'il oppose, par exemple, la manière dont saint Paul spiritualise et moralise à fond l'idée de salaire ou de récompense à la conception étroite et matérielle du pharisaïsme, on ne peut que l'approuver, tout en répudiant les exagérations graves dans lesquelles il tombe et tout en contrôlant de près le détail de ses affirmations, même lorsqu'elles paraissent inoffensives. Nulle sécurité pour le lecteur de cet ouvrage, qui d'ailleurs malgré ses redites et malgré sa précision laborieuse, demeure obscur et compliqué, encore que vigoureux. La thèse de M. Wetter me semble pouvoir se formuler ainsi : La terminologie de saint Paul reste dominée par la terminologie pharisienne; sa pensée vraie et personnelle est aux antipodes de la pensée pharisienne ou judaïque. Et j'estime qu'il exagère fortement sur les deux points et que ces exagérations le conduisent à admettre une sorte d'opposition habituelle entre la pensée de l'apôtre et ses formules qui n'existe pas, surtout à ce degré. L'outrance paradoxale de la thèse de M. Wetter se dévoile, avec une particulière netteté, dans la première et la plus étendue des trois sections de son livre, celle qu'il intitule : La rétribution pénale (die strafende Vergeltung). Il est difficile d'en analyser le contenu; on se perd dans ce ruissellement de formules qui se succèdent sans toujours se préciser beaucoup l'une l'autre. Les formules caractéristiques de saint Paul, en cette matière (colère de Dieu, colère, jugement de Dieu, etc.) sont juives et pharisiennes d'origine et de signification. Elles désignent, de par elles-mêmes, des Forces détachées de Dieu, actives de par elles-mêmes, immanentes au monde; quelque chose comme ce fatum dont la pensée tyrannisait les âmes contemporaines de saint Paul. Elles tyrannisent aussi la langue de l'apôtre et sa plume et même sa pensée. Mais pas le fond tout à fait personnel de cette pensée que libère l'inspiration essentiellement religieuse de son âme et de sa vie. Et voici que nous découvrons maintenant que cette libération s'étend très loin. Après nous avoir montré saint Paul empêtré dans cette terminologie et dans ces concepts juifs, il nous le fait voir tellement affranchi par « l'esprit nouveau », par l'esprit du Christ, que ces conceptions anciennes, pour autant qu'il en garde autre chose que des formules, ne représentent plus pour lui que ce que l'auteur appelle : « de la théologie ». Et dans sa pensée, cela paraît s'opposer à conception personnelle, vivante, vraie au sens rigoureux et profond. Les notions eschatologiques, par exemple, jugement, sentence, châtiment prononcés et infligés par Dieu et le Christ lors de la parousie ne sont plus pour saint Paul que de « la théologie ». Dans les deux sections suivantes intitulées respectivement : L'idée de salaire ou de récompense, et : La doctrine paulinienne de la justification, le point de vue de l'auteur reste le même, quoique, comme je l'ai déjà insinué, il lui arrive, sous réserve des exagérations dans lesquelles il tombe, de rencontrer la vérité en réagissant contre certaines interprétations étroites et matérielles de la pensée de saint Paul. D'après l'auteur le véritable héritier de la religion de saint Paul, c'est Marcion, et non pas « la grande église ».

Marcion a été vaincu cependant par la grande église, et, au fond, c'est heureux. Car le Christianisme ne pouvait durer que comme « christianisme catholique ». Toutefois le paulinisme n'est pas mort. Luther l'a remis en honneur, non pas tout entier, à la vérité, mais dans l'un de ses aspects. Et l'on serait tenté de regretter de s'être rompu la tête à lire ce livre difficile pour en arriver à cette conclusion en somme assez banale. Je crois cependant que, théologiens et exégètes catholiques, nous aurions tort de le négliger.

Sympathique, claire, facile à lire et d'une très réelle objectivité est l'étude du Dr K. Benz sur l'éthique de l'apôtre Paul[1]. Elle mérite d'être accueillie avec une faveur d'autant plus empressée qu'elle comble une lacune dans la littérature catholique. Elle comprend deux parties, dont la première s'intitule : Les principes de l'éthique, et la seconde : L'éthique concrète. L'organisation détaillée de ces deux parties offre un caractère nettement systématique, non pas artificiel assurément, mais où l'on reconnaît, sans que l'on ait le courage de beaucoup s'en plaindre, les cadres de la théologie postérieure. Ces cadres sont appliqués aux conceptions morales de saint Paul avec discernement et souplesse et on a l'impression qu'ils sont, dans le fond, homogènes aux directions principales de la pensée de l'apôtre. M. Benz, dans sa première partie, étudie donc successivement : les forces ou facultés morales dans l'homme et les conceptions anthropologiques qui leur servent de base; la rénovation morale de l'homme et la justification; la vie nouvelle et l'ancien ordre de choses, la Loi; le développement de la vie nouvelle; le but de la vie nouvelle; les obstacles et les moyens de la vie nouvelle. La seconde partie comprend quatre paragraphes qui ont reçu les titres classiques : devoirs envers Dieu, devoirs du chrétien envers soi-même, devoirs envers le prochain, devoirs envers la communauté (famille, état, église). Je signalerai comme particulièrement caractéristiques le paragraphe où l'auteur étudie l'influence exercée par l'attente de la parousie prochaine sur la doctrine morale et sur les exhortations morales de saint Paul. Cette influence ne se ferait d'ailleurs sentir que dans le domaine de la moralité individuelle. Je la crois bien minime, en tant du moins qu'exercée par l'idée de parousie *prochaine*.

Il semble que le Dr Benz ait été préoccupé de ne pas donner à son travail un développement excessif et de s'interdire ce qui aurait pu paraître des empiétements illégitimes sur la partie dogmatique de la théologie de saint Paul. Ce souci est en soi excellent. Cependant il est permis de regretter qu'il ne se soit pas étendu davantage

1. Karl Benz, *Die Ethik des Apostels Paulus* (*Biblische Studien* hrsg. von G. Bardenhewer, XVII, 4 et 5). Freiburg im Breisgau. Herder, 1912; in-8° de XII et 187 p. — On lira avec intérêt, dans l'introduction, les pages où l'auteur caractérise les tendances opposées, en matière de théologie paulinienne, des disciples de Ch. Baur (Holsten, Lüdemann, Clemen, Pfleiderer, etc.), qui représentent une exégèse ultra-intellectualiste, et de A. Deissmann, H. Weinel, J. Müller, Karl, dont l'exégèse est d'inspiration plus ou moins agnostique ou ultra-mystique.

sur les charismes et qu'il n'ait rien dit ou à peu près des sacrements. Je crois aussi qu'il n'a pas accordé une suffisante attention à l'union au Christ et aux formules diverses qui traduisent cette idée, et qu'il n'a pas mis ce point de la morale paulinienne assez en relief. Mais je m'en voudrais de finir sur des réserves. Ce livre me paraît, sinon définitif, du moins excellent, simple, net, objectif.

Prima Petri. — Les religions à mystères et leur influence présumée sur la théologie chrétienne de l'âge apostolique sont à l'ordre du jour. Les études de Dieterich, Wendland, Reitzenstein, Cumont, etc., ont soulevé et souvent prétendu résoudre tout un monde de questions dont les exégètes et les théologiens peuvent d'autant moins se désintéresser qu'ils sont, en fin de compte, les seuls scientifiquement qualifiés pour leur donner une solution. Tel est bien l'avis de M. Richard PERDELWITZ et c'est cette conviction qui l'a conduit à entreprendre le travail qu'il publiait récemment sur les religions à mystères et le problème de la Ia *Petri*[1]. S'il a choisi, comme objet d'étude, la Ia *Petri*, c'est qu'à son avis les comparaisons entre concepts, rites, formules isolés sont peu concluantes et qu'il est beaucoup plus avantageux de comparer des ensembles. Or, la Ia *Petri* constitue précisément un groupe d'idées et d'expressions et qui donne très nettement l'impression d'être dans un rapport d'étroite dépendance à l'égard d'un milieu très caractérisé et d'une époque déterminée. Avant d'entreprendre son travail, l'auteur s'applique à rassurer les théologiens sur les dangers, à son avis chimériques, de ces sortes d'entreprises. Il leur représente que la révélation divine ne s'identifie pas avec la révélation chrétienne, qui n'en est que la principale partie et nullement la totalité. La notion de révélation chrétienne ne serait donc pas en péril, même si l'on établissait l'existence de concordances non seulement périphériques mais profondes entre la religion du Nouveau Testament et les mystères, même si ces accords sur des points essentiels devaient s'interpréter comme des emprunts faits par le Christianisme aux mystères. J'ignore si les théologiens allemands que vise M. Perdelwitz seront rassurés et c'est leur affaire. Personnellement je ne le suis pas du tout.

Dans la première partie de sa dissertation, l'auteur s'attache à résoudre le problème littéraire que pose, à son avis, la Ia *Petri*. Cette épître se composerait de deux morceaux distincts, dont le plus important (I, 3-IV, 11) représenterait une homélie baptismale et le second (I, 1-2; IV, 12-V, 11) une lettre d'exhortation adressée à des chrétiens persécutés. Dans la seconde partie, il institue une comparaison entre les mystères et chacun de ces deux morceaux, comparaison portant et sur les choses mêmes et sur les formules. Dans l'un et l'autre cas nous serions en présence d'un auteur connaissant bien les mystères de Cybèle et qui s'adresse à des auditeurs ou à

1. R. PERDELWITZ, *Die Mysterienreligion und das Problem der I. Petrusbriefes. Ein literarischer und religionsgeschichtlicher Versuch.* (*Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten* hrsg. von R. WÜNSCH, u. L. DEUBNER, XI, 3). Giessen, Töpelmann, 1912; in-8° de 108 p.

des correspondants qui, eux-mêmes, les connaissaient fort bien et qui vivaient dans un milieu où ces mystères comptaient de fervents adeptes. M. Perdelwitz conjecture même que les auditeurs de l'homélie baptismale, avant de recevoir le baptême chrétien, pratiquaient ces mystères.

Naturellement, la Ia *Petri* ne saurait être de l'apôtre Pierre. M. Perdelwitz, pour sauver le titre de l'épître dans lequel est mentionné un « apôtre Pierre », et l'épilogue où cet apôtre Pierre parle de « Marc, son fils », et de « Sylvain », son messager, accueille avec complaisance l'hypothèse d'après laquelle il aurait existé, au début du second siècle, un apôtre Pierre, ayant un fils du nom de Marc et employant un messager nommé Sylvain, mais distincts tous trois de Simon Pierre, de Jean Marc et de Sylvain-Silas. C'est faire preuve, assurément, de beaucoup de bonne volonté. Je signale aux spécialistes cette étude documentée sur laquelle je suis convaincu qu'ils auront un très grand nombre de critiques à formuler, tant au point de vue de la critique littéraire et de l'exégèse de la Ia *Petri* qu'au point de vue de l'interprétation des mystères et du bien fondé des rapprochements établis.

Exégètes et théologiens, assez communément, regardent la Ia *Petri*, III, 19 sq.; IV, 6, comme les « loci » scripturaires, par excellence, du dogme chrétien de la descente du Christ aux enfers. Mais c'est à tort, estime M. K. Gschwind, qui a publié récemment sur cette question une étude compacte, laquelle cependant n'est que la première partie d'une thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de Fribourg, en Suisse[1]. Le livre s'ouvre par une section intitulée : Étude d'histoire religieuse comparée. L'auteur admet que les religions contemporaines du Nouveau Testament renferment bien des croyances parallèles ou même analogues au dogme de la descente du Christ aux enfers. Mais l'on n'est pas fondé à considérer ce dogme comme sorti par évolution des croyances susdites. La conclusion doit être juste; mais cette esquisse d'histoire comparée est trop sommaire pour avoir une grande portée. La seconde partie intitulée : La première *épître de Pierre*, est beaucoup plus étendue. L'auteur s'applique d'abord à établir que l'exégèse courante, interprétant Ia *Petri*, IV, 6 et III, 19 sq. de la descente du Christ aux enfers, est insoutenable, comme inconciliable avec le contexte et avec le sens naturel des mots, et comme entraînant des conséquences manifestement impossibles. Il faut avouer que cette conclusion négative et la critique qui la fonde semblent solides et qu'un nouvel examen de la question, à tout le moins, s'impose aux exégètes et aux théologiens. « Les vivants et les morts » de Ia *Petri*, IV, 5 et donc « les morts » de IV, 6, seraient à entendre dans un sens non pas physique mais spirituel, à savoir les justes et les pécheurs. Pour ce qui est

1. Karl Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testamentes und zur Geschichte des Taufsymbols* (*Neutest. Abhandl.* hrsg. von Dr. M. Meinertz, II, 3-5). Münster, Aschendorff, 1911; in-8° de XVI et 255 p.

des πνεύματα, dont il est question Ia *Petri*, III, 19 sq., ce seraient les anges déchus, qui séduisirent les générations humaines antérieures au déluge et qui étaient emprisonnés dans les régions inférieures du ciel. Le Christ les rencontra au cours de son ascension et porta, publia contre eux (non pas : prêcha) la sentence de condamnation qu'ils avaient méritée.

La troisième partie est consacrée à un exposé positif et synthétique de la doctrine de la descente du Christ aux enfers. L'auteur précise les sources d'où elle dérive et signale les passages du Nouveau Testament où on la trouve réellement exprimée. Il étudie d'abord les croyances du judaïsme touchant la mort, le chéol et l'état des âmes dans la période intermédiaire entre la mort et la résurrection. L'idée d'une descente du Christ aux enfers ne serait tout d'abord qu'une application au Christ de la loi commune. Comme textes scripturaires se rapportant à cette descente, le Dr Gschwind signale *Matth.*, XII, 40 (le signe de Jonas), *Actes*, II, 23 sq.; *Romains*, X, 6 s. *Éphésiens*, IV, 8-10 est à écarter. Les prophéties et spéculations relatives au Messie souffrant et mourant peuvent être considérées comme une source secondaire de la croyance en une descente du Christ aux enfers. Analysant ensuite les divers éléments de cette croyance dans le christianisme primitif, l'auteur en distingue trois : 1° Le Christ descend aux enfers pour faire bénéficier les anciens justes du salut et de la résurrection (cfr. *Matth.*, XXVII, 52 s.); 2° Il descend aux enfers comme annonciateur de la bonne nouvelle aux élus qui attendent dans l'Hadès; 3° Il y descend comme triomphateur de la mort et de l'enfer. Le *Livre* (apocryphe) *de Jérémie*, dans ses parties primitives et juives, contient l'idée de la descente de Jahvé aux enfers pour y ressusciter les justes. Les *Odes de Salomon* attestent la croyance en une descente du Christ aux enfers. — Sans regarder comme définitivement acquises toutes les opinions du Dr Gschwind, il faut reconnaître que son étude contribue à éclaircir un point assez obscur de la croyance chrétienne primitive.

Saint Jean. — Il y a des idées justes dans l'esquisse de M. B. T. Smith sur la théologie johannique, mais il y en a aussi beaucoup d'imprécises et de fausses[1]. Il faut ranger dans cette dernière catégorie ses opinions touchant l'origine des écrits johanniques. L'auteur se propose d'analyser et de caractériser les points essentiels de la doctrine johannique d'après le *Quatrième Évangile* et les *épîtres*, l'*Apocalypse* étant laissée de côté comme sans importance spéciale au point de vue de cette étude. Deux questions sont successivement examinées : celle de la christologie et celle de la sotériologie. L'auteur prend, dans chaque cas, comme point de départ de son exposé, la doctrine de saint Paul, vis-à-vis de laquelle il s'applique à caractériser l'esprit de la théologie johannique et à préciser le développement qu'elle représente. La notion génératrice de la christolo-

1. Bertram T. Dean Smith, *The Johannine Theology* dans *The Parting of the Roads* etc., pp. 239-282.

gie johannique, est celle du Logos, du Logos incarné. Dans son fond, c'est une conception helléniste et plus particulièrement philonienne; mais elle se trouve transformée par son application au Christ historique. M. Smith se trompe sur cette question d'origine, particulièrement lorsqu'il écarte complètement, comme source de l'idée de Logos, l'Ancien Testament. Il a raison, par contre, lorsqu'il reconnaît que le *Quatrième Évangile* tout entier est imprégné de la doctrine du Logos, laquelle n'est pas confinée dans le prologue. Les attaches de la christologie de saint Jean avec les enseignements et l'action historiques de Jésus sont beaucoup plus étroites que ne le veut l'auteur. Celui-ci étudie ensuite la christologie johannique par rapport au judaïsme de la fin du premier siècle, au mouvement suscité par Jean-Baptiste, aux tendances gnostiques primitives et il lui arrive dans le détail de formuler des observations assez justes. Il revient, en terminant cette première partie, sur le rapport qui existe entre le Christ de saint Jean et le Christ de l'histoire, et là encore, s'il exprime dans le détail quelques vues intéressantes, il nous laisse loin de compte pour la solution d'ensemble. Le Christ du *Quatrième Évangile* serait le Christ éternel sans être le Christ mythique des proto-gnostiques. Et maintenant la sotériologie. Il y signale la présence d'un dualisme non pas métaphysique mais moral. Des concepts nouveaux se substituent aux anciens pour définir l'œuvre du Christ; au lieu du royaume de Dieu, nous trouvons « la vie », « la vérité », « la lumière ». Si le Christ n'est pas venu pour « juger », son entrée en scène n'en constitue pas moins « une crise » : les hommes se séparent d'eux-mêmes en deux classes, prononcent eux-mêmes leur jugement. Cette idée est fortement mise en relief dans la théologie johannique. Il est faux cependant de dire, remarque l'auteur, que l'on n'y trouve plus de place pour la parousie. L'importance de la mort du Christ, comme condition préalable de l'expansion de la vie nouvelle, est mise fortement en relief par saint Jean, qui d'autre part la conçoit comme un sacrifice pour le péché. Le rôle de la foi est maintenu par saint Jean, développé même s'il s'agit de la foi se transformant en connaissance; celui du Saint-Esprit surtout prend une extension caractéristique. Cet exposé de la sotériologie johannique, sans être exempt d'erreurs, est meilleur, à tout prendre, que l'étude christologique.

« La doctrine johannique du Logos incarné, écrit M. Smith, rompt les derniers liens qui rattachaient l'une à l'autre la foi chrétienne et la foi juive; et de ces écrits nous passons par une transition naturelle à l'anti-judaïsme d'Ignace. » Un israélite, M. Éphraïm Levine, retrace dans le même volume les étapes de cette rupture progressive[1]. Après avoir étudié le judaïsme contemporain de Jésus et les tendances diverses qu'il renfermait dans son sein, il caractérise brièvement l'attitude de Jésus et de ses premiers disciples à l'égard du

1. Ephraïm Levine, *The Breach between Judaïsm and Christianity*, dans *The Parting of the Roads* etc., pp. 285-310.

judaïsme, celle de saint Paul qui introduit un premier relâchement des liens qui jusque-là unissaient le christianisme au judaïsme, celle du *Quatrième Évangile*, qui est nettement antijudaïque. Sous Hadrien la rupture est complète et les différences entre le judaïsme et le christianisme prennent tout leur relief. L'auteur, dans une seconde partie, qui est d'ailleurs la plus intéressante, nous montre le judaïsme se réorganisant et reprenant une vie nouvelle après 70.

Il me reste à parler de quelques monographies dans lesquelles des sujets particuliers sont traités d'après l'ensemble des écrits du Nouveau Testament.

Les noms divins. — Une étude exégétique à objectif grammatical : c'est ainsi que M. B. Weiss caractérise le très intéressant mémoire qu'il consacre à l'emploi de l'article avec les noms divins dans le Nouveau Testament[1]. Il s'agit dans l'espèce de θεός et κύριος. La conclusion générale de ce travail, difficile à lire parce que très minutieux et où ne s'aperçoit nul souci d'organisation véritable, peut se formuler ainsi[2]. θεός sans article est, dans la langue du Nouveau Testament, un simple appellatif et nullement un nom propre. Il désigne « Dieu considéré dans sa nature » ou « un être possédant la nature divine ». Le « vrai Dieu » se dit toujours ὁ θεός. Cependant θεός πατήρ (θεός sans l'article) est assez souvent un nom propre. Le cas est bien différent en ce qui concerne κύριος. Non seulement dans les citations de l'Ancien Testament, mais dans un certain nommre de passages du Nouveau, sous l'influence de l'Ancien, κύριος, sans article, est un nom propre désignant le vrai Dieu. Il correspond à Adonaï-Jahvé. Dans la langue propre du Nouveau Testament ὁ κύριος est un nom propre désignant le Christ. Cette conclusion, qu'il faudrait évidemment contrôler dans le détail, ne paraît pas souffrir difficulté en principe. Certaines formules semblent déroger à la règle, par exemple : ἐν κυρίῳ s'appliquant au Christ et ὁ κύριος désignant Dieu. M. Weiss précise la portée de ces dérogations; la règle énoncée plus haut traduit cependant exactement, à son avis, l'ensemble des faits et surtout la tendance générale de l'évolution qui se laisse entrevoir dans la terminologie néo-testamentaire.

Jean-Baptiste. — Il est juste de reconnaître que les données néotestamentaires relatives à saint Jean-Baptiste ne sont pas exemptes d'obscurités. Que M. Martin Dibelius[3] les ait vivement senties, il n'y a pas lieu de lui en faire un grief; mais sa façon de les dissiper

1. B. Weiss, *Der Gebrauch des Artikels bei den Gottesnamen. Exegetische Studien zur Neutestamentlichen Grammatik*. Gotha, F. A. Perthes, 1911; in-8° de 109 p.

2. Cfr. *Theologische Literaturzeitung*, 1912, n° 16, col. 188 s. (A. Debrunner).

3. Martin Dibelius, *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer untersucht*. (*Forschungen z. Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testaments* hrsg. von W. Bousset u. H. Gunkel). Vandenhoeck u. Ruprecht, 1911; in-8° de VI et 150 p.

ne saurait obtenir nos suffrages. Parmi les principes de critique littéraire qu'il énonce en tête de son étude, peut-être trouverait-on quelques justes remarques. Mais leur emploi est vicié, profondément vicié par cet axiome que nos Évangiles actuels ne représentent proprement que la foi de la communauté primitive. Ce qu'ils contiennent, ce n'est pas de l'histoire objective, mais de l'histoire tendancieuse, de l'histoire transformée par la foi. Ceci est vrai de façon toute spéciale des données évangéliques sur Jean-Baptiste. Il s'agit de démêler ce qu'ils renferment de vérité historique et c'est à quoi s'applique M. M. Dibelius.

Se fondant sur cette remarque que dans le flux mouvant de la tradition primitive, les paroles de Jésus ont dû se cristalliser plus tôt que le récit de ses actions, il estime devoir commencer son enquête par l'examen du jugement porté par Jésus sur Jean-Baptiste (*Matth.*, XI, 7 ss. et parallèles). Il étudie ensuite les récits de Synoptiques sur la vie et le ministère du Baptiste, récits dans lesquels il aperçoit une tendance marquée à « christianiser » Jean-Baptiste. Dans une troisième section, il apprécie les données des *Actes*, et, dans une quatrième, celles du Quatrième Évangile; les unes et les autres trahissent des préoccupations de polémique. Dans les récits de Josèphe, qui forment l'objet d'un appendice, M. Dibelius nous montre le prophète du Jourdain transformé, par l'écrivain juif, en un simple prédicateur de morale.

Les conclusions de M. M. Dibelius sont telles qu'on pouvait les attendre d'après l'orientation de sa critique. Que Jean-Baptiste soit une figure tout à fait originale et qu'il n'ait rien à voir avec l'essénisme, c'est ce que nous accordons volontiers. Jean, tandis qu'il prêchait la pénitence et qu'il publiait le jugement messianique sur les bords du Jourdain, non seulement n'a pas rendu témoignage à Jésus, mais n'a pas même soupçonné qu'il pût être le Messie. La démarche que, des prisons d'Hérode, il fit faire auprès de Jésus, marquait l'éveil de son intérêt, bien loin de représenter l'incertitude d'une foi commençant à se lasser. Quant à Jésus, il a trouvé sa vocation messianique au sein du mouvement provoqué par Jean. Ce sont, on le voit, les conclusions de l'exégèse protestante la plus radicale. Le sentiment de M. Dibelius sur le contenu, probablement messianique, mais sans l'idée d'un Messie dispensateur de l'Esprit, de Jean-Baptiste et sur son baptême n'est pas plus acceptable.

Eschatologie. — Le Rév. T. C. Dewick, ayant décidé de concourir pour l'Hulsean Prize de 1908, qu'il a d'ailleurs obtenu, s'est appliqué à l'étude du sujet proposé, à savoir l'eschatologie chrétienne primitive[1]. Il lui a paru qu'il était impossible de traiter correctement ce sujet limité et d'en donner une juste idée sans analyser tout d'abord les conceptions eschatologiques qui avaient cours dans le judaïsme contemporain de Jésus. Puis une fois engagé dans cette voie il a eu le sentiment qu'il était illogique de s'arrêter.

1. E. C. Dewick, *Primitive Christian Eschatology : The Hulsean Prize Essay for 1908*. Cambridge, University Press, 1912; in-8° de XX et 416 p.

Les conceptions eschatologiques du judaïsme tardif n'ont-elles pas leurs racines dans les croyances du judaïsme primitif et ces croyances elles-mêmes ne se rattachent-elles pas par mille liens à la foi de l'ancien Israël. Si bien que M. Dewick s'est trouvé conduit, sur les quatre parties de son livre, à en consacrer deux et plus de cent pages sur quatre cents à l'eschatologie de l'Ancien Testament et à celle du judaïsme contemporain de Jésus. D'autre part il conduit l'exposé historique de l'eschatologie chrétienne primitive jusqu'à Origène. Son livre se présente donc beaucoup moins comme une étude détaillée et complète de l'eschatologie de Jésus et des apôtres, que comme un tableau d'ensemble du développement de l'eschatologie israélite, juive et chrétienne, jusqu'à la période indiquée. Considéré à ce point de vue et grâce à sa clarté et à la modération générale dont il témoigne, on doit dire qu'il est intéressant. Dans le détail, l'impression est assez souvent beaucoup moins satisfaisante, et s'il était possible d'entrer ici dans une analyse et dans une critique minutieuses, bien des lacunes, des imprécisions et un certain nombre d'erreurs devraient être signalées.

Sur la première partie intitulée : Eschatologie de l'Ancien Testament, rien de bien spécial à dire. Ce qu'il y avait de croyances eschatologiques dans l'Israël d'avant l'exil, provenait, en substance, des prophètes. Les idées génératrices de cette eschatologie auraient été, d'après l'auteur, au nombre de deux : la notion de rétribution établie sur une base morale, la foi dans l'accomplissement final des promesses de l'alliance. Il faudrait ajouter, je crois, la conception prophétique de Dieu. De même l'élément proprement messianique de la doctrine eschatologique tenait, dans la foi d'Israël, dès les temps primitifs, une place dont il me semble que M. Dewick n'a pas tenu suffisamment compte. La deuxième partie est consacrée à la littérature apocalyptique du judaïsme tardif. L'auteur y étudie en autant de chapitres distincts : les apocalypses des Macchabées, les apocalypses des Pharisiens, les apocalypses de la ruine de Jérusalem, l'eschatologie des juifs de la dispersion. Des réserves s'imposent touchant certaines opinions littéraires admises par l'auteur. L'exposé, dans l'ensemble, est clair.

La troisième partie, de beaucoup la plus importante, traite de l'eschatologie du Christ. La position générale de l'auteur est nette et judicieuse. Il repousse l'eschatologisme radical de Schweitzer (J. Weiss, Loisy), sans tomber dans l'excès opposé dont la théologie libérale n'a pas su se garder. En gros, c'est le point de vue catholique. Mais dans le détail des désaccords se manifestent, par exemple, sur le développement de la conscience messianique de Jésus, sur l'éternité des peines, sur la valeur historique des synoptiques, sur le caractère du *Quatrième Évangile*, etc. D'autre part, il est équitable de préciser que l'auteur, à plusieurs reprises, fait profession d'être fidèle à la foi définie dans les grands conciles des six premiers siècles.

La quatrième partie s'intitule : Eschatologie des apôtres. M. Dewick souligne le caractère primitif, le tour juif de l'eschatologie con-

tenue dans les discours consignés aux premiers chapitres des *Actes* et dans les épîtres catholiques, tout en reconnaissant que son essence demeure chrétienne. En ce qui concerne la Ia *Petri*, dont il tire des conclusions inacceptables, je prends la liberté de signaler à l'auteur l'étude récente de M. Gschwind, analysée plus haut. L'analyse de l'eschatologie paulinienne et de son développement m'a paru particulièrement superficielle, peu exacte et surtout dépourvue de nuances. Or, les nuances, même les plus fines, ont une importance capitale en cette question, qui est souvent plus de psychologie concrète que de doctrine. Je ne dirai rien de la quatrième et cinquième parties consacrées à l'eschatologie de l'Église sub-apostolique et à la valeur religieuse de l'eschatologie chrétienne primitive. Cette dernière partie (la sixième) n'est plus de l'histoire mais de la philosophie religieuse. Signalons trois appendices très courts sur l'eschatologie babylonienne, égyptienne et perse. Je n'ai pas remarqué que l'auteur fût, en principe, porté à exagérer l'influence des idées étrangères sur l'eschatologie israélite, juive ou chrétienne, du moins lorsqu'il s'agit de leur substance.

J'aurais dû mentionner, plus haut, les études publiées par le Rév. C. W. Emmet, sous ce titre : La question eschatologique dans les Évangiles[1]. Le lecteur y trouvera un exposé et une critique succincts mais intéressants de l'eschatologisme radical de Schweitzer. M. Emmet prend nettement parti contre lui et il justifie son attitude par des raisons dont un bon nombre sont judicieuses, mais dont quelques-unes appellent d'expresses réserves, par exemple celles qui se fondent sur le rapport, conçu comme assez lâche en cette matière, des synoptiques à l'enseignement de Jésus lui-même. Des affirmations de détail comme celle-ci : « La *croyance* de saint Paul (à tout le moins dans une période de sa vie) en une parousie imminente... » bien loin de traduire « un fait certain », est deux fois inexacte et pour le mot « croyance », qui est beaucoup trop fort et pour le mot imminent qui est faux. Cependant cette étude, comme la précédente, sera lue avec profit.

Rites. — Le Dr J. Behm, répétiteur à l'Université d'Erlangen, a publié sur le rite de l'imposition des mains dans le Christianisme primitif un copieux mémoire, très intéressant au point de vue de la méthode et qui, par certaines de ses conclusions, mérite de fixer l'attention sympathique des théologiens catholiques[2]. Trois parties

1. C. W. Emmet, *The Eschatological Question in the Gospels and other Studies in Recent New Testament Criticism*. Edinburgh, Clark, 1911; in-8o de XIII et 239 p. Les « other studies » sont intitulées : M. Harnack sur la seconde source du premier et du troisième évangiles. Loisy et l'histoire évangélique. Opinions de M. Loisy sur la résurrection. Le Magnificat doit-il être attribué à Élisabeth? L'épître aux Galates la première des épîtres de S. Paul. Le problème de l'apocalypse et le concept de l'inspiration.

2. J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichen Zusammenhang untersucht*. Leipzig, Deichert, 1911; in-8o de VIII et 208 p.

dans ce travail. La première a pour titre et pour sujet : L'usage de l'imposition des mains dans le christianisme primitif et dans l'Église ancienne. L'auteur y étudie ce geste ou rite, d'abord en tant qu'accompli par Jésus lui-même, puis en tant qu'accompli, en diverses occurrences (guérisons et exorcismes, bénédictions, ordinations, après le baptême, dans la discipline pénitentielle, dans la réconciliation des hérétiques), par les apôtres et d'autres membres de l'Église. Sur l'imposition des mains, consécutive au baptême, l'auteur remarque : « En tout cas, *Hébr.*, VI, 2, témoigne, de façon certaine, que l'imposition des mains lors de la réception dans la communauté chrétienne, représentait dans l'Église du premier siècle un usage fortement enraciné et était regardé et pratiqué comme un acte de haute importance. » Il va même jusqu'à reconnaître que la situation, en cette matière, était dès les premiers temps telle qu'elle nous apparaît à l'époque de Tertullien. L'imposition des mains post-baptismale (c'est-à-dire la confirmation) communique le πνεῦμα ἅγιον, non pas seulement comme source du parler en langues et de la prophétie, mais comme source de transformation morale. L'auteur conteste que le rite de l'imposition des mains fût réservé, primitivement, à certaines personnes. La seconde partie : Origine du rite de l'imposition des mains, renferme aussi quelques affirmations intéressantes. L'imposition des mains dans les guérisons et exorcismes est un geste universellement connu ; il n'appartient en propre à aucune civilisation particulière. De la part de Jésus, ce geste n'a de spécial que son efficacité certaine. L'imposition des mains, dans l'ordination, est d'origine juive. Comme rite d'initiation, rattaché au baptême, l'imposition des mains représente quelque chose de nouveau, probablement avec des points d'attache dans le judaïsme. L'influence des mystères d'Isis et de Mithra, ou plus précisément des rites qu'on y observait, est déclarée nulle. Les Mandéens et Manichéens dépendent du Christianisme. La troisième partie, la plus suggestive, étant donné que l'auteur est luthérien, s'intitule : Signification du rite de l'imposition des mains dans le Christianisme primitif. Ce rite est tout d'abord un symbole, un signe, par quoi M. Behm entend exclure l'idée d'un rite opérant ex opere operato, c'est-à-dire, comme il l'entend, à la façon d'un rite magique. Mais c'est quelque chose de plus : un symbole, un signe efficace (wirksames Symbol). M. Behm ne se doute évidemment pas que cette formule constitue justement l'élément central de notre définition du sacrement et que parmi nous l'expression ex opere operato n'a pas du tout la signification magique qu'il lui prête. Je dois ajouter cependant que l'auteur ne s'attache pas, avec toute la résolution qu'on eût attendue de sa part, à la formule « signe efficace » et qu'à plusieurs reprises il semble se satisfaire avec la notion de symbole pur et simple, sans autre précision. Dans l'ordination et la cérémonie post-baptismale d'incorporation à l'Église, l'imposition des mains est le signe (efficace) de la communication du Saint-Esprit. Dans les guérisons et bénédictions, elle est le signe « efficace » de la communication d'une vitalité de caractère sacré.

Dans l'ensemble, et en dépit des hésitations, confusions et erreurs qui s'y observent, ce travail représente, sur quelques points importants, une intelligence des rites du Christianisme primitif plus juste et plus profonde que celle qu'on rencontre d'ordinaire dans les ouvrages des biblistes ou théologiens se rattachant à la confession luthérienne. Quelques-unes des erreurs commises semblent faciles à corriger, celle par exemple qui consiste à imputer à saint Marc (V, 30) une interprétation magique de la guérison de l'hémorroïsse. C'est si manifestement contraire au contexte.

Kain. A. LEMONNIER, O. P.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — Universités. — On annonce la fondation d'une Université à Francfort-sur-le-Mein. Jusqu'ici la ville de Francfort ne comptait que des instituts scientifiques d'ordre privé : Senckenbergische Stiftung, Senckenbergische naturforschende Gesellschaft, physikalischer Verein, freies deutsches Hochstift.

— Le Sénat de Hambourg vient également d'adopter un projet tendant à la création d'une Université comprenant trois Facultés : de Droit, de Philosophie, de Sciences coloniales. Ces deux fondations portent à vingt-trois le nombre des Universités allemandes.

— En l'honneur du 80e anniversaire du Prof. Wilhelm WUNDT, un don de 7.000 Mk. a été fait à l'Université de Leipzig. Cette *Wilhelm Wundt Stiftung* sera consacrée à des recherches psychologiques.

Sociétés. — M. Karl KRALL dont on connaît les curieuses expériences sur la psychologie des chevaux (Cf. KRALL, *Denkende Tiere*, Leipzig, Engelmann, 1912 et CLAPARÈDE, *Les chevaux savants d'Elberfeld*, dans *Arch. de Psych.*, nº 47, sept. 1912) vient de fonder une *Société de psychozoologie expérimentale*. Le Comité de cette Société se compose de MM. H. E. ZIEGLER, président; P. SARASIN, vice-président; KRALL, secrétaire; VON DER HEYDT, trésorier; ASSAGIOLI, BESREDKA, VON BUTTEL-REEPEN, KRAEMER, MACKENZIE, CLAPARÈDE.

— La découverte, par dom Raphaël KÖGEL, bénédictin de Wessobrunn en Bavière, de procédés spéciaux permettant la photographie des palimpsestes, a décidé les Bénédictins de Beuron à fonder un *Palimpsest-Institut*, dont la direction est confiée au P. Notker LANGENSTEIN. L'institut a commencé la publication d'un *Spicilegium Palimpsestorum*, qui contiendra la photographie de palimpsestes bibliques, liturgiques, patristiques et classiques. Dom MANSER, membre de la Commission de la Vulgate, prépare la publication du codex 193 de Saint-Gall, dont le texte superposé offre des homélies de Saint-Césaire d'Arles, en minuscule caroline (c. 800), et dont l'écriture la plus ancienne ou inférieure présente de précieux fragments du prophète Daniel traduits par S. Jérôme. (*Revue d'Histoire ecclésiastique*.)

Nominations. — M. E. BALLA s'est habilité à la Faculté de Théologie de l'Université de Kiel pour l'exégèse de l'A. T.

— A la Faculté de Théologie du Lyzeum Hosianum de Braunsberg, le Dr A. STEINMANN, professeur extraordinaire d'exégèse du N. T.

a été promu à l'ordinariat, et le Dr P. Jedzink, nommé professeur de théologie morale.

— Le Dr F. Dölger, privat docent à Wurzbourg, a été nommé professeur extraordinaire d'histoire et de science comparée des religions à la Faculté de Théologie de l'Université de Münster.

Retraite. — Le Dr J. Kirschkamp, professeur ordinaire de théologie morale à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Bonn a été, sur sa demande, déchargé de son cours.

Décès. — Au commencement de septembre est décédé le Dr Nicolas Müller, professeur extraordinaire d'archéologie chrétienne à la Faculté de théologie de l'Université de Berlin. Il était né le 8 février 1857 à Grossniedesheim. Œuvres principales : *De latinis inscriptionibus Galliae christianae,* 1881; *De Optato, Milevitano episcopo,* 1887; *Zur Chronologie und Bibliographie der Reden Melanchtons,* 1896, etc... Le Prof. N. Müller collabora aussi à l'édition critique des *Luthers Werke,* commencée par K. Knaacke en 1883, et dont il prépara les tomes 8 et 9, 1889, 1893.

— Le 6 septembre est mort à Freudenstadt (Forêt-Noire), âgé de 78 ans, le Dr Martin Kaehler, professeur de dogme et d'exégèse du N. T., à l'Université de Halle. Parmi ses plus récentes publications, citons : *Wie Hermann Cremer wurde? Erinnerungen,* dans *Beitr. zur Förderung christl. Theologie,* VII, 1904; *Die Wissenschaft der christlichen Lehre,* 3e éd. 1905; *Dogmatische Zeitfragen,* 2e éd. 1907-1908; *Das Kreuz Grund und Mass für die Christologie,* dans *Beitr. zur Förderung christ. Theologie,* XV, 1911.

— Le 26 septembre est mort le Dr David Peipers, professeur extraordinaire de philosophie à l'Université de Goettingue. Il était né le 16 juin 1838, à Francfort-sur-le-Mein. Il a publié: *Quaestiones criticae de Platonis Legibus,* 1863; *Untersuchungen über das System Platos,* 1871; *Ontologia Platonica ad notionum terminorumque historiam symbola,* 1883; *Lotzes Kleine Schriften,* 1885-1891.

— On annonce la mort du Dr J. Euting, professeur honoraire de langues sémitiques à l'Université de Strasbourg, membre correspondant de l'Institut de France et de l'Académie des Sciences de Berlin. Il était né à Stüttgart le 11 juillet 1839. Orientaliste de très grand mérite, le Dr J. Euting avait rapporté de ses nombreux voyages en Orient, et surtout dans l'Arabie centrale, une ample moisson de textes et d'inscriptions. On lui doit : *Qolasta, mandäischer Text autogr.,* 1867; *Punische Steine,* 1871; *Erläuterungen einer zweiten Opferverordnung aus Carthago,* 1874; *Sechs phönikischen Inschriften aus Idalion,* 1875; *Nabatäische Inschriften aus Arabien,* 1885; *Sinaitische Inschriften,* 1894; *Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien,* I, 1896; *Mandäischer Diwan,* 1904.

ANGLETERRE. — **Congrès.** — Sur l'initiative du Royal Anthropological Institute de Londres une conférence internationale s'est réunie à Londres, le 4 juin 1912, sous la présidence de M. A. P. Mauds-

LAY, pour délibérer sur la fondation d'un *Congrès ethnologique international*. A cette conférence étaient représentés : l'Angleterre (11 délégués), l'Amérique du Nord (5), l'Allemagne (4), la Russie (2), l'Autriche (1), la France (1), la Belgique (1), la Hollande (1), le Danemark (1), la Suède (1). En conclusion, un comité du Congrès fut créé, dont le président est M. Maudslay, et les membres jusqu'ici nommés : MM. BOAS (New-York), CAPITAN (Paris), DUCKWORTH (Cambridge), HEGER (Vienne), HRDLICKA (Washington), KRAEMER (Stuttgart), LAFONE-QUEVEDO (La Plata), MARETT (Oxford), VAN PANHUYS (La Haye), WAXWEILER (Bruxelles).

Nomination. — Mr. William MAC DOUGALL « reader » de philosophie mentale à l'Université d'Oxford a été nommé « extraordinary fellow » de Corpus Christi College.

— A l'Université de Cambridge, le Prof. R. C. PUNNETT, professeur de biologie, a été choisi comme premier titulaire de la chaire de génétique fondée par M. Arthur Balfour.

Décès. — Le 20 août, est mort à Sydenham le Rév. E. A. EDGHILL, ancien « lecturer » d'histoire ecclésiastique puis d'exégèse du N. T. au King's College de Londres et à Cambridge. Il a publié : *An Enquiry into the evidential Value of Prophecy*, 1906; *Faith and Fact, a Study of Ritschlianism*, 1910; *The Spirit of Power, as seen in the Christian Church of the Second Century*, 1910; *The Revelation of the Son of God*, 1912.

AUTRICHE-HONGRIE. — Concours. — Le sujet suivant est mis au concours pour le prix (800 cour.) de la *Lackenbachersche Stiftung* (Vienne) : Die literarische Art der Bücher Tobias, Judith und Esther.

A ce concours peuvent seulement prendre part les étudiants aux facultés théologiques des Universités de Vienne, Prague et Budapest, et tout prêtre catholique romain d'Autriche-Hongrie, à l'exception des professeurs d'Université. Les travaux doivent être rédigés en allemand ou en latin, de préférence en cette dernière langue, et envoyés au décanat de la Faculté de théologie de l'Université impériale de Vienne, avant le 15 mai 1914.

Nominations. — Le Dr Martin GRABMANN, professeur de dogme au séminaire de Eichstätt, a été nommé professeur ordinaire de Philosophie et de Pédagogie à la Faculté de Théologie de l'Université de Vienne.

— Le Dr G. HÜSING s'est habilité à Vienne pour l'histoire et l'histoire de la civilisation de l'Ancien Orient.

BELGIQUE. — Nomination. — A l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain une nouvelle chaire a été créée pour l'explication des traités d'Aristote et l'exposé doctrinal de la philosophie du Stagirite dans ses rapports avec la philosophie thomiste. Cet enseignement a été confié à M. l'abbé MANSION, docteur de l'Institut et docteur en théologie de l'Université grégorienne.

Conférences. — Parmi les conférences de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain traitant de questions philosophiques ou morales, ont été données pendant le dernier trimestre ou le seront prochainement celles de : MM. H. LEBRUN sur *La théorie de l'évolution devant l'expérience;* G. KURTH sur *Le matérialisme historique;* A. DIÈS sur *La transposition platonicienne;* E. JANSSENS, sur *La morale d'Aristote;* T. DE HOVRE sur *La pédagogie sociale en Allemagne;* M. S. GILLET, O. P. sur *Les postulats religieux de la pédagogie.*

Le R. P. M. S. GILLET veut bien nous communiquer le programme de ses conférences, qui auront lieu tous les lundis, à 3 h., du 13 janvier au 3 mars : 1re Partie : *L'Idéal Pédagogique,* (Le problème pédagogique. — L'Idéal pédagogique et la Science. — L'Idéal pédagogique et la religion); 2e Partie : *La Réalité Pédagogique,* (L'individualité psychologique et les données rationnelles. — L'individualité psychologique et les données religieuses. — Le milieu social); 3e Partie : *La Méthode Pédagogique,* (L'éducateur et l'éducation religieuse de l'intelligence. — L'éducateur et l'éducation religieuse de la volonté. — Unité organique de la morale et de la religion).

CANADA. — Université. — Les quatre collèges théologiques protestants de Montréal (Congregational College of Canada., Diocesan College, Presbyterian College, Wesleyan College) se sont réunis en une Faculté de théologie, avec l'espoir de faire partie, tôt ou tard, de l'Université McGill à laquelle chacun d'eux est affilié.

ÉTATS-UNIS. — Revue. — Le Prof. Shailer MATHEWS, professeur d'Histoire de la théologie et de Théologie comparée, et doyen de la Divinity School de l'Université de Chicago, ancien directeur de la revue *The World To-Day,* succède au Prof. E. D. BURTON, professeur d'exégèse du N. T., à la direction du *Biblical World.* Ce changement affectera l'orientation même de la Revue qui, laissant désormais à l'arrière-plan les études proprement bibliques, se préoccupera avant tout de questions religieuses estimées d'un intérêt plus actuel et plus vital.

Universités. — Un donateur américain qui désire garder l'anonymat vient de créer à l'Université Columbia (New-York), un centre d'études français comprenant une bibliothèque et où seront reçus les professeurs français qui viennent enseigner à l'Université. Cette institution sera établie dans un immeuble spécial qui portera le nom de « Maison française ».

Nominations. — Le Prof. M. BENTLEY, de Cornell University (Ithaca, N.-Y.), a été nommé professeur de psychologie à l'Université de l'Illinois. Il est remplacé à Cornell par le Dr H. P. WELD, de Clark University (Worcester, Mass.).

— Le Dr A. A. BOWMAN, de l'Université de Glasgow, a été nommé professeur de logique et de philosophie ancienne à Princeton (New Jersey).

— Le Dr W. F. Book, professeur de psychologie et de philosophie à Stanford University (Californie) est nommé professeur de psychologie pédagogique à l'Université de Montana en succession du doyen W. A. Jessup appelé à l'Université de Iowa.

— A Clark University (Worcester, Mass.), le Dr R. A. Tsanoff a été nommé « instructor » en philosophie et le Dr S. W. Fernberger, de l'Université de Pennsylvanie « instructor » en psychologie.

— MM. Bergson, le Prof. De Vries, de l'Université d'Amsterdam et W. Ramsay, de Londres ont été nommés « Woodward lecturers » à Yale University (New Haven, Connecticut).

— M. P. Reeves, de l'Université de Missouri a été nommé « instructor » en psychologie à Princeton University (New Jersey).

Retraite. — Le Dr G. Santayana, professeur de philosophie à l'Université Harvard (Cambridge, Mass.), a pris sa retraite.

FRANCE. — Université — A l'Institut catholique de Toulouse, l'organisation de la Faculté canonique de philosophie a subi quelques modifications en vue de donner un plus grand développement à l'enseignement de la philosophie traditionnelle: M. l'abbé M.-F. Cazes a été nommé professeur de Logique et de Métaphysique; M. Michelet fera désormais trois cours de Psychologie par semaine; M. Baylac, nommé doyen, enseignera la Critériologie et l'Histoire de la Philosophie; M. Senderens, la Philosophie des Sciences.

Société. — A la suite du Congrès international d'eugénique tenu à Londres au mois d'août dernier. (Cf. *Rev. des Sc. ph. et th.*, VI, 1912, p. 486), la création d'une *Société française d'Eugénique* a été décidée, sur le modèle de l'*Eugenics Education Society* de Londres, de l'*Internationale Gesellschaft für Rassenhygien* de Berlin et de l'*American Bresders Society*. Un bureau provisoire a été constitué avec M. Edmond Perrier, directeur du Museum, comme président, et le docteur Apert, médecin de l'hôpital Andral, comme secrétaire général, et une réunion préparatoire a eu lieu dans le grand amphithéâtre de la Faculté de Médecine. MM. Paul Doumer, Pinard, Landouzy, Perrier, Weiss, et Jayle y ont examiné et discuté les statuts de la nouvelle Société.

Congrès. — La *Société magnétique de France* publie le programme du deuxième Congrès international de psychologie expérimentale qui doit se réunir à Paris pendant les prochaines vacances de Pâques, du 25 au 30 mars. Le Congrès se composera : d'une séance d'ouverture, de séances consacrées à la lecture des rapports, aux communications et discussions, de séances de commissions et de séances plénières, de concours, de conférences, d'expositions, de fêtes, s'il y a lieu, organisées d'accord avec le bureau.

Seront membres du Congrès, tous ceux qui auront donné leur adhésion et acquitté la cotisation fixée à 12 francs. Les membres du Congrès auront seuls le droit d'assister et de prendre part aux réu

nions et aux discussions. Ils recevront le volume des comptes-rendus (tirage limité au nombre des congressistes).

L'organisation du Congrès est confiée à cinq commissions de six membres qui ont pour but de rassembler les résultats divers d'observations de faits et phénomènes, et d'examiner les hypothèses capables de les expliquer. La première commission (président : Dr DESJARDIN DE RÉGLA, président de la *Société magnétique de France*), étudiera les phénomènes psychiques d'hypnotisme, de suggestion, de double conscience; la deuxième (président : Dr MOUTIN, président d'honneur de la *Société magnétique de France*) les forces inconnues émanant d'un être animé agissant ou semblant agir sur un être animé; la troisième (président : M. G. de FONTENAY, vice-président de la *Société d'études psychiques*) les forces inconnues émanant d'un être animé agissant ou semblant agir sur les corps bruts; la quatrième (président : M. G. FABIUS DE CHAMPVILLE, professeur à l'*École de psychisme expérimental*) les forces inconnues émanant d'un être animé agissant ou semblant agir sur un être animé à grande distance; la cinquième (président : M. Pierre PIOBB, président de la *Société des Sciences anciennes*) les forces inconnues émanant des corps bruts, agissant ou semblant agir sur un être animé.

Chaque commission mettra à l'ordre du jour un nombre limité de thèmes de discussion. Tout congressiste peut présenter des communications sur des sujets autres que ces derniers.

Pour tous renseignements, communications, etc., s'adresser à M. Henri DURVILLE, secrétaire général et trésorier du Congrès, 23, rue Saint-Merri, Paris.

Nominations. — M. É. BOUTROUX, de l'Académie des Sciences morales et politiques a été nommé membre de l'Académie française.

— MM. SÉAILLES, professeur de philosophie, et DURKHEIM, professeur de pédagogie à la Sorbonne, sont momentanément déchargés de leur enseignement, et suppléés, le premier par M. M. LALANDE, professeur de logique et de méthodologie scientifique à la Sorbonne et M. L. BRUNSCHVICG, professeur au lycée Henri IV, le second par MM. DELACROIX, maître de conférences de philosophie et BOUGLÉ, chargé de cours d'économie sociale à la Sorbonne.

— L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a nommé correspondant étranger, M. NYROP, professeur à l'Université de Copenhague, en remplacement de M. Th. Gomperz, décédé.

Décès — Au milieu d'octobre est mort, âgé de 78 ans, M. Ch.-E. RUELLE, bibliothécaire à la Bibliothèque Sainte-Geneviève. Il était né à Paris en 1833. Connu surtout par ses recherches sur la musique grecque ancienne. M. Ruelle a aussi publié quelques ouvrages intéressant l'histoire de la philosophie : *Le Philosophe Damascius, étude sur sa vie et ses ouvrages*, 1861; *Collection des anciens alchimistes grecs. Texte grec et traduction française avec notes et commentaires*, 1888, en collaboration avec M. Berthelot; *Damascii successoris dubitationes et solutiones de primis principiis in Platonis Parmenidem*, 1889.

— On annonce la mort, au commencement de novembre, à Rémalard (Orne) de M. Léon Jouvin, auteur de : *Le Pessimisme,* 1897; *Le Nécessaire, l'Infini, l'Un,* 1895, et *La Morale sans bien,* 1907.

RUSSIE. — Décès. — Le Dr Élie de Cyon est mort, à Paris, le 4 novembre. Il était né le 25 mars 1843 à Telsch (gouv. de Kovno). Après avoir enseigné l'anatomie et la physiologie à l'Université de St-Pétersbourg, de 1868 à 1877, le Dr Élie de Cyon avait fixé sa résidence à Paris. Parmi ses travaux physiologiques plusieurs présentent un intérêt philosophique : *Recherches sur les fonctions des canaux semi-circulaires et la formation de la notion de l'espace,* 1878; *Les nerfs du cœur,* 1905; *Das Ohrlabyrinth als Organ des Raumsinns,* 1907; *Dieu et Science. Essais de Psychologie des Sciences,* 1910 et 2e éd. 1912.

SUISSE. — Décès. — Au milieu de novembre est mort, à Bâle, le Dr Konrad von Orelli, professeur d'exégèse de l'A. T. et d'histoire générale de la religion, à l'Université. Né à Zurich le 25 janvier 1846, le Dr von Orelli avait fréquenté les Universités de Lausanne, Zurich, Erlangen, Tübingen, Leipzig; il avait été nommé professeur à Bâle en 1873. Il a publié : *Hebraica Synonyma der Zeit und Ewigkeit,* 1871; *Durchs heilige Land,* 1878, et 4e éd. 1900; *Alttestamentliche Weissagungen von der Vollendung des Gottesreichs,* 1882; *Die Propheten Jesaias und Jeremia,* 1887; *Ezechiel und die 12 kleinen Propheten,* 1888 et 2e éd. 1896; *Kleine Propheten,* 3e éd. 1908.

RECENSION DES REVUES [1]

* **ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Octobre.** — V. Delbos. *La personnalité de Maine de Biran et son activité philosophique.* (à suivre). (« C'est dans la conscience d'une complète disproportion entre ce qu'il se sent être et ce qu'il voudrait être que Maine de Biran a entrevu et développé, formé et transformé sa philosophie. ») pp. 5-26. — Bernard de Sailly. *Thèses de rechange.* (A propos d'une brochure posthume du R. P. Schwalm : *L'acte de foi est-il raisonnable?*) pp. 27-53. — Dom L. Pastourel, O. S. B. *La doctrine mystique de S. Jean de la Croix.* (Si S. Jean de la Croix est un adversaire de l'immanence religieuse, il a cependant mis en lumière les méfaits d'un extrinsécisme destructeur de la vie religieuse.) pp. 54-74. = **Novembre.** — V. Delbos. *La personnalité de Maine de Biran et son activité philosophique* (suite et fin). (« D'avoir compris la *conscience pure* comme le caractère primitif et inaliénable de la vie intérieure, de l'avoir convertie par la réflexion en un moyen de connaissance d'une portée tout à fait nouvelle, c'est là une initiative qui, dans la philosophie française, appartient à Maine de Biran ».) pp. 113-136. — Bernard de Sailly. *Thèses de rechange* (suite). (Critique du R. P. Schwalm, du R. P. Gardeil et du néo-thomisme en général, à propos du problème apologétique de la foi.) pp. 137-184. = **Décembre.** — P. Archambault. *Droit social et droit individuel.* (A propos des ouvrages de M. Duguit.) pp. 225-257. — H. Brémond. *Une crise dans la vie intérieure de Bossuet.* (D'après les lettres au Maréchal de Bellefonds.) pp. 258-271. — E. C. *Note sur l'Absolu et Dieu à propos de la philosophie hégélienne.* pp. 272-286.

* **ANTHROPOS. 6.**— A. Arnoux. *Le culte de la Société secrète des Imandwa au Ruanda* (à suivre). (Décrit de façon détaillée : rites, paroles, musique; la liturgie de la « confirmation » telle qu'elle est pratiquée dans la société secrète des Imandwa. Un petit nombre seulement de personnes se soumettent à ce rite.) pp. 840-874. — J. Winthuis, M. I. C. *Kultur- und Karakterskizzen aus der Ga-*

1. Tous ces périodiques appartiennent au quatrième trimestre de 1912. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — Les Revues catholiques sont marquées d'un astérisque. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo (Fribourg), Garcia (Salamanque), Tuyaerts (Louvain), Barge, Eisenmenger, Gillet, Jacquin, Lemonnyer, Noble, de Poulpiquet, Roland-Gosselin, Schaff (Kain).

zellehalbinsel, Neu-Pommern, Südsee (à suivre). (Donne le texte et la traduction, après les avoir fait précéder d'une courte introduction, d'une histoire de coquillages-monnaie, où éclate la cupidité des naturels.) pp. 375-392. — P. van Oost, C. M. I. *Chansons populaires chinoises de la région des Ortos* (fin). (Texte, traduction et musique, avec des notes explicatives et des illustrations de quinze chansons.) pp. 893-919. — E. Ignace. *Les Camacans.* (Particularités physiques, mœurs, religion, langue, histoire, généalogie ethnographique de cette tribu indienne qui habite le sud de l'état de Bahia. Publie la relation inédite du P. Ludovico Liorne, capucin.) pp. 948-956. — Fr. Mayr. *Zulu Proverbs.* (Texte et traduction de cent cinquante proverbes zoulous.) pp. 957-963. — N. E. Pohorilles. *Der Bedeutungswandel mythischer Namen in der Alten und neuen Welt.* (Donne des exemples de la pluralité de sens et d'interprétations dont les noms de personnalités mythiques sont susceptibles et trace les règles à suivre pour déterminer, dans un cas donné, le sens et l'interprétation vrais.) pp. 995-1013. — W. Schmidt. *Die Gliederung der australischen Sprachen* (suite). (Étudie le groupe des langues Narrinyeri, puis les langues isolées du district de la haute Murray.) pp. 1014-1048.

ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Oct. — Dr. Lanz. *Fichte und der transzendentale Wahrheitsbegriff.* (Avant Bolzano, Fichte avait reconnu la valeur « transcendentale » de la vérité, mais d'une manière un peu différente et qui résout d'elle-même certaines difficultés auxquelles se sont heurtés les disciples de Bolzano.) pp. 1-25. — *Vier Briefe über Beneke.* (Lettres de G. Reiche, A. v. Chamisso, Schleiermacher et Bouterwek, donnant plus ou moins explicitement comme raison de la suspension du cours de Beneke à Göttingen, l'opposition de sa philosophie à celle de Hegel.) pp. 26-32. — R. Worms, *Alfred Fouillée.* (Notice nécrologique.) pp. pp. 33-34. — W. Eggenschwyler, *War Nietzsche Pragmatist?* (Établit contre R. Berthelot (*Un romantisme utilitaire*) que Nietzsche n'est pas pragmatiste.) pp. 35-47. — E. Thiel. *Die Ekstasis als Erkenntnisform bei Plotin.* (Conditions historiques générales et caractères principaux de l'extase plotinienne.) pp. 48-55. — K. Fahrion. *Die Sprachphilosophie Lockes.* (Signification et importance du 3e livre de l'*Essai sur l'entendement humain*, en ce qui concerne spécialement le concept de substance.) pp. 56-65. — O. Schuster. *Die Wurzeln des Pessimismus bei Schopenhauer.* (Influences psychologiques qui expliquent le pessimisme de Schopenhauer.) pp. 66-82. — M. Joseph, *Die Ethik des Naturrechtslehrers Chr. Thomasius.* (Exposé général de la morale de Thomasius.) pp. 83-128.

ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Sept. — L. Schnyder. *Le cas de Renata.* (Causes, développement, traitement de la psychonévrose, étudiée chez une malade.) pp. 201-262. — Ed. Claparède. *Les chevaux savants d'Elberfeld.* (Examen scientifique de chevaux dressés, par éducation, à donner des signes d'intelligence : multiplication et extraction de

racines carrées par exemple. Diverses hypothèses pour expliquer ce curieux phénomène. Le psychisme même des chevaux en rendrait compte, cependant il est difficile de conclure que le poids des preuves soit proportionné à l'étrangeté du fait.) pp. 263-304. — R. Weber. *La faculté de lire est-elle localisée?* (Les centres doivent leur existence à la fonction; ils ne sont point préformés. Chez les aveugles et les sourds-muets nous assistons à la formation et à l'éducation de nouveaux centres.) pp. 305-309.

* **BESSARIONE. Juill.-Déc.** — N. Marini. *Il primato di S. Pietro e de' suoi successori in S. Giovanni Crisostomo* (suite, à suivre). (Dans l'explication de *Matt.* XVI, 18, S. Jean Chrysostome dit qu'il y a une sorte de proportion entre les paroles de S. Pierre et celles du Christ. Comme réponse à l'honneur fait au Christ par la confession de S. Pierre, le Christ confère à son apôtre deux grands privilèges : 1° il est le fondement de l'Église, 2° il a le suprême pouvoir. Développement et explication du premier de ces privilèges.) pp. 235-249. — J. Nov. *Theologorum russorum doctrina de Traditione.* (Doctrine de divers auteurs sur la tradition et ses moyens vivants de transmission, sur sa matière, ses différences avec l'Écriture et ses rapports avec elle.) pp. 250-265. — N. Festa. *Niceta di Muronea e i suoi dialoghi sulla processione di Spirito Santo.* (Suite du texte grec et traduction latine.) pp. 261-286. — G. B. Cervellini. *Anticalvinismo in Oriente.* (Texte italien du traité dogmatique sur l'Eucharistie, composé en 1638, par Angelo Petricca, vicaire patriarcal catholique, à Constantinople. Ce traité fait partie des écrits polémiques composés à cette époque, alors que catholiques et protestants tentaient de s'unir les schismatiques orientaux.) pp. 320-333. — A. Palmieri. *Un opera polemica di Massimo il greco (XV secolo).* (Suite de la traduction latine faite par Georges Krijanitch : ch. VIII-XI.) pp. 379-384.

BIBLICAL THE WORLD. Nov. — C. H. Moehlmann. *The Historicity of the Apostolic Decree.* (C'est la recension occidentale qui nous a conservé la forme authentique du décret des apôtres. Il faut cependant écarter la « règle d'or » qui est une addition. Ce décret à trois clauses doit être interprété dans un sens exclusivement moral.) pp. 318-329. = **Déc.** — E. D. Burton. *Some Implications of Paulinism.* (Résume certaines doctrines explicitement enseignées par S. Paul et, de ces doctrines, en extrait d'autres qu'il estime implicitement contenus dans les premières, encore que peut-être S. Paul ne l'eût pas admis, et qui définissent un christianisme tout spirituel et progressif.) pp. 403-412.

* **BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 4.** — W. Wilbrand. *Die Deutungen der biblischen Eigennamen beim hl. Ambrosius.* (Utilisation probable par S. Ambroise d'Onomastica sacra grecs. Liste des interprétations de noms bibliques par S. Ambroise.) pp. 337-349. — E.

MADER. *Die althanaanitischen « Opferkultsstätten » in Megiddo und Taannek nach den neuesten Ausgrabungen.* (Conteste le caractère cultuel de plusieurs installations et précise la signification de quelques autres. En ce qui concerne les nécropoles d'enfants écarte l'hypothèse de sacrifices de premiers-nés.) pp. 351-362. — F. STEINANETZER. *Babylonische Parallelen zu den Fluchpsalmen* (fin). (Compare les formules imprécatoires des textes babyloniens et des psaumes, insiste sur ce que ces formules apparaissent non pas isolées mais par longues séries et suggère l'idée de voir dans ces sortes de morceaux des compositions poétiques où il faut distinguer la pensée exprimée et le vêtement dont elle est revêtue.) pp. 363-369. — L. SCHADE. *Markusevangelium und Astralmythus.* (Contre le livre, jugé fantastique, de W. Erbt, *Das Markusevangelium*, qui prétend reconnaître dans la vie de Jésus, telle que S. Marc l'a écrite, les schèmes de mythologie astrale de Winckler.) pp. 370-395. — J. VOGELS. *Der Lanzenstich vor dem Tode Jesu.* (Sur l'origine du membre de phrase relatif au coup de lance porté à Jésus, qui se lit, *Matt.*, XXVII, 49, dans certains manuscrits. Tatien pourrait être responsable.) pp. 396-405.

*** BULLETIN D'ANCIENNE LITTÉRATURE ET D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNES. Juillet.** — A. PUECH. *Les origines du Priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien* (suite). (« Son ascétisme n'était pas un ascétisme parfaitement orthodoxe... nous constatons déjà qu'il s'y mêlait une sorte de montanisme atténué. Il est beaucoup plus difficile de déterminer si cet ascétisme suppose ou non à l'arrière-plan, un dualisme formel... Les écrits de Priscillien révèlent indubitablement que leur auteur professait un dualisme moral, innocent, si l'on s'en tient là, mais qui peut devenir dangereux s'il aboutit à un dualisme métaphysique; tout ce que l'on peut dire, sans savoir s'il a également professé ce dernier dualisme, c'est que les formules abondent sous sa plume, qui paraissent y tendre naturellement. En quelques passages assez rares si l'on exige une absolue précision, il a rejeté la doctrine selon laquelle il existerait deux principes opposés; au moins une fois, il a affirmé, sans restriction, la création *ex nihilo*. Cependant, assez souvent, le dualisme moral prend chez lui une forme inquiétante, qui semblerait devoir impliquer, logiquement, le dualisme métaphysique. ») pp. 162-213. — **Octob.** — J. TIXERONT. *La doctrine pénitentielle de saint Grégoire le Grand.* (La doctrine pénitentielle que professe saint Grégoire est celle que professait son temps. « La pénitence publique s'impose pour les péchés plus graves et surtout scandaleux et publics. Pour les autres, l'obligation de les confesser existe en principe; mais cette obligation n'a pas encore été déterminée par les canons à certains temps et à certains lieux, et c'est pourquoi on continue d'insister surtout sur la nécessité et l'efficacité de la pénitence extra-canonique. D'autre part, le repentir et la contrition restent toujours la condition première et indispensable de toute absolution du péché; et ainsi tout ce qui est capable de les exciter en nous peut être dit en un sens très vrai

nous remettre nos fautes. Enfin, le sacrifice de la messe offert pour les défunts n'efface pas leurs péchés eux-mêmes; mais il les délivre, en partie du moins, des peines qu'ils ont encourues en s'y abandonnant, et auxquelles ils n'ont pas eu le temps ou le courage de se soumettre ici-bas. ») pp. 241-258. — G. Bardy. *Sur un synode de l'Illyricum (375).* (En définitive l'auteur conclut contre l'existence du synode illyrien dont Théodoret fait mention.) pp. 259-274. — J.-B. Poukens. « *Sacramentum* » *dans les œuvres de saint Cyprien. Étude lexicographique.* (Après un examen minutieux des écrits cyprianiques, l'auteur conclut que presque aucune des nombreuses significations du mot « sacramentum » n'est propre à saint Cyprien. Il dépend pour une large part de Tertullien. Parmi tous ces sens, deux se font remarquer par leur importance numérique : celui de *sacrement* (cause de salut), et celui de *figure*. « Il n'est pas sans intérêt de constater que ces deux sens constituent précisément les éléments essentiels de la définition du sacrement telle qu'elle sera établie par les siècles suivants. ») pp. 275-289.

BULLETIN DE L'INSTITUT GÉNÉRAL PSYCHOLOGIQUE. Août-Oct. — Lucien March. *Le traitement statistique des mesures mentales.* (D'après l'ouvrage de W. Brown. *The Essential of mental Measurements*, sont exposés les principaux procédés d'observation psychophysique, puis les principes de la théorie statistique en vue des applications aux faits d'ordre psychique : moyenne, contingence, mesure indirecte de la corrélation, classement d'après le rang, corrélation partielle, valeur des rapports calculés.) pp. 227-276.

* **CATHOLIC (THE) UNIVERSITY BULLETIN. Oct.** — J. B. Ceulemans. *The Metaphysics of Pragmatism.* (Cette métaphysique peut se résumer ainsi : les limites et la valeur de notre connaissance s'établissent d'après des normes pratiques; et celles-ci à leur tour nous amènent finalement à concevoir le cosmos comme un univers pluralistique. Critique et repousse l'une et l'autre assertion.) pp. 573-588. — H. Pope, O. P. *The Principles of Gospel-Harmony.* (Formule les principes divers, les uns à priori et théologiques, les autres historiques et littéraires, d'après lesquels il convient de procéder dans l'harmonisation des récits évangéliques et détermine la portée précise de chacun de ces principes.) pp. 611-633.

* **CIENCIA TOMISTA (LA). Nov.-Déc.** — J. Farpón, O. P. *El conocimiento y la realidad* (suite). (Les sens peuvent nous donner une connaissance certaine, réelle.) pp. 185-194. — S. Lozano, O. P. *Demostrabilidad de los misterios de la fe según Raimondo Lulio.* (Prouve que Raymond Lulle a soutenu que les mystères de la foi catholique sont démontrables, *per rationes necessarias*.) pp. 195-206. — P. Ter Maat, O. P. *La doctrina de la predestinación* (à suivre). (De l'analyse des chap. VIII et IX de l'Épître aux Romains on peut déduire la prédestination *ante praevisa merita* défendue par l'école thomiste.) pp. 207-212.

* **CIUDAD DE DIOS (LA). 20 Nov.** — M. Arnaiz. *Integración de las ideas en el organismo psicologico* (à suivre). (Les images, les sentiments, les idées ont une vie solidaire : quoique spécifiquement distinctes, ces activités se fondent dans la conscience qui est une.) pp. 249-261. = **5 Déc.** — M. Arnaiz. *Integración...* **(suite).** (Étudie les relations entre la vie intellectuelle et la vie affective : lés idées sont influencées par la volonté et les passions.) pp. 336-342.

* **CIVILTA (LA) CATTOLICA. 2 Nov.** — L. Méchineau. S. J. *Gli Evangeli secondo S. Marco e S. Luca, giusta le riposte della Commissione biblica.* (Texte et commentaire du décret. L'auteur du second évangile est Marc, disciple et interprète de S. Pierre; l'auteur du troisième est S. Luc, médecin, coadjuteur de S. Paul et son compagnon de voyage. — L'opinion préférable est qu'il n'y a qu'un seul Marc. La tradition patristique affirme que S. Marc et S. Luc ont composé chacun un évangile.) pp. 276-290. = **7 Déc.** — L. Méchineau, S. J. *Gli Evangeli secondo S. Marco et S. Luca giusta le riposte della Commissione biblica.* (II. Citations verbales de ces Évangiles dans les écrits des deux premiers siècles. — III. Usage de ces Évangiles chez les hérétiques. — IV-V. Versions et manuscrits.) pp. 521-532.

CULTURA FILOSOFICA (LA). Juillet-Octobre.— G. Calo. *L' « Einfühlung »*, II, (à suivre). (L' « Einfühlung » suppose que l'on se représente et que l'on ressent au moins de manière initiale le sentiment d'autrui. « Einfühlung », imitation et conscience sociale : examen des théories de Tarde et de Baldwin.) pp. 317-340. — G. Fanciulli. *La fantasia del poeta.* (Étude psychologique. I. L'imagination diffuse; II. L'imagination dans la création poétique.) pp. 341-372. — F. de Sarlo. *I dritti della Metafisica.* (Détermine, par l'examen critique des principaux systèmes philosophiques, la raison d'être de la métaphysique et ses conditions actuelles.) pp. 373-457. — P. Pagnini. *Osservazioni sulla conoscenza delle energie fisiche.* (Différentes définitions, empirique, atomistique, énergétique, de la température.) pp. 458-470. — A. Aliotta. *Lo psicologismo nell' etica.* (Étude critique de l'ouvrage de Limentani : *I presupposti formali dell' indagine etica*, 1913.) pp. 471-482.

* **ÉCHOS D'ORIENT. Nov.-Déc.** — S. Salaville. *Philippe Stanislavof.* (Biographie de ce missionnaire des Bulgares Pavlikans au XVIIe siècle.) pp. 481-494. — R. Janin. *Musulmans malgré eux : les Stavriotes.* (Les Stavriotes tirent leur nom du village de Stavra, situé dans l'éparchie ecclésiastique de Chaldia et le vilayet de Trébizonde. Tout en faisant extérieurement profession d'islamisme, ils n'en restèrent pas moins attachés à la religion chrétienne et la conservèrent malgré les effroyables persécutions que cette fidélité leur suscita pendant plusieurs siècles.) pp. 495-509. — L. Arnaud. *La Baskania ou le mauvais œil chez les Grecs modernes.* (Traduction

littérale, accompagnée de notes explicatives des principaux exorcismes guérisseurs en usage aujourd'hui dans les pays grecs, de Corfou à l'Asie Mineure.) pp. 510-525.

* **ÉTUDES. 5 Oct.** — H. Auffroy. *Le célibat des prêtres.* (I. La législation canonique. II. Les motifs : Le célibat est plus parfait que le mariage, et l'Église veut cette perfection pour ses prêtres.) pp. 5-20. — X. Le Bachelet. *La Bible Sixtine et sa publication.* (Comme la Bulle et la Bible furent retirées aussitôt après la mort de Sixte-Quint, survenue le 27 août, on a pu dire qu'il n'y a pas eu promulgation, en comprenant sous ce terme la cause et son effet juridique indispensable. Cette hypothèse paraît indéniable en ce qu'elle nie ou exclut, à savoir la promulgation définitive et absolue de la Bulle *Aeternus ille cœlestium.* Sous son aspect positif, en tant qu'elle maintient une promulgation à tout le moins commencée, parce que faite à Rome le 10 avril, elle est difficile à concilier, avec la plupart des témoignages positifs qui ont été rappelés; elle est même inconciliable avec plusieurs, en particulier, avec la réponse du P. Azor. Le silence des autres témoins, Olivarès et le rédacteur des *Avvisi,* s'ajoute pour lui faire échec.) pp. 63-82. = **20 Oct** — H. Auffroy. *Le célibat des prêtres.* (Réponse aux principales objections élevées contre le célibat au nom de sa prétendue impossibilité, au nom de l'hygiène, au nom de certains scandales partiels.) pp. 206-226. = **5 Nov.** — P. Dudon. *La liberté du Pape.* (Il y a pour le Pontife romain un intérêt vital à ce qu'il soit, en réalité et pour l'opinion publique, partout et toujours, indépendant de n'importe quel pouvoir civil; et, pour obtenir ce résultat, on n'a pas encore trouvé jusqu'ici d'autre moyen que celui d'un territoire propre et indépendant.) pp. 318-334. = **5 Déc.** — F. Prat. *La question synoptique. L'origine des Évangiles selon saint Marc et selon saint Luc.* (Précise le sens et la portée du décret de la Commission biblique du 26 juin 1912, sur l'authenticité, l'intégrité, l'ordre, la date, le caractère des Évangiles de saint Marc et de saint Luc, et sur la question synoptique elle-même.) pp. 585-605. = **20 Déc.** — J. de Tonquédec. *L'action réalisatrice.* (I. L'action ne crée pas le réel. II. Deux sens du mot action. III. Solution proposée.) pp. 766-781.

EXPOSITOR (THE). October. — H. A. A. Kennedy. *St. Paul and the Mystery-Religions,* 5. (La terminologie pneumatique de S. Paul provient en gros de l'Ancien Testament plutôt que des mystères; mais ceux qui, sans connaître l'Ancien Testament, étaient familiers avec les religions à mystères, étaient préparés à le comprendre.) pp. 306-327. — R. Harris. *St Paul and Epimenides.* (Il résulte d'une citation de Théodore de Mopsueste dans le Commentaire d'Isho' dad, que S. Paul, *Actes,* XVII, 29, cite à la fois le Minos d'Épiménide et les *Phaenomena* d'Aratus.) pp. 348-363. — R. H. Strachan. *Spitta on John XXI.* (A propos de l'ouvrage de Spitta. *Das Joannes-Evan-*

gelium als Quelle der Geschichte Jesu. Les conclusions tirées par Spitta de l'étude de *S. Jean,* XXI, et qui constituent la base de sa théorie sur la composition du quatrième Évangile, ne seraient pas fondées.) pp. 363-369. = **November**. — W. M. Ramsay. *Luke's Narrative of the Birth of Christ.* (Documents et faits nouveaux confirmant l'exactitude de S. Luc touchant la participation de Quirinius au premier recensement de l'an 8, av. J.-C. (inscription copiée à Antioche, en 1912, par M. J. G. C. Anderson), et l'ordre de retourner en son pays d'origine pour s'y faire recenser.) pp. 385-407. — J.-B. Mayor. *Reminiscences of the Parable of the Sower contained in the Epistle of St. James.* (Étudie la forme extérieure et la signification profonde de la parabole du semeur, puis leur utilisation dans l'épître et les vérités élevées qu'elle associe aux données de la parabole. Signale des accords sur des points de détail.) pp. 407-414. — C. W. Emmet. *Is the Teaching of Jesus Interimsethik?* (Réponse négative.) pp. 423-434. — H. A. A. Kennedy. *St. Paul and the Mystery-Religions,* 6. (La conception centrale de S. Paul n'a pas d'équivalent réel dans les mystères. « L'imagerie » seule est commune; mais elle est un lieu-commun de toutes les mystiques.) pp. 434-451. — F. J. F. Jackson. *A Consideration of the Northern Israel.* (Insiste sur l'opportunité d'étudier l'histoire religieuse du royaume du nord et de contrôler les assertions, en cette matière, du judaïsme légaliste et même des deutéronomistes.) pp. 451-459. — B. W. Bacon. *Further Light on the Odes of Solomon.* (Signale certaines dépendances des Odes par rapport à l'*Apocalypse de Baruch* et au Commentaire d'Hippolyte sur le *Cantique.*) pp. 459-462. — K. Lake. *The Date of Herod's Marriage with Herodias and the Chronology of the Gospels.* (D'après la chronologie de Josèphe, ce mariage semble devoir se placer en 35 ap. J.-C. D'autre part, d'après la chronologie de S. Luc la crucifixion aurait eu lieu en 30 environ. Faut-il chercher une conciliation en sacrifiant S. Marc qui rattache la mort de Jean-Baptiste à ses protestations contre le mariage d'Hérode (Wellhausen)? Suggère une autre explication. Jean aurait bien commencé à prêcher la 15e année de Tibère (28-29 ap. J.-C.), mais Jésus n'aurait été baptisé qu'en 31-35.) pp. 462-477. = **December**. — W. M. Ramsay. *Luke's Narrative on the Birth of Jesus.* (Justifie cet élément du récit : ordre de se faire inscrire dans son pays d'origine. Réponse à quelques objections de P. Gardner dans l'article *Quirinius* de l'*Encyclopaedia Biblica.* Le nom de Luc d'après une inscription découverte.) pp. 481-507. — H. A. A. Kennedy. *St. Paul and the Mystery-Religions,* 7. (Nous connaissons peu, en somme, la signification des rites baptismaux des mystères. Il est probable qu'on leur attribuait une efficacité ex opere operato. L'efficacité du baptême d'après S. Paul est d'autre sorte.) pp. 539-554. — R. H. Strachan. *Spitta on John XXI* (fin). (Observations linguistiques tendant à prouver que Jean, XXI, n'est pas de la même main que I XX.) pp. 554-561. — J. H. Moulton and G. Milligan. *Lexical Notes of the Papyri.* (De τρίστεγος à ὑποστέλλω) pp. 561-568.

EXPOSITORY (THE) TIMES. October. — St. H. Langdon. *The Scape-goat in Babylonian Religion.* (Traduit et commente un texte religieux, où nous voyons paraître, dans une cérémonie purificatoire, intéressant, non pas un simple particulier, mais le roi, c'est-à-dire le peuple, le rite du bouc émissaire en Babylonie.) pp. 9-13. — W. M. Ramsay. *What were the Churches of Galatia?* (à suivre). (Développe, en guise d'introduction, ces deux principes : 1° La question des églises de Galatie est une question de géographie ; 2° Le récit de Luc est d'une précision minutieuse.) pp. 19-22. — A. H. Sayce, *Recent biblical and oriental Archaeology,* (A la lumière des faits constatés relativement à la transmission des textes cunéiformes, rejette l'hypothèse de corruptions importantes ou nombreuses dans le texte massorétique. Suggère pour *kôhên* une étymologie hittite. Données nouvelles susceptibles d'expliquer le Nemrod biblique.) pp. 36-40. = **November.** — W. M. Ramsay, *What were the Churches of Galatia?* (suite). (Pose l'alternative : Galatie du sud ou Galatie du nord ? Estime que *Actes,* XVI, 6a, exclut toute idée de fondation d'églises. Antioche la Pisidienne ne se trouvait pas en Pisidie, mais en Phrygie et dans la province de Galatie. Indications géographiques fournies par le récit des voyages de S. Paul dans les Actes.) pp. 61-63. — J. Donald, *The Call of Elisha,* (Exégèse du récit de *I Rois,* XIX, 12 sq. relatif à l'appel d'Élisée par Élie.) pp. 70-72. = **December.** — W. M. Ramsay, *What were the Churches of Galatia?* (suite). (La région occidentale où se trouvent Antioche et Iconium n'est pas la Pisidie mais la Phrygie. La région orientale avec Lystres et Derbe est la Lycaonie. Ces précisions visent le voyage raconté *Actes* XIII, 49-XIV, 7. Au cours de ce voyage S. Paul traversa bien la Pisidie, mais sans y fonder d'églises. Sur les deux régions dont parle le récit du second voyage, *Actes,* XV, 41 sq.) pp. 122-125. — L. H. Jordan, *The Study of the History of Religions in the German Universities.* (Nouveaux renseignements détaillés sur l'enseignement de l'histoire des religions dans les Universités allemandes : Lehmann, Söderblom.) pp. 136-139. — A. H. Sayce, *Recent biblical and oriental Archaeology.* (Contre la théorie anti-sumérienne de J. Halévy.) pp. 139-140.

* **IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Octobre.** — H. Pope, O. P., *Prophecy and Prophets in New Testament Times.* (L'auteur définit le don de Prophétie dans l'Église primitive, et indique le rôle et la place qu'y occupaient les prophètes.) pp. 383-401. — P. J. Toner, *The Supernatural, II.* (Après avoir exposé précédemment l'idée générale du surnaturel, M. Toner montre comment son application à certaines doctrines catholiques sert à en montrer le caractère rationnel. L'auteur commence par la doctrine de la chute et de la faute originelle et celle de la grâce.) pp. 402-413. — R. Fullerton, *Multiple Personality.* (L'École Associationiste en Angleterre ne peut aboutir à une notion adéquate de la personnalité, parce qu'elle n'admet pas l'existence dans l'homme d'une âme substantielle, rationnelle et spirituelle.) pp. 414-428. — M. A. Power, S. J. *Who were*

they who « understood not »? (Continue l'exégèse de *Luc*, II, 50.) pp. 444-459. — J. M. HARTY, *Some economic and theological aspects of the catholic Teaching on usury.* (Sauf les socialistes, économistes et moralistes admettent que la propriété du capital donne droit au profit, mais ils se séparent quand ils veulent assigner la base de ce droit.) pp. 460-473.

JEWISH (THE) QUARTERLY REVIEW. Oct. — S. SCHECHTER. *An unknown Khazar document.* (Il s'agit d'un manuscrit provenant de la Genizah du Caire et contenant un fragment de lettre adressé, semble-t-il, à Ibn Chaprut, grand vizir du calife de Cordoue. Cette lettre renferme un récit de la conversion au judaïsme du roi de Khazarie (au nord-ouest de la Caspienne, sur le Volga) et de son peuple; texte et traduction du document.) pp. 181-219. — J. FRIEDLÄNDER. *Jewish Arabic Studies.* (Signale la présence d'éléments chiites en diverses sectes juives. Établit des rapprochements précis sur quinze points de doctrine ou de pratique religieuse.) pp. 235-300. — M. H. SEGAL. *Additional Notes on « Fragments of a Zadokite Work ».* (Éclaircissements sur l'origine de cette secte (époque hasmonéenne), sur son caractère (hostile aux Hasmonéens) et sur son histoire. Notes de critique textuelle.) pp. 301-311.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 10 Oct. — C. A. STRONG, *The Nature of Consciousness, II.* (L'image qui nous fait connaître l'objet possède une existence distincte de celle de l'objet; ses relations, d'espace et de temps, ne sont pas celles de l'objet; elle est donc dans la conscience.) pp. 561-573. — J. B. PRATT, *Professor Perry's Proofs of Realism.* (Examen critique de quatre preuves du réalisme données par Perry dans son récent ouvrage : *Present Philosophical Tendencies.*) pp. 573-580. — Chr. LADD-FRANKLIN, *Explicit Primitives Again : A Reply to Professor Fite.* (Réponse à l'article de Fite paru dans ce *Journal*, vol. IX, p. 155.) pp. 580-585. — **24 Oct.** — C. A. STRONG, *The Nature of Consciousness, III.* (L'objectivation s'explique par une projection instinctive de l'image sur l'objet qui l'a produite en nous.) pp. 589-603. — **7 Nov.** — A. O. LOVEJOY, *« Present Philosophical Tendencies ».* (Compte rendu critique de l'ouvrage de Perry. Première partie : *le Naturalisme.* pp. 627-640. — **21 Nov.** — J. DEWEY, *Perception and Organic Action.* (Critique la théorie de la perception donnée par Bergson dans *Matière et Mémoire.*) pp. 645-668. — **5 Déc.** — A. O. LOVEJOY, *« Present Philosophical Tendencies », II.* (Critique de l'ouvrage de Perry. Seconde partie : *Idéalisme et réalisme.*) pp. 673-684. — M. T. MCCLURE, *A Point of Difference between American and English Realism.* (Ils diffèrent par leur manière de concevoir la conscience. Pour le réalisme anglais la conscience est le terme d'une relation dont l'objet est l'autre terme; pour le réalisme américain la conscience est la relation même engendrée par deux termes réels) pp. 684-687. — *Discussion :* F. C. S. SCHILLER, *The Problem of*

Formal Logic. (Réponse aux critiques formulées contre son ouvrage : *Formal Logic*, par M. Eastman dans ce *Journal*, vol. IX, 1912, 15 août, p. 463.) pp. 687-692. — M. Eastman, *Rejoinder to Mr. Schiller*, pp. 692-693.

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Sept.-Oct. — G. Marinesco. *Contribution à l'étude des synesthésies, particulièrement de l'audition colorée*. (Les synesthésies proviennent d'une prédisposition assez commune qui diffère en intensité et en qualité d'un individu à l'autre et qui est en rapport avec une impressionnabilité plus grande des centres de l'audition des mots et de la vision mentale.) pp. 385-407. — Ed. Abramowski. *Télépathie expérimentale en tant que phénomène cryptomnésique*. (Le problème; les expériences; les conditions psychologiques de la télépathie expérimentale.) pp. 408-434. — **Nov.-Déc.** — Dr Lucien Lagriffe. *La psychologie d'Auguste Strindberg* (1849-1912). (Dans le cas de Strindberg, on rencontre un délire à base de fausses interprétations.) pp. 482-500. — Dr René Masselon. *L'hallucination et ses diverses modalités cliniques*. (Caractères, mode de développement et nature de l'hallucination; état mental qu'elle engendre.) pp. 501-516. — Ed. Abramowski. *Télépathie expérimentale en tant que phénomène cryptomnésique*. (Télépathie du choix, de l'oublié, de l'inconnu; mécanisme de la transmission télépathique.) pp. 517-541.

JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES. Oct. — O. C. Quick, *Mysticism : its Meaning and Danger*. (Remarques sur l'article de Kelly paru en Juillet.) pp. 1-9. — *Documents :* A. Ramsbotham. *The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans, III*. (Suite du texte : c. XXXV-LIII.) p. 10-22. — *Notes and Studies :* Ed. Bishop, *Liturgical Comments and Memoranda*. (VIII. Conditions dans lesquelles les « Dyptiques » ont été introduits dans la célébration du service liturgique chrétien. IX. L'intercession dans le service eucharistique des trois premiers siècles se place *en dehors et avant* l'*anaphora*, le *canon*, ou prière consécratoire spéciale, et *non* durant cette prière ou après.) pp. 23-61. — F. H. Colson, Τάξει *in Papias*. (*The Gospels and the rhetorical Schools*.) (Ce terme appliqué par Papias à l'évangile de saint Marc est un terme de rhétorique. Saint Marc dans sa composition n'a pas observé la τάξις.) pp. 62-69. — A. Souter, *Cassiodorus's Copy of Eucherius « Instructiones »*. (Cassiodore et ses disciples, dans le commentaire anti-pélagien des Épîtres de saint Paul, publié sous le nom de Primasius, ont utilisé Eucher, sans le nommer.) pp. 69-72. — H. C. Hoskier, *Evan. 157 (Rome, Vat. Urb. 2)*. (I. Lectures intéressantes de ce ms.) pp. 78-116.

LOGOS. B. III, H 3. — F. Kuntze. *Salomon Maimons theoretische Philosophie und ihr Ort in einem System des Kritizismus*. (Signification et fécondité de la philosophie de Salomon Maimon.) pp.

285-308. — G. Mehlis. *Die platonische Liebe.* (L'amour platonicien dans le *Phèdre* et le *Banquet*. Quelle en est la signification métaphysique et religieuse.) pp. 309-326. — N. O. Losskij. *Die logische und die psychologische Seite der bejahenden und verneinenden Urteile.* (Différences entre l'aspect psychologique et l'aspect logique de l'affirmation et de la négation. C'est l'aspect logique qui est fondamental. En quoi il consiste.) pp. 327-343.

LONDON (THE) QUARTERLY REVIEW. Oct. — E. W. Maunder. *Jeremias and Astral Mythology in the Old Testament.* (Contre les vues d'A. Jeremias touchant l'étendue des connaissances astronomiques en Babylonie et contre son interprétation astrale de l'Ancien Testament.) pp. 220-237. — W. B. Urquhart. *Religions Development in the Rig-Veda.* (La religion du Rig-Veda, joyeuse à l'origine s'imprègne de tristesse et de pessimisme à mesure qu'elle s'approfondit et qu'elle évolue d'un polythéisme naïf vers le panthéisme.) pp. 250-267. — W. B. Brash. *The Ethical Sayings of the Jewish Fathers.* (Analyse et caractérise le traité talmudique Pirqê Aboth.) pp. 295-305. — E. M. Weaver. *The new Theology.* (Étudie le nouveau concept de finalité immanente tel qu'il est formulé par Lodge, Wallace, etc., et ses conséquences par rapport aux problèmes religieux.) pp. 306-319.

MIND. Oct. — H. W. Carr, *Shadworth Hollway Hodgson.* (Notice sur l'œuvre philosophique de Hodgson.) pp. 473-486. — W. W. Carlile. *Perception and Intersubjective Intercourse.* (Sur la collaboration nécessaire de nos semblables pour nous permettre de passer d'une simple sensation à la perception d'un objet.) pp. 508-521. — C. I. Lewis, *Implication and the Algebra of Logic.* (Recherche si le terme « implication » a le même sens et la même portée dans la logique symbolique et la logique ordinaire.) pp. 522-531. — *Discussion :* F. C. S. Schiller. *The « Working » of « Truths ».* (Réponse aux critiques de Mr. L. S. Stebbing, *Mind*, n° 83, juillet, p. 471.) pp. 532-535.

MONIST (THE). Oct. — L. Couturat. *For Logistics : Reply to M. Poincaré.* (Reproche à H. Poincaré des erreurs touchant l'histoire de la logistique et des erreurs d'interprétation. Répond aux objections formulées par lui contre la logistique appliquée aux mathématiques, puis aux critiques qu'il adresse aux logisticiens sur leur philosophie des mathématiques et particulièrement sur leur théorie du nombre entier.) pp. 483-523. — H. Poincaré. *The latest Efforts of the Logisticians.* (Examine les réponses que Coutural et d'autres logisticiens ont fait à ses objections et les modifications apportées par Russell, à la suite de ces objections, à ses vues antérieures. Estime que les unes et les autres sont inefficaces. Conclut, que la logistique n'échappe à la stérilité qui caractérise la logique pure non vivifiée par l'intuition, que pour donner naissance non à des tautolo

gies mais à des antinomies.) pp. 524-539. — P. CARUS. *The Philosophy of Relativity in the Light of the Philosophy of Science.* (Expose et critique les vues de la philosophie relativiste, sur l'objectivité, les concepts primaires, quelques problèmes de physique. Classe le relativisme dans la même catégorie que le pragmatisme et autres tendances antiscientifiques ».) pp. 540-579. — A. E. BOSTWICK. *Atomic Theories of Energy.* (Publie un mémoire composé par lui il y a quinze ans et exposant une théorie atomique de l'énergie. Expose ensuite les idées émises récemment dans le même sens par Planck et l'accueil que leur a fait H. Poincaré.) pp. 580-592.

* **MUSÉON (LE). XIII, 2.** — A. CARNOY. *Aramati-Armatay, étude indo-iranienne.* (Insiste sur la correspondance de ces deux concepts védiques et en conclut que leur rôle est d'amener à la possession des biens qui sont la récompense des justes.) pp. 127-146. — L. DIEU. *Nouveaux Fragments préhexaplaires du livre de Job en copte sahidique.* (Texte d'après les Mss. du British-Museum, Cat. de Crum, n° 939 et de la Bibl. nat. de Paris, copte 1293.) pp. 147-185.

NIEUW THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 4. — H. A. VAN BAKEL. *Het credo van Wulfila.* (Expose les tendances ariennes du Testament ou Credo d'Ullfilas.) pp. 365-392. — A. BRUINING. *Kants kennisleer en de wijsgeerige theologie.* (Kant ne nie pas toute corrélation entre la « chose en soi » et notre connaissance; il affirme au contraire cette corrélation. Il ne ruine donc pas l'empirisme, mais en répudie seulement les exagérations, et l'établit ainsi sur des bases plus solides. C'est donc à tort qu'on fait de lui le père de l'agnosticisme ou du scepticisme.) pp. 393-421.

PHILOSOPHICAL REVIEW (THE). Nov. — F. J. E. WOODBRIDGE. *Consciousness and Object,* (A propos d'un article récent du Prof. Thilly (*Philos. Rev.* juillet 1912, p. 415), précise de quelle manière doit s'entendre la distinction entre la conscience et son objet, et la conscience elle-même, considérée comme pure relation.) pp: 633-640. — Chr. LADD-FRANKLIN. *Implication and Existence in Logic.* (Critique la forme « *p* implique *q* » adoptée par B. Russell comme expression de la relation logique fondamentale.) pp. 641-665. — M. W. CALKINS, *Henri Bergson : Personalist,* (Bergson est avant tout « personnaliste »; le principe de sa philosophie n'est pas la la *durée,* mais le *moi qui dure.*) pp. 666-675.

* **PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 4.** — AL. TEIXIDOR. *De universalibus juxta Suarez.* (Expose la doctrine de Suarez sur les universaux et répond à quelques-unes des difficultés qu'on lui a opposées.) pp. 445-461. — K. NINK, S. J. *Ueber die Möglichkeit einer aktual unendlich grossen Menge von existierenden Dingen; ebenso einer aktual unendlichen Grösse.* (Expose la question et établit les preuves de l'impossibilité de l'infini actuel quantitatif.) pp. 462-476. — ST.

SCHINDELE. *Friedrich der Grosse über Rousseau.* pp. 477-486. — A. DYROFF. *Ueber Name und Begriff der Synteresis.* (Contribution à l'étude parue précédemment dans la même revue sur l'expression et le rôle de la syndérèse.) pp. 487-489.

PRINCETON (THE) THEOLOGICAL REVIEW. Oct. — J. G. MACHEN. *The Virgin-Birth in the Second Century.* (Conclusions : 1° « Une croyance ferme et clairement formulée en la naissance virginale est attestée, que l'on peut suivre jusque dans les premières années du second siècle. » — « Les négations de la naissance virginale, qui apparaissent après le commencement du deuxième siècle, étaient fondées sur des présuppositions philosophiques ou dogmatiques plutôt, semble-t-il, que sur une tradition historique authentique ».) pp. 529-580. — E. C. RICHARDSON. *The Documents of the Exodus, contemporary, original and written.* (Il s'agit, dans l'espèce, du livre de l'Exode, du Lévitique, des Nombres, de Josué et des Juges ou, à un autre point de vue, des documents J., E., D. et P. Cet article est une étude critique, à grands traits, de ces documents à la lumière de ce qui est actuellement connu touchant l'existence d'écritures de chancellerie (registerial and archival practice) à cette époque. Ses conclusions ne mettent pas en question l'existence de J. E. D et P. Elles tendent cependant à prouver et, au sentiment de l'auteur, mettent effectivement hors de doute que s'il a vraiment existé un Exode, si mince ait-il été, la substance des livres, depuis l'Exode jusqu'à Josué, est dans l'ensemble fort naturellement explicable comme documents contemporains, et inconcevable comme récit d'origine tardive, ou transmis par d'autres voies que celle qui est indiquée dans les documents eux-mêmes. J. et E. pourraient être de Josué, Hur et autres scribes politiques; P. d'Aaron, Éléazar, Phinehas et autres scribes religieux, D. de Moïse lui-même, etc.) pp. 581-605.

* **QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES (LES). Oct.** — H. DEHOVE. *Les principes généraux de la Morale Kantienne.* (Critique de la théorie des postulats. Les principes de son système moral ne laissent pas la plus petite place à l'eudémonisme même le plus rationnel, et c'est pourquoi sa théorie des postulats ne résiste pas à l'examen. La prétention de se placer exclusivement au point de vue de la pure forme est le péché originel de la morale Kantienne et la source d'inconséquences et d'incohérences qui déconcertent.) pp. 300-319. = **Nov.** — Dr LAVRAND. *Du Vitalisme.* (Conclusion : « Sur le terrain des faits matériels, le déterminisme s'impose : une même cause, dans les mêmes circonstances produit toujours les mêmes effets, car il conditionne étroitement le progrès scientifique. Cependant, quand il s'agit, non plus seulement des phénomènes matériels, mais des phénomènes vitaux, nous rencontrons des faits psychiques irréductibles aux propriétés de la matière seule : ils ne sont plus étroitement déterminés comme les phénomènes physiques, chimiques et mécaniques. Nous sommes donc obligés de considérer l'activité vitale

comme une force qui se sert de la physique, de la chimie, de la mécanique, mais qui présente en plus quelque chose de spécial que nous appellerons des principes synthétiques coordinateurs visant un but à atteindre et une fin à réaliser.) pp. 289-300 et 399-417. = Déc. — Ch. H. Quilliet. *La Foi et l'anthropologie. Considérations spéciales : Le composé humain.* (I. La doctrine surnaturelle du composé humain; II. Rapport mutuel des éléments constitutifs du composé humain.) pp. 493-515.

* **RAZON Y FE.** Déc. — A. P. Goyena, *Un episodio de la historia de la Teologia española.* (Expose l'histoire du serment fait, en 1627, par l'université de Salamanque, de défendre, enseigner, lire, les doctrines de S. Augustin et de S. Thomas. Rectifie plusieurs opinions émises sur ce point.) pp. 434-444.

* **RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE.** Sept.-Oct.— F. Bouvier, *Religion et Magie,* (1er art.). (« Religion dit liaison nécessaire avec l'ordre divin et l'ordre moral; magie ne dit ni l'un ni l'autre, mais est plutôt caractérisée par un « antagonisme radical » à l'un et à l'autre... La notion de la magie... c'est la notion d'un pouvoir et d'un milieu, en quelque manière surnaturel, qui est censé permettre à certains individus, à certains objets, à certains rites privilégiés d'exercer, même à distance, par des moyens sans proportion apparente avec la fin à obtenir, une influence occulte, anormale, contraignante et infaillible. Grâce à cette mainmise sur des forces mystérieuses... l'homme, las de mendier à la divinité un secours qu'elle pourrait lui refuser, qu'elle devrait même parfois, par souci de la morale, lui refuser, se sent soudain capable... d'arracher au monde invisible quelques secrets ou quelques ressources, sans avoir besoin pour cela d'incliner, dans un aveu de dépendance, son front superbe devant une puissance transcendante et divine. ») pp. 393-427. — J. Brucker, *Lettres inédites de Saint-Cyran dans un manuscrit de Munich.* (Recueils de lettres éditées; manuscrit de Munich, 1176 (*Gall.* 691), état, contenu : 135 lettres de Saint-Cyran. Ce manuscrit est une copie provenant de Port-Royal.) pp. 428-445. — *Notes et Mélanges :* A. Condamin, *Jérémie fut-il sanctifié avant sa naissance?* (On ne peut pas dire que l'opinion qui soutient que Jérémie aurait été purifié de la tache originelle dès le sein de sa mère soit « communis doctorum sententia ». Il existe en sens contraire des autorités importantes et cette seconde opinion apporte de solides raisons.) pp. 446-447. — P. Galtier, *La réconciliation des pécheurs dans saint Paul.* (Le texte *Tim.*, V, 22, doit s'entendre de la réconciliation des pécheurs, non de l'ordination.) pp. 448-460. — A. d'Alès, *Tatien,* Πρὸς Ἕλληνας, I. (Le texte de Tatien, éd. Schwartz, p. 2, l. 9-10, a été mal traduit par Dom Maran, Harnack et Puech; ce passage s'applique non à Tatien, mais à la communauté chrétienne : « Nous avons renoncé à la science profane, quelles qu'aient pu être jusque-là nos prétentions en ce genre. ») pp. 460-463. — F. Prat, *Les prétentions des diacres romains au quatrième siècle.* (Sous Damase,

vers 378, des diacres romains prétendirent s'égaler aux prêtres. Raisons qui expliquent cet état d'esprit. Ces faits sont relatés dans l'*Ambrosiaster* et dans S. Jérôme. La lettre de ce dernier à Évangélus doit être contemporaine de ces événements, et serait antérieure à 386. Elle aurait précédé le commentaire sur *I Tim.* et ce fait expliquerait peut-être les théories particulières émises là par S. Jérôme sur l'égalité originaire du prêtre et de l'évêque.) pp. 463-475. — P. Dudon, *Notes et documents sur le quiétisme,* (V. Quatre écrits de Segneri contre Malaval, Molinos et Petrucci.) pp. 475-495. — P. Rousselot, *Vertu et probabilité. Une théorie nouvelle.* (On ne peut pas, selon que l'affirme Renz (*Die synteresis nach dem hlg. Thomas von Aquin,* 1911), « substituer simplement aux « morales de la conscience » une « morale de la vertu ».) pp. 495-496. = **Nov.-Déc.** — A. Lapôtre, *La « Cena Cypriani » et ses énigmes.* (La *Cena Cypriani* est une satire composée, vers 362-363, contre Julien l'Apostat. Elle représente sous des noms et par des allusions bibliques un repas sacré de Cérès et un jugement de l'empereur. Son auteur est probablement l'espagnol Bracharius.) pp. 497-596. — C. Lattey, *Le verbe* ʿΥΨΟΥΝ *dans saint Jean.* (Le sens particulier donné à ce mot par saint Jean provient de l'araméen.) pp. 597-598. — A. d'Alès, *Candida,* (L'examen des passages de Tertullien montre que l'évolution sémantique du mot *candida* se résume plus exactement que ne l'a fait le *Thesaurus linguae latinae* dans ces deux stades : 1° *candida vestis;* 2° *expectatio, spes, incohatio.*) pp. 598-600.

* **REVUE BÉNÉDICTINE. Octobre.** — G. Morin. *Vers un texte définitif de la règle de S. Benoît,* (A propos de la nouvelle édition publiée par D. C. Butler.) pp. 393-411. — G. Morin, *I. Sermon inédit d'un Africain du Ve siècle sur Galat.*, V, 16-26, (Texte d'après le ms. 14920-22 de la Bibl. royale de Bruxelles, IXe s. Ce sermon pourrait être attribué à S. Augustin.) pp. 465-470. — *II. Orderic Vital.* (Discours prononcé aux fêtes de Saint-Évroult, le 17 août 1912. pp. 471-481.

* **REVUE BIBLIQUE Octobre.** — E. Tisserant, *Un manuscrit palimpseste de Job.* (Il s'agit d'un manuscrit conservé à la bibliothèque du patriarcat orthodoxe de Jérusalem. Sur une partie de ce manuscrit se lit, sous le texte actuel, une partie du texte grec de *Job* avec des notes diverses et un commentaire emprunté à la chaîne d'Olympiodore-Polychronius. Cette copie de *Job* serait du VIIIe siècle ; le texte transcrit se rapproche de celui de l'Alexandrinus, mais avec des divergences. M. Tisserant édite ce texte avec les notes qui l'accompagnent, sans la chaîne.) pp. 481-503. — M. J. Lagrange, *Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes?* (Étudie les solutions données par les Pères à cette question. Il n'existe parmi eux ni tradition exégétique ni tradition historique ; on peut dire au contraire qu'il existe, une tradition homilétique affirmant

qu'il s'agit dans les scènes d'onction de la même femme.) pp. 504-532. — M. R. SAVIGNAC, *Texte complet de l'inscription d'Abila relative à Lysanias.* (Provenance de cette inscription découverte, il y a un an, sur l'emplacement d'Abila, et dans laquelle il est fait mention du Lysanias de S. Luc; texte et commentaire.) pp. 533-540. — P. BATIFFOL, *Trois notes exégétiques,* (Éclaire, en les rapprochant de textes empruntés au *Testament d'Abraham* et à la *Vie d'Apollonius de Tyane* de Philostrate : *Math.*, XIX, 28 et *Luc*, XXII, 30; *Luc*, XVI, 19; *I Cor.*, IX, 29.) pp. 541-542. — W. van KOEVERDEN, *Isaïe,* XXX, 15, (Propose cette traduction : Là le serpent fait son nid et pond. Et sa couvée éclôt dans son ombre.) pp.542-543. — H. VINCENT, *Les récentes fouilles d'Ophed,* (Achève le compte-rendu des fouilles de la mission Parker et tire les conclusions archéologiques et historiques qu'elles comportent.) pp. 544-574.

* **REVUE DU CLERGE FRANÇAIS. 1er Oct.** — A. BOUDINHON, *Sur l'histoire du signe de la Croix,* (Traduction d'un article du R. P. Thurston paru dans le *Month,* déc. 1911.) pp. 20-38. = **15 Oct.** — J. BRICOUT, *Pie IX, Léon XIII et Pie X. Leurs enseignements et leur direction. I, Le pouvoir temporel.* (Histoire des empiètements successifs du Piémont sur le pouvoir temporel et des résistances qu'y opposa Pie IX.) pp. 129-154. — R. VAN DER ELST, *Les possessions démoniaques.* (Les possessions démoniaques sont inimitables par le caractère objectif et positif de leurs critères, par le caractère régulier et intelligent de leurs éléments intrinsèques. La science qui prétend les annexer ne peut ni les reproduire, ni les expliquer, elle ne les interprète que par des hypothèses ou des théories bien inférieures en cohérence à la solution traditionnelle du catholicisme. La possession reste marquée par des effets que l'hypnose et le spiritisme n'atteignent pas.) pp. 39-67 et 155-178. = **1er Nov.** — A. LEMONNYER, *La morale et la religion.* (Chez beaucoup de peuples non civilisés et particulièrement chez les plus primitifs : Pygmées, Australiens du sud-est, les lois morales sont revêtues d'un caractère religieux, la morale est mise en rapport avec la religion. La thèse ethnologique si répandue, d'après laquelle, à l'origine, la morale n'avait rien à voir avec la religion, se révèle donc en opposition avec les faits; et la théorie philosophique d'une indépendance essentielle de la morale vis-à-vis de la religion ne saurait trouver de ce côté aucun appui réel.) pp. 257-286. = **15 Nov.** — J. BRICOUT, *Pie IX, Léon XIII et Pie X. Leurs enseignements et leurs directions.* (Attitude de Léon XIII et de Pie X, en tout ce qui concerne la question du pouvoir temporel.) pp. 385-417. — F. DUBOIS, *La justice sociale est-elle la justice légale des scolastiques?* (C'est au nom de la justice sociale en vue du bien commun dont le bien de la classe ouvrière fait partie, que la loi interviendra non pour compléter ce qui manque au bien-être particulier de l'ouvrier, mais pour faciliter collectivement à la classe ouvrière l'acquisition de ce bien-être. Le concept de la justice légale des scolastiques s'identifie donc exactement avec celui de la justice sociale des théologiens modernes.) pp.

418-427. = **1er Déc.** — G. Goyau. *La première résipiscence d'un État persécuteur. Une page d'histoire Badoise,* 1879-1880. (Le premier État d'Allemagne qui eût déchaîné chez lui la guerre religieuse était le premier aussi, à réaliser en très peu de mois l'acte de résipiscence pacificatrice que Bismarck devait mettre plusieurs années à accomplir.) pp. 513-536. = **15 Déc.** — J. Bricout. *Le pouvoir temporel est-il en cause?* (Le pouvoir temporel n'est responsable ni de notre défaite en 1870, ni de la loi de séparation de 1905, ni même de notre impopularité depuis l'avènement de la troisième République.) pp. 641-668. — J. Rivière. *Le premier théologien de la rédemption. A propos de publications récentes.* (« Au total, nous sommes d'accord avec le P. Prat pour dire que la théologie paulinienne de la Rédemption n'est pas même effleurée par les images traditionnelles de rançon et de sacrifice, qu'elle est dénaturée par la substitution telle que la présentaient les premiers théologiens de la Réforme. Mais le problème est loin d'être épuisé par le fait que l'on écarte ces solutions extrêmes, les unes purement verbales, les autres depuis longtemps démodées. Dans la mort du Christ les protestants modernes, et peut-être avec eux quelques rares catholiques, considèrent avant tout la souffrance qui réalise l'expiation de nos fautes et devient par là même le dernier mot de l'œuvre rédemptrice; les grands théologiens catholiques insistent, au contraire, sur l'obéissance et l'amour qui s'y manifestent, par où cette mort prend le caractère d'un généreux sacrifice ordonné par la Providence à la réparation de nos péchés. Expiation pénale ou satisfaction : tels sont les deux systèmes, et les deux seuls, entre lesquels l'option s'impose au théologien soucieux d'expliquer le mystère. ») pp. 669-685.

* **REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Oct.** — A. d'Alès. *Tertullien et Calliste. L'édit de Calliste* (fin). (« Calliste revendiqua pour l'Église hiérarchique le pouvoir de remettre, moyennant pénitence, les péchés, nommément les péchés de la chair. En même temps, il se montra décidé à tenir compte, dans l'appréciation de la pénitence, de l'intervention des confesseurs de la foi... Sa décision apportait à la revendication du droit, de tout temps exercé par la hiérarchie, une précision nouvelle et c'est contre cette précision nouvelle que s'insurgea Tertullien. ») pp. 621-639. — L. Dieu. *Le « Commentaire de saint Jean Chrysostome sur Job ».* (Description du ms. de la Laurentienne à Florence contenant ce commentaire. La tradition manuscrite et littéraire contient un ensemble de témoignages s'échelonnant du Ve au VIIe siècle, d'où il résulte que vers la fin du VIe siècle cet ouvrage circulait sous le nom de Chrysostome. Indices internes qui donnent lieu de croire que cette attribution ancienne est authentique.) pp. 640-658. — E. Lesne. *La dîme des biens ecclésiastiques aux IXe et Xe siècles* (suite, à suivre). (4. Assiette des dîmes de l'*indominicatum* ecclésiastique. — 5. Perception de la dîme domaniale en terres d'Église. pp. 654-673. — R. M. Martin, O. P. *Le péché originel d'après Gilbert de la Porrée († 1154) et son école.* 1. Biographie de Gilbert. — 2. Une œuvre

égarée de maître Gilbert : un commentaire sur les épîtres de saint Paul. — 3. L'école de Gilbert de la Porrée : l'auteur des *Sententiae divinitatis,* Jourdain Fantasma, Yves de Chartres, Jean Beleth, un certain Nicolas. — I. Le péché originel d'après Gilbert : théorie incomplète, peu originale, sans grande importance dans le mouvement des idées. — II. Le péché originel dans l'École de Gilbert : il y a des divergences entre le maître et les disciples; ceux-ci se rattachent, dans la question du péché originel, à Abélard.) pp. 674-691.

REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES. Sept.-Oct. — A. Loisy. *Le totémisme et l'exogamie,* 7e art. (Pas plus que toute autre forme d'organisation sociale, le totémisme n'est par lui-même une religion; comme toute autre forme d'organisation sociale, le totémisme a un aspect religieux. — L'apport du totémisme à l'évolution religieuse de l'humanité paraît peu considérable.) pp. 401-420. — P. Saintyves. *Le thème du bâton sec qui reverdit, essai de mythologie liturgique* (fin). (Ch. II, Le thème du bâton qui reverdit et de quelques rites de prise de possession. La plantation des mais et la procession des rameaux verts. — Ch. III. Le thème du bâton qui reverdit et les rites saisonniers de prospérité.) pp. 421-454. — L. Coulange. *La légende de Jésus.* (Marc a été corrigé, expurgé, complété par Matthieu et par Luc; mais lui-même s'est employé à corriger, expurger et compléter l'histoire.) pp. 455-482. — **Nov.-Déc.** — Fr. Cumont. *Fatalisme astral et religions antiques.* (« La conception d'une Fatalité liée aux mouvements réguliers du ciel, naquit d'abord en Chaldée. » Vicissitudes de cette théorie chez les Grecs; son succès chez les Stoïciens; réaction provoquée dans les masses populaires par les nécessités pratiques; opposition du Christianisme. Réveil du fatalisme dans l'Islam.) pp. 513-543. — A. Vanbeck. *La Pénitence dans Origène* (à suivre). (Examen de douze textes choisis parmi les plus clairs.) pp. 544-557.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Oct. — P. Roussel. *Le jeûne funéraire dans l'Iliade.* (Il s'agit de la discussion entre les héros grecs, au chant XIXe de l'Iliade, pour savoir s'il convient ou non de prendre le repas avant de combattre. Que ce passage soit ou non interpolé, son ampleur montre un but de réaction contre un usage rituel opposé au sens commun. Traces dans l'Iliade de réactions contre des habitudes funéraires archaïques. Compare, *I Sam.* XIV, 23 sq, le jeûne commandé par Saül avant le combat, et violé par Jonathas.) pp. 171-182. — M. Cohen. *Cérémonies et croyances abyssines.* (Documents en partie inédits, recueillis en Abyssinie en 1910-1911 : sur le mariage et les noces, l'enterrement et les condoléances, la circoncision et l'excision, la médecine usuelle, les présages, les rites de passage, etc.) pp. 183-200. — R. Basset. *Bulletin des périodiques de l'Islam, 1911* (à suivre.) pp. 201-232. — P. Alphandéry. *Le IVe Congrès international d'histoire des religions à Leyde,* pp. 233-252. — *Revue des livres,* pp. 253-280. — *Chronique,* pp. 281-290.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Novembre. — V. Delbos. *Sur les premières conceptions philosophiques de Maine de Biran.* (Les premières vues philosophiques de Maine de Biran, reproduites d'après des documents divers, ne peuvent pas être présentées comme formant un ensemble homogène, et constituant une première philosophie. Toutefois, en les retrouvant, on peut du moins se convaincre, contrairement à une opinion courante, que Maine de Biran n'a point commencé par être, qu'au reste il n'a jamais été, un disciple strict de Condillac. Même quand il s'est trouvé pour la première fois en présence des idéologues, ce n'a pas été pour se donner à eux aveuglément. D'autre part, à l'occasion, il a manifesté des tendances ou des idées qui resteront des dispositions ou des expressions essentielles de sa pensée, telle sa conception du problème de notre pouvoir d'agir en face des impressions et des penchants de notre vie affective; sa répugnance pour l'explication mécaniste du monde; son interprétation dualiste de la nature humaine; son opposition aux théories qui éliminent de l'esprit tout pouvoir actif et toute faculté légitime de synthèse; jusqu'à cet appel qu'il fait à la conviction intérieure et au sentiment pour que la vie mentale ne soit pas confondue avec une simple œuvre d'analyse.) pp. 751-776. — Ch. Dunan. *La nature de l'Espace.* (Analyse des conceptions empiriques de l'espace : 1° l'espace chez Descartes; 2° l'espace de Newton; 3° l'espace chez Leibniz; 4° l'espace selon Kant.) pp. 777-809. — F. Masson-Oursel. *Esquisse d'une Théorie composée du Sorite.* (Essai de logique composée à propos du Sorite, mais en prenant ce mot dans une acception plus vague que celle qu'il comporte, par exemple, dans la logique stoïcienne. Il s'agit en effet d'un passage du même à l'autre, à la faveur d'une certaine homogénéité, entre des conditions objectives connexes, en nombre indéterminé. Analyse du sorite chinois, du sorite indien, et du sorite grec. Le sorite fut, dans trois grandes civilisations, un modeste instrument de dialectique, à la fois trop célèbre et trop décrié; honni par une logique aspirant à être toute analytique, il présente quelque titre à être réhabilité comme l'obscur collaborateur d'une logique plus consciente des exigences synthétiques de la pensée.) pp. 810-824. — A. Mamelet. *La philosophie de Georg Simmel,* 3e article, (à suivre).

* **REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Novembre.** — J. Laminne. *Le principe de contradiction et le principe de causalité.* (Si l'on appelle synthétique tout jugement qui exprime plus qu'il n'est contenu implicitement dans les définitions des idées qu'il renferme et que l'on ne peut, dès lors, nier sans contradiction, il faudra dire que le principe de causalité est, non pas analytique, mais synthétique. Dire que c'est la nature de notre intelligence qui nous pousse à affirmer le principe de causalité et qui nous le fait appliquer instinctivement, ce n'est pas du subjectivisme; c'est, pourvu qu'on maintienne l'objectivité de ce principe, affirmer que notre intelligence est faite pour connaître la vérité. Cela est supposé dans toutes nos

connaissances intellectuelles, non pas que nous l'affirmions explicitement, mais parce que nos connaissances n'ont de valeur objective que si notre esprit est apte à connaître la vérité. De même que notre esprit est déterminé à affirmer la distinction irréductible de l'être et du non-être, de même il l'est à affirmer que tout fait a sa raison, et cette nécessité subjective correspondant à la vérité objective de ces principes n'est autre que leur évidence.) pp. 453-514. — H. LEBRUN. *Néo-Darwinisme et néo-Lamarckisme.* (Le néo-Lamarckisme représenté en France par MM. Alfred Giard, Yves Delage et Le Dantec, a pris naissance en Amérique sous l'influence de zoologistes éminents comme Agassiz ou de paléontologistes comme Packarll et Cope. Ils avaient reconnu que la sélection naturelle ne fournit pas une explication suffisante de l'hérédité, parce qu'elle n'indique pas la cause des variations sur lesquelles elle s'exerce. La survivance du plus apte, disait Cope n'est pas l'origine du plus apte. Il faudrait donc en revenir, sur ce point, à l'action du milieu, climat, terrain, habitat, nourriture, lumière... etc., et à l'influence parallèle ou conséquente de l'usage ou du non-usage des organes.) pp. 489-514.

* **REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 3.** — M. CHAÎNE, S. J. *La consécration et l'épiclèse dans le missel copte.* (Édition critique et traduction latine de ces textes.) pp. 225-243. — S. GRÉBAUT. *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine.* III. *Traduction du Qalêmentos* (suite). (Liv. II, ch. 1-2.) pp. 244-252. — D. J. PUYADE, O. S. B., *Le tropaire* Ὁ Μονογενής. (Il forme un abrégé de christologie monophysite. On peut reculer sa composition jusqu'à la fin du Ve ou au début du VIe siècle; il y a toute vraisemblance qu'il ait pour auteur Sévère d'Antioche.) pp. 253-258. — J. FRANÇON. *La Didascalie éthiopienne.* (Traduction française (suite), ch. 26-29.) pp. 286-293. — S. GRÉBAUT. *Chronologie biblique d'après le ms. éthiopien n° 3 de M. E. Delorme.* (Texte et traduction française.) pp. 306-314. — F. NAU. *Une confession de foi Jacobite.* (Texte et traduction française. Elle est contenue dans le Pontifical jacobite, son intérêt réside dans le *Credo* qu'elle contient et la liste des noms qui la termine.) pp. 324-327.

* **REVUE DE PHILOSOPHIE. Sept.-Oct.** — R. P. Dom QUENTIN. *La vie religieuse de l'anachorète, du cénobite et du moine bénédictin.* L'anachorète est un isolé qui renonce à la société des hommes pour la solitude, à ses penchants pour l'austérité, enfin à tout bien légitime, mais terrestre, pour vivre plus uni à Dieu. Le cénobite est un anachorète par l'austérité, mais qui s'unit à d'autres pour éviter le relâchement ou l'extravagance et chez qui la mortification de la volonté par l'obéissance est prépondérante. La vie bénédictine est une adaptation du cénobite aux conditions de l'Occident. La vie chrétienne en fait le fonds avec l'obéissance, le silence, l'humilité. Tout y est en fonction de la vie intérieure.) pp. 227-256. — R. P. UBALD D'ALENÇON. *L'âme franciscaine.* (L'esprit franciscain est un

esprit de retour à l'observance primitive du saint Évangile, un esprit de paix, de soumission profonde à l'Église; c'est un amour personnel et passionné de l'humanité de Jésus-Christ : voilà l'élément matériel; le tout animé et informé d'un détachement absolu poussé jusqu'à la pauvreté la plus extrême : voilà la modalité spécifique.) pp. 257-298. — R. P. H.-A. MONTAGNE. *Le Frère.Prêcheur.* (Le but précis du Frère-Prêcheur est l'apostolat doctrinal, selon la formule de saint Thomas : *Contemplata aliis tradere.* Sa forme de vie est sagement proportionnée à ce but. C'est l'état religieux avec ses trois vœux, mais qui prend une forme spéciale à raison des éléments qui s'y ajoutent A la vie monastique, saint Dominique emprunta l'ascétisme et les observances, aux chanoines réguliers l'office choral de jour et de nuit ainsi que le vêtement, aux clercs enfin l'étude en vue de l'enseignement et de la prédication. Par tous ces moyens, prudemment appliqués en vue de la contemplation de l'enseignement et de la prédication, le Frère-Prêcheur atteint l'idéal de sa vie : *Veritas.*) pp. 299-333. — R. P. MARIE-JOSEPH DU SACRÉ-CŒUR. *Sainte Thérèse et le Carmel.* (La grande réformatrice a si bien concrété l'esprit du Carmel, que la dépeindre, c'est dépeindre son Ordre. En elle, d'abord, des qualités naturelles développées par l'éducation : bon sens, jugement sain, volonté énergique, caractère ouvert et franc; puis sa haute estime de l'oraison qui la mène aux plus sublimes états mystiques et à une surabondance de vie surnaturelle et de perfection vertueuse rehaussée par une incomparable humilité. Son union à Dieu s'épanouit dans l'action : apôtre par sa prière et ses mortifications pour les pécheurs, elle est de plus adonnée à la réforme du Carmel dans laquelle se manifeste toute la lucidité de son esprit pratique.) pp. 334-370. — J. PACHEU. *Quelques réflexions sur la méthode en psychologie religieuse.* (La psychologie religieuse peut se constituer comme une science qui a pour objet l'observation, l'analyse et l'interprétation psychologique des phénomènes religieux. Elle doit exercer une triple critique : littéraire, pour collationner avec discernement les manifestations de l'expérience religieuse; proprement scientifique (et c'est là son rôle essentiel) afin d'étudier en eux-mêmes les aspects psychologiques des faits religieux par analyse de leurs éléments; enfin cette science peut se prolonger dans l'interprétation rationnelle de ces faits. Inférieure à la psychologie mystique, elle s'aidera fructueusement de la pathologie, de la sociologie et de l'histoire. — Une fois constituée, elle pourra éclairer certains problèmes apologétiques.) pp. 371-391. — G. GOYAU. *L'épanouissement social de l'amour de Dieu.* (Le chrétien, parce qu'il poursuit, comme fin, son salut, n'est pas un égoïste. L'amour de Dieu, chez les saints, s'épanouit en amour des autres et en bienfaisance sociale : aimant Dieu qui aime les hommes, comment le chrétien n'aimerait-il pas ceux-ci? L'élu, au ciel, continue pour le même motif, à aimer ses frères de la terre.) pp. 392-415. — J. MARÉCHAL. *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne.* (1re partie : Phénoménologie générale de la vie mystique, ses étapes progressives : rite et prière vocale, vie intérieure par la prière intérieure, la pureté morale, l'ascèse et le renoncement au

moi »; la contemplation et ses degrés jusqu'à la supplication enrichissante : néo-platonisme, mystique indoue, musulmane, profane, chrétienne du moyen âge et de la Renaissance. 2e partie : Le problème de l'extase et les diverses solutions interprétatives de ce phénomène. La solution qui concorde le mieux avec les affirmations des mystiques est celle d'une connaissance intuitive de Dieu avec effacement du moi empirique, abandon de l'imagerie et de la spatialité, absence de toute multiplicité dénombrable, en un mot, cessation de la pensée conceptuelle. 3e partie : Justification théologique de cette explication de la connaissance mystique : l'unité formelle de la vie psychologique est l'intuition de l'être; le but terminal de la grâce surnaturelle est de donner aux élus l'intuition de l'Être divin; dès lors, pourquoi serait-il impossible que la contemplation mystique, — illumination spéciale distincte de celle produite par une intensification des vertus infuses, — comporte une présentation active, non symbolique, de Dieu à l'âme, avec son corrélatif psychologique : l'intuition immédiate de Dieu par l'âme?) pp. 416-488. — H. Pinard. *L'expérience, la raison, les normes extérieures dans le catholicisme.* (L'expérience interne a un rôle dans la genèse de la connaissance religieuse : elle prépare l'intelligibilité des idées religieuses et des notions dogmatiques, elle ménage les impressions qui font des unes et des autres non des formules, des mots sans goût, mais l'image aimée des réalités supérieures, bref elle dispose à agréer le devoir de croire. Mais ce devoir une fois suggéré, la raison seule est apte à le reconnaître avec son caractère d'obligation absolue et dans ses termes précis, en discernant, entre toutes, la vraie religion. A défaut de ce contrôle, l'expérience interne peut donner lieu à toutes les fantaisies et à toutes les illusions du sens propre. Une fois que l'intelligence a reconnu les titres du Christ et de l'Église à « l'obéissance de la foi », les normes extérieures la saisissent et lui définissent ses devoirs. L'auteur étudie le rôle éducateur de ces normes pour en évaluer ensuite les résultats.) pp. 489-529. = **Nov.** — P. Duhem. *Nature du raisonnement mathématique.* (A l'encontre de M. H. Poincaré qui met une distinction entre la démonstration mathématique et la déduction syllogistique, l'auteur établit que la démonstration mathématique se poursuit par voie syllogistique exactement de la même manière que n'importe quelle autre science déductive. Ce qui la distingue des autres sciences déductives, ce n'est pas la forme du raisonnement qu'elle emploie, mais la nature des notions et propositions auxquelles elle applique ce raisonnement.) pp. 531-543. — A. Gemelli. *Psychologie et pathologie.* (L'emploi de la méthode pathologique en psychologie est légitime. Elle a des avantages : elle isole des phénomènes psychologiques qui, dans la psychologie normale, sont engagés dans des processus complexes; elle grossit le phénomène et permet d'en mieux analyser les éléments. Mais la méthode pathologique doit éviter l'abus qui consisterait à induire d'emblée du pathologisme au normal; enfin elle doit se souvenir qu'elle n'apporte, par elle-même, la solution d'aucun problème philosophique.) pp. 544-563. — M. Sérol. *La fin de l'homme selon W. James.* (W. James n'ayant voulu d'autre

guide que l'expérience, a perdu de vue les vérités rédemptrices et contredit les données de l'expérience psychologique elle-même, faisant ainsi échouer l'empirisme sur son propre terrain. Pour guider l'homme à sa fin, il faut le concours harmonieux de ses propres expériences, de ses propres raisonnements et du secours de la révélation divine.) pp. 564-574. — M. Gossard. *Sur les frontières de la métaphysique et des sciences*, 2e art. (Par le fait même qu'un principe est d'ordre expérimental, il implique un principe antérieur qui en donne la raison et qui est d'ordre inexpérimental. Bien que distincte de la science, la métaphysique peut entr'aider la connaissance scientifique, telle par exemple la doctrine du composé substantiel par rapport aux phénomènes scientifiques.) pp. 575-586. = **Déc.** — G. Melin. *La famille et l'évolution*, 1er art. (Exposé de la doctrine évolutionniste sur la formation du groupement familial; comment il a pris naissance, s'est modifié et transformé sous diverses influences, quel sera l'état futur présumable de cette institution.) pp. 642-662. — A. Dès. *Revue critique d'histoire de la philosophie antique*, 2e art. (Les antésocratiques: la philosophie et les sciences; la question hippocratique (suite).) pp. 663-681. — Mgr d'Hulst. *Cours de théodicée professé à l'Institut catholique de Paris en 1881 et 1882.* (Plan général du cours; analyse et extraits des leçons sur l'existence de Dieu.) pp. 682-717.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Oct. — J. Leuba. *La religion comme type de conduite rationnelle.* (Les services que la croyance en l'existence de la divinité peut rendre à l'humanité peuvent se diviser en deux groupes : 1o Les avantages attendus par le croyant : contrôle exercé par la divinité sur la nature, sur le corps et sur l'esprit humain; 2o les résultats qui ne sont ni cherchés ni attendus : la satisfaction de la volonté de puissance et du désir de considération sociale, l'excitation mentale, une influence moralisatrice.) pp. 321-337. — L. Dugas. *L'oubli et la personnalité.* (La mémoire a un caractère synthétique, elle reflète la personnalité. Il n'y a donc pas d'oubli qui ne soit fonction du moi tout entier ou de l'un de ses aspects. Voilà pourquoi aussi la personnalité seule explique les particularités de l'oubli.) pp. 338-358. = **Nov.** — B. Bourdon. *La perception des grandeurs.* (Les phénomènes qu'on réunit sous le nom de grandeurs sont, en général, qualitativement différents et irréductibles entre eux, comme le peuvent être des couleurs très différentes, que l'on appelle aussi toutes, pourtant, des couleurs. Si nous donnons aux grandeurs un même nom, c'est par une association d'idées comparable à celle qui nous fait parfois appeler du même nom par exemple, le vase et son contenu.) pp. 433-448. — A. Penjon. *L'autorité.* (Analyse critique de l'ouvrage de M. Huizinga : *Authority.*) pp. 449-464. — D. Draghicesco. *Le concept de l'idéal* (L'idéal est un acte de la conscience en tant que prévoyante et rationnelle. Par rapport à la réalité, il est, à chaque moment de l'évolution, la vision anticipée tantôt du tournant que va prendre le cours de cette évolution même, tantôt celle de son étape finale, du but dernier visé par la réalité en mouvement. Cette conception de l'idéal condense le mieux les définitions diverses qui en ont été

données. De l'impossibilité pour la sociologie positiviste de constituer un idéal social. Le christianisme et le socialisme dans la poursuite d'un idéal. Rapports de l'intuition idéale de l'avenir qui se fait avec la science ou connaissance abstraite de tout ce qui est fait.) pp. 465-495. = **Déc.** — F. Le Dantec. *La méthode pathologique et le langage actuel.* (Le langage scientifique actuel s'embarrasse encore de mots sans signification précise — tel le mot *force*. En pathologie particulièrement, se rencontre cet abus. L'auteur montre par des exemples les dangers d'imprécision et d'erreurs qui en résultent.) pp. 545-567. — H. Robet. *La signification et la valeur du pragmatisme.* (C'est moins en opposition avec l'empirisme qu'en opposition avec le rationalisme que s'est constituée la théorie pragmatiste de la connaissance. Le rationalisme ne veut pas entendre parler d'un choix que la pensée ferait des rapports qu'elle institue; pour lui le monde de vérité devient un monde dans lequel chaque chose est rigoureusement relatée à toutes les autres. La thèse essentielle du pragmatisme, c'est que la faculté de connaître, — de constater, de lier — n'entre en jeu que pour servir cette autre opération de fragmenter, d'*altérer*, d'agir. Si l'on met en premier la connaissance, si l'on tient à constater et lier pour constater et lier, sans choix, sans dessein, sans fin, la volonté disparaît de l'univers et, avec elle les raisons d'agir ou valeurs. En bonne logique, le fatalisme et le matérialisme ont partie liée avec l'intellectualisme.) pp. 568-601. — J. Pérès. *Vers une nouvelle conception du temps.* (La forme du temps se lie à la forme de la causalité, mais à la condition d'englober l'idée de causalité efficiente dans celle plus concrète de cause finale où la cause efficiente devient moyen. La durée est faite de ces deux éléments, succession nécessaire et irréversibilité. La nécessité de la succession repose sur la causalité toute seule. l'irréversibilité implique l'idée d'une fin qui ne peut être réalisée que par une transformation dispendieuse. Le temps est ainsi la condition de ce qui, non seulement n'a pas sa cause en soi-même, mais encore n'a pas sa fin en soi, mais en autre chose, et nous impose, pour pouvoir être pensé, une régression de cause en cause, et ainsi une anticipation de fins, moyens elles-mêmes pour des fins plus éloignées.) pp. 602-616.

* **REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Oct.** — L. Antheumis, *Le suicide et l'âme païenne antique.* (Sénèque, Pline, Tacite, Suétone, Marc-Aurèle prônent le suicide, en exaltent la valeur morale, le proclament l'unique remède aux maux de la société. Le suicide fut, dans le monde romain, une véritable plaie sociale que le stoïcisme, loin de guérir, s'efforça d'agrandir et d'envenimer.) pp. 28-43. = **15 Oct.** — L. Delporte, *Les origines du monothéisme en Israël.* (Le monothéisme est né de la révélation, il s'est développé avec elle, grâce au progrès religieux d'un peuple, sur lequel la Providence veillait avec un soin tout spécial.) pp. 113-123. = **1er Nov.** — E. Jordan, *Ozanam historien.* (L'information d'Ozanam est ordinairement bonne. En ce qui concerne l'impartialité, il a réduit la part d'auto-suggestion jusqu'au point au-dessous duquel elle ne peut guère

descendre chez personne. Il n'a pas accordé une attention suffisante aux problèmes de la critique. Il a remué beaucoup d'idées, il possédait le don de les concevoir lui-même, de les reconnaître chez les autres et de les mettre brillamment en œuvre. Il a été un esprit des plus suggestifs. Quelques progrès que doivent réaliser l'établissement et la critique des textes édités par lui, il méritera toujours une mention parmi ceux qui contribuèrent à révéler à l'Italie ses antiquités littéraires; et surtout il a pour jamais attaché son nom à ceux de saint François et de Dante.) pp. 161-191. = **1er Déc.** — J. DE TONQUÉDEC. *L'idée d'immanence chez M. Maurice Blondel.* (I. Notions générales; II. Le principe d'immanence chez M. Blondel; III. Erreurs opposées par M. Blondel au principe d'immanence; IV. Amplitude et contenu du principe; V. Une notion de la vérité conforme au principe d'immanence.) pp. 347-361. = **15 Déc** — J. DE TONQUÉDEC. *L'idée d'immanence chez M. Maurice Blondel.* (VI. Quelques conséquences négatives dans le domaine religieux; VII. Moyen conforme au principe d'immanence d'atteindre et de posséder le réel : l'action; VIII. Applications positives dans le domaine religieux.) pp. 119-135.

* **REVUE THOMISTE. Septembre-Octobre.** — R. P. SIMON, O. S. B. *Un bien social : l'Eucharistie, sacrement d'unité.* (Tout le bien personnel acquis par nous dans la communion passe aux autres et devient un bien commun à tous.) pp. 577-605. — R. P. URBANO, O. P. *L'œuvre de Menendez y Pelayo.* (I. Physionomie du Maître; II. Le philosophe; III. Le théologien.) pp. 606-627. — R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *La valeur transcendante et analogique des notions premières.* (I. En quoi consiste essentiellement l'agnosticisme condamné par l'Église; II. Les preuves de la valeur transcendante analogique des notions premières.) pp. 628-653. = **Nov.-Déc.** — R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *La valeur des notions premières. Solution des antinomies relatives à Dieu.* (I. L'antinomie générale; II. La solution indirecte des antinomies et l'affirmation motivée du mystère; III. Explication relative du mystère philosophique de l'identification des perfections absolues en Dieu.) pp. 721-712. — R. P. CATHALA, O. P., *La vie de l'Église.* (L'organisme en lui-même. L'âme de l'Église, c'est l'Esprit-Saint lui-même : preuves scripturaires, patristiques et liturgiques.) pp. 743-762. — R. P. HEDDE, O. P., *Nécessité actuelle des études supérieures en théologie.* (Un double danger menace l'Église : un danger de modernisme si elle abandonnait les traditions respectables, un danger d'inertie si elle renonçait au travail de conquête intellectuelle. Il faut donc concilier ces deux devoirs urgents l'un et l'autre : le respect de la tradition et le progrès théologique.) pp. 763-782. — R. P. HENRY, P. B. *La métaphysique et l'esprit moderne.* (« L'esprit moderne ne peut donc pas se glorifier d'avoir livré aux hommes avides de savoir une métaphysique qui satisfasse aux exigences de l'esprit humain. Tout ce qu'il a produit, il l'a produit en empruntant les bases fondamentales de toute pensée à la métaphysique traditionnelle; mais, d'autre part il n'a fait que défigurer l'être, au lieu d'en donner une explication

satisfaisante. Une seule métaphysique peut être la vraie : c'est celle qui analyse et explique l'être conformément aux premiers principes, en fonction desquels se forment tous les jugements et tous les raisonnements. Or, la science philosophique qui a réalisé ce but, c'est la métaphysique ou philosophie première d'Aristote et de saint Thomas ».) pp. 782-791.

RIVISTA DI FILOSOFIA. Juillet-Octobre. — A. Calcagno, *Henri Bergson e la cultura contemporanea.* (Impuissance de l'intuition anti-intellectualiste, mais haute valeur de l'évolution créatrice, pour ce qui est de donner à la culture moderne le principe d'unité qui lui manque.) pp. 407-431. — C. Ranzoli, *La concezione del caso come ignoranza.* (Différentes manières dont les philosophes ont conçu le hasard. Quels avantages il peut y avoir à l'expliquer par notre ignorance des causes efficientes ou finales.) pp. 475-489. — V. Neppi. *La guerra di fronte alla ragione,* (Contre G. Del Vecchio et en faveur du pacifisme.) pp. 491-508.

* **RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA. Octobre.** — D. Lanna, *La dottrina gnoseologica di S. Tommaso nel momento attuale della coscienza filosofica.* (Soit qu'il s'agisse des jugements d'ordre réel, soit que l'on considère les jugements d'ordre idéal, on peut, d'un point de vue strictement thomiste, arriver à poser un critère interne, objectif et immédiat de vérité au sujet de l'être réel des choses et répondre aux deux questions essentielles du moderne problème épistémologique.) pp. 513-536. — A. Gemelli. *Psicologia e Patologia.* (Injuste dédain de quelques-uns vis-à-vis de la psychologie pathologique; sa vraie méthode; ses résultats; réponses à quelques objections.) pp. 337-561. — F. Palhoriès. *Dieu dans la philosophie de S. Bonaventure.* (Dieu est connaissable. On le connaît d'abord par les effets visibles qu'il a laissés partout de son action et de sa sagesse et aussi par l'influence de cette lumière connaturelle à l'esprit créé, qui est une notion de Dieu, non point abstraite mais infuse. L'homme ne peut obtenir une connaissance parfaite de la nature divine, mais il peut s'en faire une certaine idée. Il détermine les attributs divins par ce double procédé que les théologiens appellent *via negationis* et *via eminentiae.* Science et volonté divine. Dieu cause des choses; création : elle n'a pas eu lieu et ne pouvait avoir lieu *ab aeterno.*) pp. 562-589. — G. Chiocchetti, O. F. M., *La filosofia di Benedetto Croce* (suite, à suivre). (D'après Croce, la philosophie de l'esprit est toute la philosophie, parce que l'esprit est toute la réalité, et l'histoire de la philosophie n'est que l'histoire des efforts de l'esprit pour se connaître lui-même.) pp. 590-608. = **Déc.** — P. Rotta, *Socialismo e filosofia.* (Le socialisme tente un retour vers la philosophie. Les systèmes (positivisme, bergsonisme, philosophie de Fichte), avec lesquels il a des rapports apparents ne concordent pas pleinement avec lui.) pp. 705-722. — B. Nardi. *La teoria dell' anima e la generazione delle forme secondo Pietro d'Albano.* (Pierre d'Albano n'est pas averroïste comme on l'a prétendu. Sa doctrine sur les deux points cités concorde avec

celle de saint Thomas.) pp. 723-727. — C. Huit. *Il platonismo in Francia nel secolo XIX,* 2e art. (Les disciples de V. Cousin : J. Simon; thèses de Bouillier, de Taine, de Bénard, de Sylvestre, de Berger, Dubourg, C. Lenormant, E. Burnouf, Lorquet, Mourier; P. Janet, Nourrisson, Jacques, Lefranc; travaux de Th. Martin, J.-B. Tissandier, Saisset.) pp. 738-755. — A. Dyroff. *Una lettera inedita di Vincenzo Gioberti.* (Au philosophe allemand Clemens; Paris, 4 octobre 1847.) pp. 756-758. — A. Audin. *A proposito della dimostrazione tomistica dell' esistenza di Dio.* (Les cinq preuves de saint Thomas ne sont pas indépendantes les unes des autres.) pp. 758-769.

SCIENTIA. 5. — H. Poincaré. *L'espace et le temps.* (De nouvelles conceptions de l'espace et du temps se sont fait jour. Quelle va être notre position en face d'elles? Allons-nous être forcés de modifier nos conclusions? Non certes : nous avions adopté une convention parce qu'elle nous semblait commode, et nous disions que rien ne pourrait nous contraindre à l'abandonner. Aujourd'hui certains physiciens veulent adopter une convention nouvelle. Ce n'est pas qu'ils y soient contraints; ils jugent cette convention nouvelle plus commode, voilà tout; et ceux qui ne sont pas de cet avis, peuvent légitimement conserver l'ancienne pour ne pas troubler leurs vieilles habitudes; et c'est ce qu'ils feront encore longtemps.) pp. 159-171. = **6.** — A. D. Xénopol. *L'idée de loi scientifique et l'histoire.* (On ne peut formuler de lois que pour les faits et les actions de *répétition* qui sont aujourd'hui et qui seront demain ce qu'ils ont été de tout temps, tandis que les faits ou les actions de *succession* qui changent continuellement dans le cours du développement ne peuvent être soumis à l'opération généralisatrice des lois, pas plus pour le passé que pour l'avenir. Il y a donc des lois de répétition des phénomènes; il n'existe pas de lois de succession. L'élément organisateur de la *loi* ainsi entendue fait défaut aux sciences historiques, mais à son défaut celles-ci disposent d'un autre élément qui le remplace parfaitement. Cet élément, c'est la *série* qui introduit dans la succession des faits individualisés par le temps les notions générales indispensables à toute connaissance scientifique. La série relie des faits successifs sur le fil de la causalité, et plus cette causalité sera puissamment établie et fera dériver les faits successifs les uns des autres, plus la série prendra le caractère d'une généralité; car la *causalité* joue dans la *série* le rôle que l'*abstraction* joue dans la constitution des lois. Les disciplines historiques de la matière et de l'esprit, malgré qu'elles ne puissent formuler des lois de manifestation de leurs phénomènes, n'en sont pas moins des sciences, c'est-à-dire des branches de connaissances qui ont pour but de systématiser et d'établir, conformément à la vérité, des idées générales.) pp. 401-409. — W. Ostwald. *Ueber Organisation und Organisatoren.* (Le problème consiste en substance à organiser la science, en ce qui touche ses productions et communications, de telle sorte que l'on ait toujours sous la main le bilan total approximatif de tout le savoir actuel, et qu'il n'arrive plus qu'un investigateur se

consacre à un labeur déjà accompli ou soit empêché, par des raisons matérielles, d'obtenir les connaissances et renseignements existants qui pourraient lui être utiles dans son travail. Comme base à l'organisation, il faudra employer l'*unification,* c'est-à-dire le système qui renferme le *minimum possible d'arbitraire,* par exemple le système du format uniforme pour tous papiers manuscrits et imprimés.) pp. 410-423.

* **SCUOLA (LA) CATTOLICA. Octobre.** — A. Gemelli. *Come si debbono curare gli scrupulosi?* (suite, à suivre). (Le principe fondamental en fait de guérison des scrupuleux est qu'il faut avoir sur l'esprit du malade une autorité absolue. La confiance qu'il a dans notre compétence doit être telle qu'il obéisse sans hésitation et sans discussion. Autrement pas de guérison.) pp. 175-186. — A. Cellini. *S. Giovanni Apostolo è lo stesso che Giovanni di Efeso?* (suite, à suivre.) (Réfutation des objections soulevées par les rationalistes contre les témoignages des Pères affirmant le séjour de saint Jean à Éphèse.) pp. 186-200. — A. M. Orlich, M. C. *L'uso dei beni nella morale di S. Tommaso.* (Ce qu'est le bien, son usage et sa finalité. Position du problème : quels sont les principes moraux qui règlent, quant à l'usage des différentes espèces de bien, les rapports de l'homme vis-à-vis de soi-même, de la société et de Dieu.) pp. 200-223. = **Novembre.** — A. Gemelli. *Anima e cervello* (à suivre). (Les doctrines anatomiques et physiologiques sur les localisations cérébrales présentées comme inéluctables conclusions de faits indéniables n'étaient qu'une construction artificieuse établie sur une interprétation tendancieuse de certains faits.) pp. 342-352. — A. Cellini. *S. Giovanni Apostolo è lo stesso che Giovanni di Efeso?* (suite, à suivre.) (Discussion du témoignage de Papias et de l'interprétation qu'en donnent Eusèbe et saint Jérôme.) pp. 352-366. = **Décembre.** — A. M. Orlich, M. C. *L'uso dei beni nella morale di S. Tommaso* (suite, à suivre). (L'homme peut et doit se servir des biens matériels dans la mesure où ils sont nécessaires à sa vie physique et utiles à sa culture spirituelle.) pp. 447-466. — A. Gemelli. *Anima e cervello* (suite et fin). (Comment sont tombées devant les faits les théories anatomiques des localisations cérébrales. Une nouvelle psychologie de la pensée.) pp. 467-479. — A. Cellini. *S. Giovanni Apostolo è lo stesso che Giovanni di Efeso?* (suite et fin.) (Il n'y a pas de raisons vraiment historiques de nier l'identité de Jean d'Ephèse avec l'apôtre saint Jean.) pp. 480-496.

* **THEOLOGIE UND GLAUBE. 9.** — A. Schulz. *Nochmals Ist auch Saul unter den Propheten?* » (Montre, contrairement à l'opinion de Göttsberger, que le passage *1 Sam.*, X, 1-16, à l'exception du verset 8, est la suite naturelle du ch. IX et forme un tout avec lui.) pp. 734-740. — Th. Rüther. *Ueber die Stellung des Clemens Alexandrinus zur Philosophie.* (Clément affirme que la philosophie est bonne; avant la venue du Seigneur elle a préparé la voie au salut; elle est une étape dans l'éducation de l'humanité. La philosophie n'a pas seulement un rôle apologétique pour le christianisme;

elle aide à pénétrer la vérité, à édifier la vie chrétienne. En un certain sens, tous les chrétiens doivent être philosophes.) pp. 740-749. — H. WEERTZ. *Die Gotteslehre des sogen. Dionysius Areopagita* (fin). (Unité divine; trinité; unité de Dieu et multiplicité des créatures; christologie.) pp. 749-760. = **10.** — K. LÜBECK. *Die liturgischen Gewänder der Griechen.* (1. Vêtements liturgiques des diacres et des clercs inférieurs; 2. du prêtre; 3. de l'évêque; 4. Couleur des vêtements liturgiques; 5. Symbolisme des vêtements liturgiques.) pp. 793-805. — Th. SCHERMANN. *Rubrizistische Vorschriften für die Kirche und Messe nach ägyptischen Quellen von 3.-6. Jahrh.* (Exposé d'après l'ordre réel et non l'ordre historique des diverses prescriptions liturgiques concernant les réunions et lieux de culte, les ministres, les vêtements liturgiques, les oblations, la tenue et les gestes des clercs et des fidèles.) pp. 817-830. — K. LÜBECK. *Die Anfänge des Festes Mariä Opferung.* (La fête de la Présentation de la S. Vierge est déjà mentionnée en 710. Elle est peut-être antérieure.) pp. 838-839.

* **THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 4.** — F. X. STEINMETZER. *Ein neuer Weg zur Bestimmung des Geburtsdatums Christi?* (Exposé et critique de deux ouvrages, l'un de Kritzinger : *Der Stern der Weisen,* 1911, l'autre de Voigt : *Die Geschichte Jesu und die Astrologie,* 1911, qui tentent de fixer la date de la naissance de Jésus en utilisant les données astronomiques et astrologiques anciennes et leur concordance avec le récit de la venue des Mages. — Cette méthode ne peut aboutir à aucun résultat sérieux.) pp. 497-511. — Alph. STEINMANN. *Schlusswort zur Galaterfrage.* (Maintient contre Weber que l'adresse de l'épître aux Galates se rapporte à la Galatie du Nord.) pp. 511-526. — K. BIHLMEYER. *Das Toleranz-edikt des Galerius von 311 (Lactantius, De Mort. persec. c. 34)* (fin). (Suite des questions critiques concernant le texte. — Contenu, occasion et sens de cet édit.) pp. 527-589. — K. BENZ. *Δικαιοσύνη Θεοῦ beim Apostel Paulus.* (2 *Cor.*, V, 21, donne le sens le plus complet de cette expression : participation de l'homme à la justice de Dieu, cause de la sienne, et produisant en lui des effets moraux.) pp. 590-592. — Fr. ZIMMERMANN. *Koptisches Christentum und altägyptische Religion.* (Le christianisme des habitants de la vallée du Nil est resté imprégné de divers éléments de caractère païen, mais cela n'a pas atteint la partie dogmatique.) pp. 592-601. — J. GSPANN. *Erzeugen und Erkennen.* (A propos de la génération du Verbe. Ces deux termes sont connexes étymologiquement et psychologiquement.) pp. 601-607.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 3. — M. FLASHAR. *Exegetische Studien zum Septuagintapsalter* (suite, à suivre). (IV et V. Exemples de traductions mécaniques.) pp. 161-189. — G. BUCHANAN GRAY. *The Strophic Division of Isaiah XXI, 1-10 and Isaiah XI, 1-8.* (L'auteur critique les détails de la division strophique proposée pour *Is.* XXI, 1-10 par Lohmann, auquel il donne d'ailleurs raison en gros contre Marti et Duhm. Il n'admet

pas que les strophes soient si régulières, et illustre sa thèse par la critique de l'autre passage, en face des traditions de Duhm et de Condamin.) pp. 190-198. — FRIEDRICH SCHULTHESS. *Die Sprüche des Menander aus dem Syrischen übersetzt.* (Traduit ces 101 sentences, avec les remarques indispensables, et se sert des parallèles, Ahiqar, etc., pour autant seulement qu'ils aident à l'intelligence immédiate du texte. Améliore les traductions antérieures de Land, de Baumstark, etc.) pp. 199-224. — ΝΙΚΟΣ Α. ΒΕΗΣ. *Uber zwei Codices des Alten Testaments aus den Bibliotheken von Meteoron und Megaspelaion.* (I. Sur le codex de l'A. T. suivant les LXX, avec leçons marginales tirées des Hexaples d'Origène, découvert en 1859 dans un des cloîtres du Météoron par Porfyrij Uspenskij, et retrouvé en 1908 par l'auteur. Description, rectification de quelques données d'Uspenskij. II. Description d'un manuscrit inconnu de l'A. T., du XIVe siècle, trouvé par l'auteur au cloître du Megaspelaion, province de Kalabryte.) pp. 225-231. — Ed. KÖNIG. *Jahwes Funktion in Gen. IV, 1. b.* (Nouveaux arguments pour montrer qu'Ève n'a pu vouloir dire : « J'ai acquis Jahwé comme mari ».) pp. 232-237. — W. BACHER, O. FISCHER, L. KÖHL. *Miscellen.* (pp. 238-240). = 4. — M. FLASHAR. *Exegetische Studien zum Septuagintapsalter.* (VI. Changements que G. fait au texte primitif par conjecture VII. Traductions diverses d'un même vocable, pour marquer des nuances. Jugement d'ensemble sur G.) (fin). pp. 241-268. — P. LOHMANN. *Metrum und Text von Jesaja,* XLVI, 1-2. (Cas où une traduction, ici les LXX, peut aider au rétablissement du mètre.) pp. 269-273. — P. LOHMANN. *Einige Text-Konjecturen zu Amos.* (A propos d'*Amos,* VIII, 4; VI, 5; VI, 9-10.) pp. 274-277. — B. JACOB. *Erklärung einiger Hiob-Stellen.* (Ce sont I, 5, 22; II, 4, 10; VII, 10, 16; X, 15; XI, 11; XII, 6; XIV, 11, 16, 22. Remarquer cette traduction de XIV, 22 : *Nur seine Familie hat Schmerz um ihr, und seine Leute betrauern ihn.* L'auteur apporte des exemples autorisant à traduire נֶפֶשׁ par *Leute;* puis XVII, 6; XXI, 27; XXXI, 31; XXXV, 14; XXXVI, 27; XXXVII, 20.) pp. 278-287. — E. BÖKLEN. *Noch einmal zu I Reg.* XIX, 19-21. (Le défend contre les observations de l'éditeur de la Revue, Marti, sur son article paru *Heft 1,* pp. 41-48, où B. faisait d'Élisée un taureau changé en homme.) pp. 288-291. — M. SEIDEL. *Bemerkungen zu den aramäischen Papyrus und Ostraka aus Elephantine.* pp. 292-298. — H. J. ELHORST, O. SCHRÖDER, A. SARSOWSKY, ED. KÖNIG. *Miscellen.* pp. 299-306. — *Bibliographie.*

* **ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE.** 4. — Jak. MÜLLER. *Der « historische Jesus » der protestantischen freisinnigen Leben-Jesu-Forschung* (fin). Le second procédé de la critique indépendante c'est une étude théologique des sources, mais basée sur des principes subjectifs. Aussi, aucune concordance dans les biographies de Jésus. Le résultat de tout ce travail est purement négatif, aucune construction.) pp. 665-714. — Th. SPACIL, S. J. *Ist die Lehre von der Kennzeichen der Kirche zu ändern?* (Les objec-

tions faites contre les quatre notes de l'Église n'ébranlent pas leur force probante; on a au contraire des fondements solides en faveur de leur maintien.) pp. 715-741. — U. Holzmeister, S. J. *Der hl. Paulus vor dem Richterstuhle des Festus (AG 25, 1-12)*, 2e art. (Suite du commentaire.) pp. 742-783. — Fr. Pangerl, S. J. *Studien über Albert den Grossen (1193-1280)*, 3e art. (Rapports avec Aristote; sa théologie.) pp. 784-800.

ZEITSCHRIFT FUR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 3 — R. Bultmann. *Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament* (fin). (Insiste sur les différences qui existent entre Épictète et le Nouveau Testament touchant leur façon respective de comprendre la parenté de l'âme humaine avec Dieu, la providence; estime que la source de ces différences doit être cherchée dans une conception différente de la personnalité humaine. Conclusion générale dans le même esprit.) pp. 177-191. — P. Fiebig. *Jesu Gleichnisse im Lichte des rabbinischen Gleichnisse*. (En réponse à Weinel maintient l'importance des écrits rabbiniques pour l'étude du Nouveau Testament.) pp. 192-211. — H. Achelis, *Altchristliche Kunst, II Heidnische und Christliche Kunst*. (L'art chrétien ancien est antique, assurément; mais avec exclusion des éléments païens.) pp. 212-247. — C. R. Bowen. *The Meaning of* συναλιζόμενος *in Act. 1, 4*. (Défend la traduction : manger avec quelqu'un. S. Luc, *Actes*, 1, 4, aurait en vue la forme originelle de l'Agape-Eucharistie postérieure.) pp. 247-259. — O. Holtzmann. *Zwei zum Gottesbegriff des Philo*. (Signale dans Philon les formules : σωτήρ et εἷς ὁ ἀγαθός qui ont dû exercer une influence sur la théologie chrétienne.) pp. 270-272. = 4. — A. Fridrichsen. « *Wer nicht mit mir ist, ist wider mich* ». (Voit dans cette parole de Jésus, étudiée à la lumière des parallèles latins et grecs, surtout du mot de Cicéron, un dicton populaire tout imprégné de l'esprit juif d'alors; adopte, de préférence à l'interprétation récente, celle des Pères, mais en l'assouplissant.) pp. 273-280. — A. Bonhöffer. *Epiktet und das Neue Testament*. (Réponse à l'étude de R. Bultmann et aux critiques qu'elle contient touchant la thèse et le livre de l'auteur. Les divergences seraient peu importantes et le Dr Bultmann a tort de les présenter comme fondamentales et de principes.) pp. 281-292. — G. A. van den Bergh van Eysinga. *Die in der Apokalypse bekämpfte Gnosis*. (La gnose combattue dans les lettres circulaires placées en tête de l'Apocalypse serait de nouveau visée. XIII, 18 (le chiffre de la bête). Suggestions touchant l'identité des systèmes gnostiques combattus dans l'Apocalypse, identité qui ne saurait être précisée avec certitude.) pp. 293-305. — A. Baumstark. *Die Lehre des römischen Presbyters Florinus*. (Étudie cette doctrine d'après le Kitab al 'Unvan d'Agapios, évêque d'Hiérapolis-Menbidj. Florinus serait gnostique et donc comme idées aux antipodes de Tertullien avec lequel K. Kastner voudrait l'identifier.) pp. 306-319. — D. Heitmüller. *Zum Problem Paulus und Jesus*. (Insiste sur l'originalité et l'indépendance de S. Paul dans l'ordre de la vie spiri-

tuelle et de la pensée théologique. Précise, entre autres choses, que ce qu'il y a dans S. Paul de spécifiquement paulinien n'est pas ce que l'apôtre possède en commun avec le christianisme hellénisté. Le christianisme de S. Paul est fort loin de Jésus.) pp. 320-337. — H. WAITZ. *Das Evangelium der zwölf Apostel.* (Rapproche les données relatives à l'évangile des XII apôtres fournies par Origène et S. Jérôme des renseignements donnés par S. Épiphane sur l'évangile des Ébionites.) pp. 338-348.

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK. B. 147, H. 1. — P. SCHWARTZKOPFF. *Sind nur Empfindungen wirklich?* (Critique la théorie de la connaissance donnée par Vaihinger dans son ouvrage : *Die Philosophie des Als Ob.* Vaihinger ne peut se tenir à la seule réalité des sensations et doit au moins supposer la réalité du sujet. Un sujet fictif n'est pas capable de fictions.) pp. 1-44. — H. HEGENWALD. *Die Gottestatsache.* (Critique les théories religieuses subjectivistes de H. Aschkenasy, B. Wille, K. Dunkmann, etc... puis cherche à fonder le « fait de Dieu » du point de vue empiriste par une synthèse des doctrines de Vaihinger et de Eucken. Toute idée de Dieu est une fiction ; la réalité de Dieu, comme fait, est la réalité concrète et vécue de la vie même de l'humanité prise depuis son origine et dont le Christ, plus que tout autre homme, eut conscience.) pp. 44-81. — H. LEHMANN. *Glaubensbetrachtung und Geschichtsforschung in ihren Principien.* (Impossibilité de fonder une foi morale et religieuse sur l'histoire. Application au christianisme.) pp. 82-101. — P. PETERSEN. *Voluntarismus und Intellektualismus.* (Critique l'ouvrage de E. Meumann : *Intelligenz und Wille,* 1908.) pp. 101-108. = **B. 147, H. 2.** — G. SPENGLER. *Das Verhältnis der « Philosophie des Als Ob » H. Vaihingers zu Meinongs « Uber Annahmen ».* (Relève dans l'ouvrage de Vaihinger, paru en 1911 mais terminé depuis 35 ans, tout ce qui rappelle et complète celui de Meinong, paru en 1901.) pp. 129-171. — G. JACOBY. *Der amerikanische Pragmatismus und die Philosophie des Als Ob.* (Ressemblances très marquées, et différences entre la philosophie de Vaihinger et le pragmatisme américain.) pp. 172-184. — O. SAMUEL. *Uber diskursive Sophismen.* (Essai de résoudre les syllogismes sophistiques d'Épiménide (le menteur), de Euathlus, de B. Russell. Conclusions générales sur la théorie du jugement.) pp. 185-222. = **B. 148, H. 1.** — M. FRISCHEISEN-KÖHLER. *Zur Phänomenologie der Metaphysik.* (A la suite de Dilthey, essaie d'établir une classification générale des principaux points de vue philosophiques.) pp. 1-17. — K. K. LŒWENSTEIN. *Sätze über Phänomenologie.* (Explique ce qu'il faut entendre par la phénoménologie et quelle est sa méthode : prendre chaque chose telle qu'elle se donne avec évidence à l'intuition directe et immédiate.) pp. 17-41.

Superiorum permissu. De licentia Ordinarii. — Le gérant, G. STOFFEL.

Ouvrages envoyés a la Rédaction

Fr. Stummer. **Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik** (*Alttestamentl. Abhandl.* hrsg. von J. Nikel, III, 4). Aschendorff, Münster, 1912; in-8° de VI et 146 p. — 4 m.

Ce travail, couronné par la Faculté de théologie de l'université de Wurzbourg, nous est présenté, dans l'Avant-propos, comme un hommage à la mémoire de Richard Simon, à l'occasion du deuxième anniversaire centenaire de sa mort, survenue le 11 avril 1712. Et l'on ne peut douter qu'il serve bien, en effet, la mémoire du savant oratorien. La monographie du Dr Fr. Stummer comprend trois parties où il étudie successivement la critique du Pentateuque dans l'antiquité chrétienne, au moyen âge (Ibn Ezra et Tostat) à l'époque de la réforme (chez les catholiques) et chez les prédécesseurs immédiats de R. Simon, en particulier chez Spinoza; les vues critiques de R. Simon; et enfin l'influence de R. Simon sur la critique postérieure du Pentateuque. L'auteur, dans la conclusion, formule son jugement sur R. Simon qu'il défend, avec énergie, contre les insinuations injustes et les appréciations peu équitables énoncées par Eb. Nestle dans son article : Richard Simon, de la *Realencyklopaedie*. [3] L'œuvre de R. Simon doit être étudiée en fonction des théories de Spinoza contre lequel il s'applique à défendre l'autorité du Pentateuque. L'auteur estime qu'en substance elle demeure dans le courant de la tradition catholique authentique et proteste contre cette impertinence de Nestle suggérant que R. Simon n'est ni catholique ni protestant et que s'il se rattache à quelque chose c'est au « rationalisme jésuite ».

Hugues Vincent, O. P. **Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire.** Ouvrage publié avec le concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Tome Ier : **Jérusalem antique.** Fascicule Ier : **Topographie.** In-4°, XII-196 p. — Album : planches I-XIX. Paris, Gabalda, 1912; pour les souscripteurs, 10 fr. — L'ouvrage entier comprendra 8 fascicules.

Ce livre, fruit d'une étude approfondie et critique des textes et de recherches minutieuses sur le sol et sous le sol, est le résultat d'un effort loyalement tenté et poursuivi durant presque vingt ans avec une patiente persévérance; fruit d'une intimité prolongée avec la Ville Sainte, il paraît bien qu'il soit, par là même, destiné à devenir un livre classique, non seulement pour la génération actuelle des biblistes et des palestinologues, mais encore pour les générations à venir. Sans doute, avant longtemps, les matériaux seront renouvelés sur plus d'un point, sans doute la question fameuse du tombeau de David et quelques autres encore n'ont pu recevoir de solution, mais pour un grand nombre de problèmes, il semble que la lumière soit faite autant qu'on le puisse jamais souhaiter ici-bas; aussi le P. Vincent ne se dérobe-t-il pas « à l'obligation de dire ce qui, jusqu'à un certain point, est encore un fait : l'impression personnelle qui se dégage d'un long contact avec les faits littéraires et archéologiques » (p. 3) c'est-à-dire d'aborder la synthèse historique.

L'étude de la topographie de Jérusalem est nécessaire pour connaître sa personnalité : il importe, pour bien comprendre l'histoire du peuple juif et de sa capitale, ville sainte aux yeux de trois religions, de la considérer dans son milieu de l'espace aussi bien que dans celui du temps. L'auteur traite donc d'abord de son site si remarquable et fixe ensuite les modifications qu'il a subies au cours des siècles; étude intéressante, non seulement pour le bibliste et l'exégète, mais encore pour ceux qui éprouvent « une profonde sensation personnelle à pouvoir donner aux plus grands souvenirs religieux, ceux de la Passion et de la Résurrection du Sauveur, le caractère concret d'événements accomplis sur notre terre et dans un milieu capable d'être partiellement reconstitué » (p. 2).

L'ouvrage sera complet en deux volumes, le premier consacré à l'étude de la ville *antique* depuis ses origines jusqu'à sa destruction par Titus (70), le second, où l'auteur a eu recours à la collaboration de son collègue, le P. Abel, à celle de la ville *nouvelle*, depuis le triomphe des Romains jusqu'à nos jours. Des tables détaillées compléteront chaque volume.

Les livraisons sont accompagnées d'albums renfermant une nombreuse illustration : plans topographiques et archéologiques — le premier, en couleur, est d'une exactitude remarquable et d'une lecture très claire — panoramas, vues d'ensemble.

Fr. R. Louis.

Professeurs de N.-D. de France. **La Palestine : Guide historique et pratique,** 2e éd. Paris, 5, rue Bayard; in-32 cartonné de XXXIX et 720 p., avec de très nombreux plans et cartes. — 10 fr.

Dans la préface de cette deuxième édition, les RR. Pères Assomptionistes, professeurs à N.-D. de France, à Jérusalem, après avoir constaté l'accueil très favorable fait à la première édition de

leur *Guide*, — accueil, disons-le tout de suite, parfaitement mérité — signalent les additions et améliorations qu'ils y ont apportées. « Cette seconde édition n'est... pas une reproduction pure et simple de la première. Certains points d'histoire sont plus clairement présentés : ainsi la question d'Emmaüs et celle du palais de Caïphe. Pour d'autres questions historiques ou archéologiques, par exemple la basilique de l'Eléona au mont des Oliviers, la Jéricho primitive, le lieu du baptême de Notre-Seigneur, Mambré, l'antique Samarie, l'église de l'Annonciation à Nazareth, nous avons utilisé des travaux tout récents. Les textes de la Sainte Ecriture sont empruntés à l'excellente Bible de l'abbé Crampon. Les cartes et les plans ont été multipliés et perfectionnés et beaucoup d'informations ont été mises à jour. A la visite de la Palestine, nous avons ajouté, non seulement le voyage du Liban et du Hauran, aujourd'hui rendu facile par le chemin de fer, mais encore un itinéraire complet de Marseille à Naples, à Athènes, à Constantinople et en Egypte, avec nombreux plans coloriés. » Les auteurs signalent aussi, très justement, la reliure plus soignée et l'aspect du livre très attrayant. Dans ce Guide très étudié, la piété s'allie de la façon la plus heureuse à la probité scientifique, l'esprit pratique d'organisation au souci de mettre en valeur les souvenirs religieux, historiques et archéologiques. Non seulement le pèlerin catholique devra se munir de ce Guide composé à son intention, mais la lecture en sera tout ensemble attrayante et profitable aux professeurs et élèves de nos grands Séminaires. Nous le leur recommandons.

A. Gemelli, O. F. M. **Non Mæchaberis**, éd. 4ª (*Quaestiones Theologiae medico-pastoralis*, I). Florence, Libreria editrice, 1912. In-8°, XIV-269 pages. — 4 fr.

La nouvelle édition du livre du P. Gemelli, paru pour la première fois à Rome en 1910 (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, IV (1910), p. 13*), forme le premier volume d'une collection intitulée *Quaestiones theologiae medico-pastoralis* et qui paraît sous la direction de l'auteur. Les sujets traités sont les mêmes que dans la première édition, mais avec certaines modifications. Le P. Gemelli a tenu compte des observations que son livre avait suggérées et des commentaires qu'il avait provoqués. Si l'on n'y trouve pas exposées quelques questions importantes qui aideraient le confesseur à déterminer dans des cas concrets le degré de culpabilité de certains pénitents adonnés à des habitudes vicieuses, c'est que le R. Père en a traité ailleurs, notamment, dans le second volume de la collection intitulé *De psychopathologia pastorali*. Les notions medico-pastorales que le Père G. cherche à vulgariser, sont utiles aux confesseurs, mais elles ne les dispenseront pas de recourir, dans des cas déterminés, à des médecins vraiment catholiques pour solliciter des conseils dans l'intérêt de leurs pénitents. J. N.

Ludovicus Wouters, C. SS. R.. **Commentarius in decretum « Ne temere » ad usum scholarum compositus.** Editio quarta recognita et aucta. Amsterdam, C. L. Van Langenhuysen, 1912. In-8°, 109 pages. — 1 fr. 50.

C'est la quatrième édition d'un des meilleurs commentaires sur le décret « *Ne temere* » réglant la législation canonique des Fiançailles et la présence du prêtre dans la célébration du mariage. La première édition a paru en 1909. J. N.

H. Berr. **La synthèse en histoire. Essai critique et théorique.** (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*). Paris, F. Alcan, 1911. In-8°, XVI-272 pages. — 5 fr.

M. Berr vient de donner un volume important sur un sujet difficile et actuellement fort discuté. Son travail est, me semble-t-il, un des meilleurs en la matière, non pas tant peut-être à cause des solutions qu'il apporte, qu'en raison des réflexions qu'il suscite.

Il a le grand mérite d'avoir posé le problème avec plus de netteté qu'on ne le fait d'habitude, de s'être gardé des solutions trop unilatérales et d'avoir précisé quelques notions essentielles. Il a bien fait, par exemple, de distinguer l'érudition de l'histoire et même la synthèse érudite de la synthèse proprement scientifique, qui elle-même se sépare de la philosophie de l'histoire. Il a posé exactement — si on ne presse pas trop certains détails et si on fait les réserves nécessaires sur quelques points — les éléments qui doivent intervenir dans la causalité explicative. Mais sa terminologie, dans cette partie capitale de son ouvrage, (contingence, nécessité, logique) me paraît souvent équivoque et l'amène à rapprocher des choses qui ne sont pas toujours de même ordre.

Je crains aussi qu'il n'insiste trop sur les lois de sorte que, pour lui, finalement, la synthèse historique consisterait à établir des lois, tandis que, pour ma part, je crois qu'elle serait mieux caractérisée en disant qu'elle établit la série des faits sous l'action convergente des lois. Celles-ci peuvent et doivent être présupposées, comme les principes qui dominent la partie analytique, mais leur application varie sans cesse dans la réalité et ce sont ces variations qu'il s'agit de constater pour aboutir au concret évolutif et à son explication scientifique.

Il n'est donc pas étonnant que M. Berr écarte de sa synthèse l'intuition et l'art. Et pourtant, il est presque contraint (p. 253) de leur concéder une place pour exprimer « le changeant et le complexe de la vie ». En somme, en histoire, comme en philosophie, se pose cette question si grave de la connaissance du singulier et de l'être concret qui échappent aux formules scientifiques.

Il y aurait beaucoup à dire sur tous ces points, mais ici je veux surtout signaler l'intérêt d'une œuvre qui fait réfléchir et par là même provoque la discussion.

G. Mollat. **Les Papes d'Avignon (1305-1378).** (*Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique.*) Paris, J. Gabalda, 1912. In-12 de XV-423 pages. — 3 fr. 50.

Une pratique déjà longue des Archives vaticanes avait préparé l'auteur à traiter des Papes d'Avignon. Aussi l'ouvrage qu'il présente aujourd'hui est fort remarquable et remplacera avantageusement pour cette période les récits tendancieux de Pastor. *L'histoire des Papes depuis la fin du moyen âge* nous apparaît, maintenant surtout, comme « très insuffisante », pour employer l'expression dont se sert M. Mollat.

L'ouvrage est divisé en trois parties : I. La première est consacrée aux biographies des papes et à leur histoire générale ; II. La seconde traite de leurs relations avec les diverses nations ; III. La troisième enfin expose l'administration et la fiscalité pontificales et donne un tableau de la vie en Avignon. — A propos des relations avec la France, l'auteur traite la fameuse question des Templiers : il conclut à la non culpabilité des membres de cet Ordre.

Le simple exposé des faits montre que le séjour des Papes hors de Rome n'était pas une nouveauté, au moment où Clément V s'établit en Avignon : plusieurs de ses prédécesseurs n'étaient jamais venus à Rome. Ce qui était inouï, c'était le séjour prolongé hors de la péninsule : mais « l'Italie livrée à l'anarchie politique ne garantissait pas à la papauté un asile assez sûr ». L'histoire de l'activité des papes à cette époque fait voir aussi que, sauf sur certains points de détails, ils n'encourent pas le reproche d'avoir gardé une attitude humiliée à l'égard de la France.

Dans ce travail la bibliographie est extrêmement complète ; l'exposé est riche mais sans longueurs. Les notices consacrées aux divers papes sont sobres, mais très vivantes : elles dressent devant nous le personnage avec ses caractéristiques physiques et morales. Un index analytique complète l'ouvrage et permet de l'utiliser facilement.

R. P. L. Carlier, **Histoire de l'apparition de la Mère de Dieu sur la montagne de la Salette.** — Tournai, Missionnaires de la Salette (Rue du Crampon), 1912. — In-8°, VIII-602 pages. — 4 fr.

Histoire très documentée et très intéressante d'un événement plus d'une fois discuté. Le récit des faits est bien présenté ; l'étude du caractère de chacun des deux enfants, Mélanie et Maximin, explique certains faits qui, sans cela, demeureraient obscurs. Certaines objections, celle, par exemple, qu'on tire des paroles du saint curé d'Ars, sont élucidées. L'ouvrage a d'ailleurs reçu de hautes approbations, notamment celle du cardinal Billot qui se déclare convaincu de l'authenticité, bien que jusque-là, ses idées, sur ce point, aient été fort incertaines. Il écrit à l'auteur : « Quant à votre deuxième partie sur l' « authenticité », permettez-moi de vous dire en toute franchise que je n'ai jamais rien lu de plus fort ni de plus convaincant. Il faut nécessairement se rendre, quoi qu'on en ait... »

J.-L. Gondal, S. J. **Pour mes homélies des Dimanches et des fêtes.** Paris, P. Lethielleux [1912]. 2 vol. in-8°, VIII-612 et IV-684 pages. — 12 fr.

L'auteur de cet ouvrage, ancien professeur d'éloquence au Séminaire de Saint-Sulpice, vient de rendre un service signalé aux prêtres, en leur donnant « en vue de la prédication dominicale, un livre qui fût tout à la fois un répertoire énumérant les sujets et classant les idées, et un instrument de travail, indiquant les sources et analysant les chefs-d'œuvre ». Il ne tombe pas dans le travers de ces manuels qui offrent des sermons tout rédigés, il invite au contraire au travail, en même temps qu'il en fournit les éléments. On y trouvera « les textes évangéliques » traduits et harmonisés, des « indications exégétiques » offrant un commentaire à la fois abondant et précis, très sûr, mais sans recherche superflue d'érudition ; enfin des « inspirations oratoires », c'est-à-dire des plans de sermons rédigés, le plus souvent, d'après les maîtres de la prédication.

G. Monteuuis. **La Jalousie.** Préface de Denys Cochin de l'Académie française. 3e édition, revue et augmentée. Paris, J. Gabalda, 1913. In-12, XX-417 pages. — 3 fr. 50.

id. **L'amour contre la Haine.** Pour faire suite à *La Jalousie. Ibid.*, 1913. In-12, VIII-370 pages. — 3 fr. 50.

En 1911, M. Monteuuis publiait une étude sur *La Jalousie* qui avait la bonne fortune d'être présentée au public par M. Denys Cochin. « Vous avez considéré la jalousie, disait l'éminent académicien, sous tous ses aspects ; et votre analyse psychologique est ingénieuse et profonde. Votre style, vif et précis, est celui d'un observateur épris de son sujet. » On ne peut que souscrire à un éloge aussi autorisé.

Le succès a d'ailleurs prouvé qu'il était juste, une réimpression est devenue nécessaire et, de plus, un second volume vient de compléter le premier : après avoir décrit le mal, l'auteur vise à le guérir. Il cherche à « intéresser la raison, le cœur et la volonté au triomphe de la charité chrétienne sur un égoïsme vil et bas, de l'amour sur la haine ». Ici, comme dans le premier volume, on trouvera, à côté d'analyses précises, une ample gerbe de citations et d'exemples qui entraîneront la conviction.

Par leur importance, autant que par leur charme, ces ouvrages se recommandent aux éducateurs.

DE LANZAC DE LABORIE. **Falloux (1811-1886).** (*Science et Religion*. 650). Paris, Bloud et Cie, 1912. In-16, 63 pages. — 0 fr. 60.

F. LAUDET. **La Sœur Rosalie (1787-1856).** (*Science et Religion*, 581). *Ibid.*, 1911. In-16. 64 pages. — 0 fr. 60.

ID. **Augustin Cochin.** (*Science et Religion*, 655). *Ibid.*, 1912. In-16, 63 pages. — 0 fr. 60.

ID. **Madame Swetchine.** (*Science et Religion*, 656). *Ibid.*, 1912. In 16, 64 pages. — 0 fr. 60.

Le nom seul des personnages dont la biographie est ici esquissée, éveille l'intérêt. Il suffira de dire qu'ils ont trouvé des historiens dignes d'eux. Il sont d'ailleurs trop connus pour qu'il soit utile d'insister sur les mérites de leur travail. Notons seulement que dans chacune de ces brochures on trouvera un portrait, et des documents dont plusieurs étaient inédits.

R. ZOOZMANN u. C. SAUTER, *Dantes Poetische Werke :* Neu übertragen und mit Originaltext versehen von R. Z., mit Einführungen und Anmerkungen von C. S. Zweite, umgearbeitete Auflage. Freiburg i. B., Herder, 1912 ; quatre volumes in-8° de XCV et 299 p. ; XIX et 301 p. ; XXII et 301 p. ; XXX et 444 p. — Relié : 20 m.

La première édition de cet ouvrage, publiée en 1908, a été rapidement enlevée et une nouvelle édition est devenue nécessaire. L'auteur, le Dr Zoozmann, s'est adjoint, cette fois, en la personne du Dr Sauter, un précieux collaborateur et dont la compétence en matière d'exégèse dantesque est connue. Les introductions, générales et spéciales, ainsi que les notes explicatives dont la traduction des œuvres poétiques de Dante s'accompagne et qui lui sont dues, ajoutent notablement à l'intérêt du travail.

La traduction en vers allemands, œuvre de M. Zoozmann, a beaucoup de caractère. Elle est aussi littérale que possible, sans cesser d'être libre, souple, vraiment littéraire, autant du moins que j'en puis juger. Dans cette seconde édition revisée, l'auteur qui, tout d'abord, avait principalement visé à la fidélité et à la fidélité quasi-matérielle, s'est accordé un peu plus de liberté, ce dont j'estime qu'il convient de le louer. Sa traduction, je le repète, me paraît très savoureuse. La présence du texte italien en regard de la traduction double l'intérêt de l'ouvrage.

L'éditeur, M. B. Herder, ainsi qu'on l'attendait de lui, a fait grandement les choses : élégante reliure en parchemin, beau papier et non moins beaux caractères. C'est un plaisir, en particulier, de lire dans ces volumes au format commode, le texte italien de la Divina Commedia, de la Vita Nova, des Canzoni, des Ballate et Sonetti.

Card. NEWMAN. — **Le Rêve de Géronte** « The dream of Gerontius », traduit en français par l'abbé V. LEBOURG. Paris, G. Beauchesne, 1912. In-8°, 64 pages. — 1 fr.

Bonne traduction du dramatique poème de Newman, aux pensées si profondes et si pénétrantes. « C'est un lever du rideau qui cache l'Au delà, c'est un aperçu de l'âme à sa sortie de ce monde — à sa rencontre avec la vision béatifique — et cet aperçu est empreint d'une telle sublimité, d'une telle beauté, qu'il a été considéré comme le plus heureux effort de ce genre tenté depuis Dante. »

Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands. — XI Jahrgang 1912. Munich et Kempten, J. Kösel, (1912). — In-8°, 192 pages. — 1 m.

Une question importante est celle du choix des livres. Pour aider dans cette tâche, le Dr Max Ettlinger, avec la collaboration de spécialistes, donne sur les diverses matières des notices générales qui exposent le mouvement littéraire dans ses divers domaines. A chacune de ces études est jointe une bibliographie mentionnant les ouvrages anciens et récents les plus importants en chaque matière.

H. DENIFLE. **Luther et le Luthéranisme.** Traduit de l'allemand avec une préface et des notes par J. PAQUIER. T. II-III. (*Bibliothèque d'histoire religieuse 6, 13*). Paris, Alph. Picard, 1912. In-12, 472 et 502 pages. — 3 fr. 50 chaque volume.

V. THALHOFER. **Handbuch der katholischen Liturgik.** Zweite völlig umgearbeitete und vervollständigte Auflage von Dr L. EISENHOFER. (*Theologische Bibliotek*). Fribourg en Brisgau, B. Herder, 1912. In-8°, XXII-1392 pages. — 20 m.

E. KANT. **La religion dans les limites de la raison.** Nouvelle traduction française avec notes et avant-propos par A. TRÉMESAYGUES. (*Collection historique des grands philosophes*). Paris, F. Alcan, 1913. In-8°, XXIV-224 pages. — 5 fr.

P. DAULNY. **L'Ignorance religieuse chez nos contemporains. Études critiques.** Paris, Bloud, 1911. In-16, XXII-441 pages.

A. SCHOPENHAUER. **Essai sur les Apparitions et Opuscules divers.** Première traduction française avec préface et notes par Aug. DIETRICH. Paris, F. Alcan, 1912. In-16, 203 pages de la «*Bibl. de phil. cont.*» — 2 fr. 50.

Bulletin de la Société française de Philosophie. Juillet et Août 1911. (Bibliographie de la philosophie française pour l'année 1910). Paris, Arm. Colin, 1911. In-8°, pp. 197-319. — 4 fr.

G. PALANTE. **Les Antinomies entre l'individu et la société.** Paris. F. Alcan, 1913. In-8°, 292 pages, de la « *Bibl. de phil. cont.* » — 5 fr.

H. BREUIL, A. et J. BOUYSSONIE. **Homme.** Extrait du *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique.* Paris, G. Beauchesne, 1912. In-4°, col. 461-492.

H. LAMMENS, S. J. **Fatima et les Filles de Mahomet.** Notes critiques sur l'étude de la Sîra. (*Scripta Pontificii Instituti biblici*). Rome, Bretschneider, 1912. Gr. In-8°, VIII-170 pages. — 5 fr.

E. PODECHARD. **L'Ecclésiaste.** (*Études bibliques*). Paris, J. Gabalda, 1912. In-8°. XVIII-499 pages. — 12 fr.

H. SLONIMSKY. **Heraclit und Parmenides.** (*Philosophische Arbeiten*, VII, 1). Giessen, A. Töpelmann, 1912. In-8°, 62 p. — 2 m.

A. PUECH. **Les Apologistes grecs au IIe siècle de notre ère.** Paris, Hachette et Cie, 1912. In-8°, VII-344 pages. — 7 fr. 50.

J. P. BOCK. **Le pain quotidien du Pater.** Trad. française par A. VILLIEN. Paris, P. Lethielleux, [1912]. In-8°, XII-500 pages. — 4 fr.

J. BESMER. **Philosophie und Theologie des Modernismus.** Fribourg en B., B. Herder 1912. In-8°, VII-612 pages. — 6 m.

A. FARGES. **La Philosophie de M. Bergson, Exposé et critique.** Paris, Bonne Presse, [1912]. In-8°, 491 pages.

B. JEANNIÈRE. S. J. **Criteriologia vel Critica cognitionis certæ.** Paris, G. Beauchesne, 1912. In-8°, XVI-616 pages. — Relié toile, 10 fr.

J. de la VAISSIÈRE, S. J. **Cursus philosophiæ naturalis.** *Ibid.*. 1912. 2 vol. in-8°. de XX-344 et XX-400 pages. — Relié toile, 10 fr.

ID. **Éléments de psychologie expérimentale.** *Ibid.*. 1912. In-8°. XIV-382 pages. — Relié toile, 5 fr.

M. JUGIE, A. A. **Nestorius et la controverse nestorienne.** (*Bibliothèque de théologie historique*). Paris, G. Beauchesne, 1912. In-8°, 326 pages. — 6 fr.

L. CAPÉRAN. **Le problème du salut des infidèles. Essai historique.** (Même collection). *Ibid.*, 1912. In-8°. X-550 pages. — 8 fr.

ID. **Le problème du salut des infidèles. Essai théologique,** *Ibid.*, 1912. In-8°, VIII-112 pages. — 2 fr. 50.

C. TOUSSAINT. **Épitres de Saint Paul.** Leçons d'exégèse. T. II. *L'Épître aux Romains.* Paris, G. Beauchesne, 1913. In-8°, XVI-305 pages. — 4 fr.

M. LEPIN. **Jésus-Christ, sa Vie et son Œuvre.** Paris, G. Beauchesne, 1912. In-12. 269 pages. — 2 fr. 50.

J. de TONQUÉDEC. **Dieu dans « L'Évolution créatrice », avec deux lettres de M. Bergson.** Paris, G. Beauchesne, 1912. In-8°, 35 pages. — 0 fr. 75.

G. BONET-MAURY. **L'unité morale des religions.** Paris, F. Alcan, 1913. In-12, 214 pages. — 2 fr. 50.

A. de GOMER. **L'obligation morale raisonnée. Ses conditions.** Paris, F. Alcan. 1913. In-12, IV-274 pages. — 3 fr. 50.

J. MARÉCHAL, S. J. **Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne.** (Extrait de la *Revue de Philosophie.*) Paris, M. Rivière, 1912. In-8°, 75 pages.

Ch. RENOUVIER. **Essais de critique générale.** Premier essai : **Traité de logique générale et de logique formelle.** Nouvelle édition. Paris, Arm. Colin, 1912. 2 vol. in-8°, X-397 et 386 pages. — Chaque volume 8 fr.

J. SEGOND. **L'intuition bergsonienne.** Paris, F. Alcan, 1913. In-16, VIII-157 pages. — 2 fr. 50.

M. CAGNAC. **Fénelon. Politique tirée de l'Évangile.** (*La Pensée et l'œuvre sociale du christianisme.*) Paris, A. Tralin. [1912]. In-16, 235 pages. — 2 fr. 50.

M. F. FRISCHEISEN-KÖHLER. **Das Realitätsproblem.** (*Philosophische Vorträge.* 1, 2.) Berlin, Reuther et Reichard, 1912. In-8°, 98 pages. — 2 m.

E. HUGON, O. P. **Le mystère de la Très Sainte Trinité.** Paris, Téqui, 1912. In-12, VIII-374 pages. — 3 fr. 50.

H. MARET. **La nature humaine et ses hautes destinées.** Paris, G. Beauchesne, 1912. In-12, VIII-352 pages. — 3 fr. 50.

A. C. E. FOURNIER et M. THOUVENIN. **Le Matérialisme et la Science.** Paris, G. Beauchesne, 1913. In-12, 67 pages.

A. BAUMEISTER. **Die Ethik des Pastor Hermae.** (*Freiburger theologische Studien*, 9). Fribourg en B., B. Herder, 1911. In-8°, XIV-146 pages. — 3 m.

H. S. R. ELLIOTT. **Modern Science and the Illusions of Professor Bergson.** Londres, Longmans, Green et Cie, 1912. In-8°, XIX-257 pages. — 5 sh. net.

J. LÖWENBERG. **Hegels Entwürfe zur Enzyklopädie und Propädeutik.** (*Hegel-Archiv.*, I, 1.) Leipzig, F. Meiner, 1912. In-8°, XXIV-58 pages. — 3 m. 40.

J. BAUMANN. **Neues zu Sokrates, Aristoteles, Euripides.** Leipzig, Veit et Cie, 1912. In-8°, IV-127 pages. — 3 m. 50.

Ch. RENOUVIER. **Traité de Psychologie rationnelle d'après les principes du Criticisme.** (*Essais de Critique générale : Deuxième essai.*) Paris, A. Colin, 1912, 2 vol. in-8°, 398 et 386 pages. — 16 fr.

W. H. ROSCHER. **Die neuentdeckte Schrift eines altmilesischen Naturphilosophen und ihre Beurteilung durch H. Diels in der D. Lit. Ztg. 1911 Nr 30.** (*Sonderabdruck aus* « Memnon » Bd. V. 3/4). Berlin, W. Kohlhammer, 1912. In-4°, VI-45 pages. — 2 m. 50.

A. MASNOVO. **Il prof. G. Gentile e il Tomismo italiano dal 1850 al 1900.** (*Estratto della « Rivista di filosofia Neo-scolatica », ottobre 1912*). In-8°, 12 pages.

A. KASTIL. **Jakob Friedrich Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis. Eine Nachprüfung seiner Reform der theoretischen Philosophie Kants.** Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1912. In-8°. 342 pages. — 8 m.

F. J. SCHMIDT. **Der philosophische Sinn. Programm der energetischen Idealismus.** (*Wege zur Philosophie.*) Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1912. In-8°, IV-104 pages. — 1 m. 50.

J. COOK WILSON. **Aristotelian Studies.** I. On the Structure of the seventh Book on the Nicomachean Ethics, chapters I-X. (Reissue). Oxford, Clarendon Press, 1912. In-8°, II-103 pages.

A. GOEDECKEMEYER. **Die Gliederung der aristotelischen Philosophie.** Halle a. S. M. Niemeyer, 1912. In 8°, IV-144 pages. — 4 m.

H. TRILLES. C. S. Sp. **Le totémisme chez les Fân.** (*Bibliothèque Anthropos*, I. 4) Münster, Aschendorff, 1912. In-8°, XVI-656 pages. — 20 m.

P. HEINISCH. **Das Buch der Weisheit übersetz und erklärt.** (*Exegetisches Handbuch zum Alten Testament*, 24.) Münster, Aschendorff, 1912. In-8°, LX-345 pages. — 5 m.80.

E. BAYER, O. F. M. **Danielsstudien.** (*Alttestamentliche Abhandlungen*, III, 5.) Münster. Aschendorff, 1912. In-8°, IV-188 pages. — 5 m.

K. KASTNER. **Jesus vor Pilatus. Ein Beitrag zur Leidengeschichte des Herrn.** (*Neutestamentliche Abhandlungen*, IV, 2-3). Münster, Aschendorff, 1912. In-8°, XVI-184 pages. — 5 m.

EDWIN B. HOLT, WALTER T. MARVIN, W. PEPPERRELL MONTAGUE, R. BARTON PERRY, WALTER B. PITKIN, Ed. GLEASON SPAULDING. **The new Realism. Coöperative Studies in Philosophy.** New-York, The Macmillan Company, 1912. In-8°, XII-492 pages. — 2 dol. 50.

G. LAMARQUE. **Th. Ribot.** (*Les grands philosophes français et étrangers.*) Paris, Louis-Michaud, s. d. [1912]. In-16, 222 pages. — 2 fr.

R. HUBERT. **Auguste Comte.** (*Les grands philosophes français et étrangers.*) Paris, Louis-Michaud, s. d. [1912]. In-16, 224 pages. — 2 fr.

G. SAITTA. **Le origini del Neo-Tomismo nel secolo XIX.** (*Biblioteca di Cultura Moderna*, 58.) Bari, G. Laterza, 1912. In-8°, XII-285 pages. — 3 fr. 50.

Joh. P. JUNGLAS. **Die Irrlehre des Nestorius.** Trèves, Paulinus-Druckerei, s. d. [1912]. In-8°, 29 pages. — 0 m. 75.

D. P. RENAUDIN, O. S. B. **La doctrine de l'Assomption de la T. S. Vierge, sa définibilité comme dogme de foi divine catholique.** Paris, P. Téqui. 1913. In-8°, 324 pages.

H. BOLSIUS, S. J. **Un miracle de N.-D. de Lourdes. Pierre de Rudder et son récent historien.** Paris, P. Téqui. 1913. In-16, X-124 pages.

W. LUTOSLAWSKI. **Volonté et liberté.** (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*). Paris, F. Alcan, 1913. In-8°, XII-352 pages. — 7 fr. 50.

E. CHÉNON. **Histoire des rapports de l'Église et de l'État du Ier au XXe siècle.** 2e Éd. Paris, Bloud et Cie. 1913. In-16, 254 pages. — 1 fr.

F. CRISTIANI. **Robert Bellarmin 1542-1621. Les marques de la Véritable Église, Livre IV de la Quatrième Controverse.** (*Science et Religion*, 652). Paris, Bloud et Cie, 1912. In-16, 64 pages. — 0 fr. 60.

A. LECLÈRE. **Le bilan de la Philosophie religieuse.** (*Sc. et R.*, 643). *Ibid.*, 1912. In-16, 63 pages. — 0 fr. 60.

J. Didier. Hume. (*Sc. et R.*, 658). *Ibid.*, 1913. In-16. 63 pages. — 0 fr. 60.

Dom F. Cabrol. La réforme du bréviaire et du calendrier. (*Sc. et R.*, 646-647). *Ibid.*, 1912. In-16, 110 pages. — 1 fr. 20.

Dom J. Baudot. Le Missel romain. T. II. Le Missel plénier. (*Sc. et R.*, 644-645). *Ibid.*, 1912. In-16, 144 pages. — 1 fr. 20.

Dom J. Baudot. L'antiphonaire. (*Sc. et R.*, 657). *Ibid.*, 1913. In-16, 67 pages.— 0 fr. 60.

» Le cérémonial. (*Sc. et R.*, 640). *Ibid.*, 1913. In-16, 64 pages. — 0 fr. 60.

A.-D. Sertillanges. Les sept sacrements de l'Église (*Bibliothèque de la « Revue de la Jeunesse »*). Paris, P. Lethielleux, [1912]. In-12, VIII-155 pages. — 1 fr.

E. Krebs. Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, an der Hand der bisher ungedruckten « Defensa doctrinae D. Thomae » des Hervaeus Natalis mit Beifügung der ungedruckter Paralleltexte. (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XI, 3-4*). Münster, Aschendorff, 1912. In-8°, XII-77-114* pages. — 6 m. 50.

Imprimé par Desclée, De Brouwer & Cie, 41, rue du Metz, Lille. — 411 a.

LA « FORMULE IDÉALE »

DANS LA PHILOSOPHIE DE GIOBERTI [1]

L'IDÉE constitue pour Gioberti le point de départ et la substance même de toute pensée, de toute philosophie et de toute science [2], et par *Idée* il faut entendre la vérité absolue et éternelle, en tant qu'elle devient pour l'homme objet d'intuition. Il entre donc deux éléments dans le concept de l'Idée : d'abord, l'objet de la connaissance rationnelle pris en soi, puis la relation qui s'établit dans l'acte cognitif entre cet objet et l'intelligence humaine. Ce sont ces deux éléments que nous devons dégager et mettre en lumière.

Quelle est, d'abord, la vraie nature de l'Idée? L'Idée n'est pas une forme imprimée à notre esprit [3], elle constitue, dans toute la force du terme, et dans le sens même où l'entendait Platon, un objet : elle est, sans doute, le moyen de la connaissance, puisqu'elle est une lumière qui rayonne dans les esprits et se répand sur les objets, mais aussi elle constitue l'objet même de la connaissance; elle est dans tout ce que saisit l'esprit l'élément intelligible, objet naturel de l'entendement.

L'Idée c'est l'absolu, le vrai substantiel et évident par lui-même, indémontrable par conséquent; source de toute démonstration, elle est à elle-même sa preuve et sa démonstration [4].

Elle est donc en nous un fait primitif et irréductible, car

1. Cette étude est extraite d'un volume que nous publierons sous peu sur le célèbre philosophe italien.

Voici les indications bibliographiques relatives à cet article. GIOBERTI, *Teorica del Sovrannaturale*, Napoli, Giuseppe Marghieri, 1864. *Introduzione allo studio della filosofia*, Brusselle, Marcello Hayez, 1840, 2 parties en 3 tomes. — *Protologia*, 2 vol., Napoli et Torino, 1861. — *Errori filosofici di Rosmini*, Brusselle, 1843-44. — *Del Bello*, 2ª edizione, Capolago, 1849. — ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, etc. Édition Batelli, vol. V, Napoli, 1842. — LUCIANI, *Gioberti e la nuova filosofia italiana*, 3 vol. Napoli, Giuseppe Guerrara, 1869.

2. « L'oggetto primario o principale della filosofia è l'Idea, termine immediato dell'intuito mentale ». *Introduzione*, I, p. 252.

3. *Introd.* I, p. 254.

4. *Introd.* I, p. 255-256.

une preuve quelconque suppose un concept antérieur, et tout concept s'identifie avec l'Idée ou se fonde sur elle[1].

Aussi bien, toute démonstration serait ici inutile, étant donné que l'évidence est l'intelligibilité même des choses. Tout le reste devient évident en vertu de l'Idée, tout le reste participe à l'intelligible qui réside en elle et dérive d'elle, mais l'évidence de l'Idée est une qualité intrinsèque, une lumière propre et non une lumière réfléchie, une source et non un fleuve, une cause et non un effet. Disons mieux, l'évidence n'est point une qualité de l'objet intelligible, elle est cet objet lui-même. Elle jaillit non de l'esprit, mais du sujet absolu, elle est objective et non subjective; elle ne sort point de l'esprit, mais elle y entre et le pénètre, elle vient du dehors et non du dedans : c'est la voix rationnelle par laquelle l'Idée proclame sa propre réalité, c'est l'acte par lequel elle se pose elle-même en face de l'œil qui la contemple[2]. Enfin, et c'est là une conséquence de ses caractères, l'Idée est contemporaine de l'esprit, elle est innée à l'intelligence et aucune expérience particulière ne saurait en expliquer l'origine. Aussi, par rapport à l'Idée, poser la question d'origine, c'est se demander uniquement si l'homme peut exister comme esprit et exercer la faculté de penser sans la présence de l'Idée; c'est se demander si l'Idée est inséparable de la pensée. Et ainsi posée, la question est toute résolue; il est trop évident, en effet, qu'on ne saurait penser sans penser à quelque chose d'intelligible et de pensable[3].

L'Idée est innée, dit ailleurs Gioberti, parce que l'objet qu'elle représente est éternel : l'inneità dell' idea non è altro che l'innascibilità del suo oggetto[4].

Il est inutile de nous arrêter plus longtemps à cette détermination des caractères de l'Idée : toute la théorie que nous entreprenons d'exposer n'est qu'une analyse détaillée de cette donnée primitive; le développement progressif de la pensée de Gioberti en éclairera et en précisera le contenu.

L'Idée est logiquement et chronologiquement le point de départ de la pensée : le concept qu'elle représente doit donc être absolu et non relatif; pour être premier, il doit de toute né-

1. *Introd.* I, p. 255.
2. *Introd.* I, pp. 255-256.
3. *Ibid.* I, p. 256.
4. *Protologia.* I, p. 151.

cessité se suffire à lui-même. Or, le seul concept qui soit vraiment premier et absolu, c'est l'idée de l'être.

La question est de savoir sous quelle forme le philosophe doit considérer l'être. Doit-il y voir une réalité primordiale, un simple concept ou une pure possibilité?

Gioberti se trouve placé ici entre deux théories qu'il connaît d'une manière toute spéciale et qui ont eu sur le développement de son esprit une influence considérable, la théorie de Malebranche et celle de Rosmini.

Pour Malebranche, c'est d'un être très réel qu'il s'agit dans la théorie de la *Vision en Dieu:* « On ne peut pas voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'être sans l'être, car l'Être n'a point d'idée qui le représente[1]. » Avoir l'idée de l'être, voir l'être, ce n'est pas seulement posséder un concept, c'est atteindre un objet, c'est saisir une réalité. L'idée de l'être, en effet, le grand Oratorien ne se lasse pas de le répéter, ne représente rien de vague ni d'indéterminé; elle est, au contraire, l'idée de ce qu'il y a de plus foncièrement réel.

Cette identification constante de l'idée de l'être avec l'être lui-même, voilà précisément le grand grief que Rosmini adresse à Malebranche. Rosmini fait, lui aussi, de l'idée de l'être la clef de voûte de son système; il admet que cette idée se retrouve au fond de toutes nos pensées, qu'elle est la forme même de l'entendement; que c'est par elle uniquement que nous connaissons, qu'elle est quelque chose de divin et représente, par rapport aux natures créées, une lumière supérieure qui les pénètre et les informe. Malgré les caractères de l'idée d'être et le rôle illuminateur qu'il lui fait jouer dans sa théorie, il s'obstine, cependant, à n'y voir que l'idée d'une pure possibilité. L'être dont il parle n'est pas une réalité finie ou infinie; il n'est qu'une simple idée que Dieu se forme à lui-même et qu'il projette, si l'on peut dire, dans les esprits créés pour les rendre capables de connaissance et de pensée.

Penser l'être, c'est donc concevoir seulement la condition la plus générale sous laquelle se présentent au regard de l'esprit les existences. C'est avec un abstrait vague et indéterminé que Rosmini construit tout son système, et entre la simple

1. *Deuxième entretien*, V, p. 52. Edit. Jules Simon, Charpentier, Paris.

idée de l'être et l'Être divin il laisse subsister toute la distance qui sépare l'idéal du réel[1].

Gioberti s'élève vivement contre cette théorie de l'être possible, et il le fait en des termes qui, sur ce point du moins, rapprochent singulièrement sa pensée de celle de Malebranche. Voilà surtout dans le système de Rosmini le point faible qu'il attaque, il y revient sans cesse, avec insistance, dans presque tous ses ouvrages[2] : c'est là, entre les deux philosophes italiens la pierre d'achoppement qui rendit impossible toute entente et le point de départ de polémiques qui ne devaient pas rester toujours sur le terrain des pures idées.

S'il était vrai que l'idée primitive de l'être ne représente qu'une pure possibilité, il s'ensuivrait d'abord que l'idée du possible précède celle du réel. C'est là une conséquence qui contrarie tout le mécanisme de la connaissance. Suivant la marche naturelle de l'esprit, l'abstrait est postérieur au concret, dérive de lui et, par conséquent, le suppose[3]. Si rien n'existe, rien ne peut être. Une puissance qui ne serait que pure virtualité, qui ne s'appuierait pas sur un acte antérieur, ne serait pas une puissance véritable, elle équivaudrait au néant.

De plus, la théorie ne se soutient qu'en prêtant au possible une réalité sans laquelle s'évanouirait toute pensée. La possibilité dont on parle, en effet, est apparente ou réelle. Admettre qu'elle est apparente, c'est détruire le principe de la connaissance et rendre inévitable le scepticisme. Elle est donc réelle. Mais qu'est-ce à dire? sinon que la première idée exprime, non un pur possible, mais une réalité. Si le possible nous apparaît réel, c'est que le concept primitif, d'où dérive tout l'ordre de la connaissance, exprime le réel et non le possible[4]. Il est donc contraire à l'ordre logique de placer l'idée

---

1. ROSMINI, *Teosofia*, I, p. 412. — Società editrice di Libri di filosofia, 1859.

Pour de plus amples développements sur la théorie rosminienne, nous nous permettrons de renvoyer à l'ouvrage spécial que nous avons publié sur ce sujet. ROSMINI, (Collection *les Grands philosophes*), Alcan, Paris, notamment, p. 25, suiv.

2. Voir en particulier, *Introduzione*, II, p. 17, etc.
Theorica della mente umana, p. 49.
Protologia, I, p. 220.
Errori filosofici di Rosmini.

3. *Teorica della mente umana*, p. 49, XIX. — *Introduzione*, II, p. 17. *Errori filosofici di Rosmini*, II, p. 279-383.

4. *Introduz.* III, p. 18.

du possible avant celle du réel. Le possible n'est, en définitive, que la pensée du réel.

La première opération par où débute la connaissance est, nous le verrons en détail plus loin, dans cet article et surtout dans un des chapitres qui suivent, une intuition immédiate; or, la notion de possibilité ne saurait provenir d'une semblable intuition : elle suppose tout un travail d'élaboration et, par conséquent, ne saurait être primitive[1]. L'intuition ne peut atteindre jamais que le réel. Supposons, en effet, que son premier objet soit le possible. Que s'ensuivra-t-il? il faudra dire qu'un objet peut exister en qualité de possible seulement. Nous venons de le voir, c'est là une proposition absurde. D'ailleurs, le terme objectif de l'idée de l'être est-il dans l'esprit ou hors de l'esprit? Si vous répondez qu'il est dans l'esprit, vous ouvrez la porte à toutes les conséquences sceptiques du psychologisme et la vérité objective des choses est par là détruite à jamais. Mais Rosmini embrasse formellement l'opinion contraire, et il établit que l'idée de l'être est une véritable entité distincte de l'esprit, qu'elle est numériquement une pour tous les hommes, immense, éternelle, immuable, absolue[2]. Si donc elle est en dehors de l'esprit, comment peut-elle être un pur possible? Et si elle est un pur possible, comment pourra-t-elle subsister et apparaître à l'esprit de l'homme? Comment pourra-t-elle lui communiquer cette lumière intellectuelle dont parle Rosmini et qui est la mère de l'intuition? Et puis, quelle chose serait-ce que ce possible pur? Peut-être est-ce l'idée de l'être possible en tant qu'elle se trouve dans l'esprit créateur? Mais ainsi, nous aurions l'intuition de l'être possible dans l'être réel, c'est-à-dire en Dieu... et Rosmini le nie expressément[3].

« Je l'avoue, je ne puis comprendre très bien quelle idée l'illustre auteur se forme de l'entité objective de l'être idéal. En effet, en quelques endroits il semble le considérer comme un

1. *Ibid.* II, p. 32-33.

2. Rosmini, *Rinnovamento della filosofia antica in Italia*, etc. cap. 35-39 sq. *Nuovo Saggio*, seq. V, part. II, cap. V.

3. Et même, s'il l'admettait, sa position ne serait pas plus défendable : comment peut-il savoir, en effet, que l'être possible, est une représentation de l'Etre réel? Comment peut-il même avoir l'idée que cet être possible n'est qu'une simple représentation? Pour distinguer une copie d'un tableau original, il ne suffit pas de voir la copie, il faut savoir aussi qu'il y a un original et le connaître : pour savoir que l'être qui éclaire nos esprits est l'être simplement possible, il faut de toute nécessité avoir la connaissance de l'être réel; et c'est précisément en connaissant cet être réel que l'on se forme l'idée de l'être possible. *Errori*, I, p. 51-52, 97.

certain milieu entre Dieu et l'esprit humain, comme si la logique permettait d'admettre un milieu de cette espèce. Il n'y a point de milieu possible entre le Créateur et la créature. Si donc l'être idéal de Rosmini n'est pas Dieu lui-même, c'est-à-dire l'Être réel, il faut qu'il soit une chose créée, et alors comment peut-il être immense, éternel, absolu, immuable?... Et aussi comment cet être idéal pourrait-il exister hors de notre esprit sans être une chose réelle? La substance, selon Rosmini lui-même, étant la réalité, dire que l'être possible subsiste et affirmer qu'il est réel, c'est tout un[1]. »

Il est absolument certain que Gioberti a subi dans sa jeunesse, et d'une manière même très profonde, l'influence de la pensée rosminienne[2], mais on voit nettement ici en quoi il s'en sépare, et pourquoi il lui reproche si souvent son subjectivisme. Le point de départ de la connaissance est pour Rosmini, au moins d'un certain point de vue[3], une pure idée, une donnée psychologique, par conséquent, et, en définitive, un simple fait. Or, c'est là, pour Gioberti, une erreur fondamentale : Rosmini enferme irrémédiablement l'esprit en lui-même; quels que soient ses efforts et ses prétentions, il ne réussit pas à dépasser le vulgaire sensualisme de ses prédécesseurs[4]. C'est là un point de vue qu'il faut enfin dépasser : oui, le sensualisme est une position intenable et au plus haut point antiphilosophique : l'auteur du *Nuovo Saggio*, Rosmini, l'a démontré d'une manière définitive; oui, l'esprit débute par une intuition; oui, il reçoit en lui-même une lumière qui le rend intelligent et com-

1. *Introduzione* II, p. 20-21, Cf. *Errori*, II, 394-415.

2. Sur l'influence que la philosophie de Rosmini a exercée sur le développement de la pensée de Gioberti, on lira avec profit, dans le livre si intéressant, quoique parfois bien discutable, de M. G. Gentile : *Rosmini e Gioberti*, le ch. III, intitulé : Formazione della mente di Gioberti, et surtout, pp. 104 et suiv.

3. D'un certain point de vue seulement : du point de vue psychologique ou idéologique. Toute la théorie de Rosmini affirme l'existence d'un ordre ontologique où l'Être souverain occupe la place de la première réalité. Voir ce que nous disons à ce sujet dans notre *Rosmini*, p. 255 : « L'idée, l'être indéterminé et possible, voilà, sans doute, le principe de la connaissance et la lumière de la pensée; mais au-dessus de l'idée, il y a l'Etre qui pense éternellement; au-dessus du possible, il y a l'Etre essentiellement actuel et pleinement réalisé qui contient en lui-même la raison d'être et le fondement de toutes les réalités possibles. L'idée, chez Hegel, semble, du moins au premier moment du processus, se suffire à elle-même; pour Rosmini, elle n'a de sens que si elle se rattache à une pensée personnelle. »

4. On sait que pour Gioberti, sensualisme, subjectivisme, psychologisme, c'est tout un.

munique à tout le reste son intelligibilité; oui, toutes nos connaissances se réduisent psychologiquement à un élément unique et primordial; c'est même là une des plus belles découvertes du Roveretain et le progrès le plus important que la philosophie ait réalisé depuis longtemps; oui, toutes nos idées secondaires sont formées par l'union d'une idée fondamentale avec les multiples données de l'expérience[1]. Jusque-là, Rosmini a raison; mais pour garantir à la philosophie cette valeur objective, sans laquelle elle n'est plus qu'un vain rêve de l'imagination, ce n'est pas d'une idée vague et indéterminée qu'il faut partir, ce n'est pas d'une idée vide et dépourvue de tout contenu : seule l'idée qui exprime l'Être souverain est capable de fonder la science et la philosophie, parce que seule elle permet à l'esprit de sortir de lui-même et d'entrer en contact avec les réalités objectives.

C'est donc là un point acquis : l'intuition primitive ne peut avoir comme objet que l'être réel. Que faut-il entendre maintenant par cet être réel? C'est ici que Gioberti se fait le fidèle disciple de Malebranche, « le plus grand philosophe que la France ait jamais eu[2]. »

L'être réel, objet de l'idée primitive, l'intelligible qui se retrouve au fond de toutes nos connaissances, ce n'est pas seulement quelque chose de divin *(appartenenza divina)*[3], comme le prétendait à tort Rosmini, c'est l'Être divin lui-même, c'est la réalité absolue, c'est Dieu[4] : « *la parola* essere *rappresenta l'infinite attuale*[5]. »

Dieu constitue en lui-même le *premier ontologique;* il est par

1. Cf. *Teorica del Sovran.* p. 23; La ragione ha per oggetto una o piu idee primarie, le quali, poste in relazione colla immensa schiera dei sensibili, danno origine a molte idee secondarie. » Et dans une note (note 13, p. 226), l'auteur explique que, pour lui, il n'admet bien, comme Rosmini, qu'une seule idée fondamentale, mais qu'il emploie cette formule assez vague, *una ô piu idee primarie* « per non entrare in controversia colle varie scuole dei moderni razionalisti in una materia estrinseca all soggetto principale del presente lavoro ». Et plus bas (note 25, p. 241), il se déclare très nettement disciple de Rosmini sur ce point : « L'oggetto della ragione è l'intelligibile primitivo e supremo, a cui tutte le altre intellezioni si riducono, secondo che l'illustre Antonio Rosmini ha provato dimostrativamente, benchè nell'analizzare e determinare i caratteri di una tale idea e del suo obbietto, non abbia forse colto ugualmente nel vero. »

2. *Introduzione*, II, p. 14.

3. ROSMINI, *Teosofia*, I, pp. 446-447.

4. Cf. *Protologia*, I, pp. 126-127.

5. *Ibid.*, I, p. 128.

rapport à nous le *premier psychologique*, le premier connu et la première idée; et pour la spéculation, il est le *premier philosophique*, synthèse qui embrasse dans une unité supérieure la réalité ontologique des choses et l'élément intelligible, objet propre de la pensée[1]. Dieu constitue ainsi l'essence de la pensée humaine, comme il est l'essence de toutes les choses créées; il est aussi impossible de penser sans Dieu que d'exister sans lui, et voilà pourquoi l'on peut dire que toute idée contient l'idée de Dieu et, en quelque manière, est une manifestation de Dieu lui-même[2].

Arrivés à ce point, nous avons à notre disposition les éléments nécessaires pour constituer la *formule idéale*. « J'appelle formule idéale, dit Gioberti, une proposition qui exprime l'Idée d'une manière claire, simple et précise, au moyen d'un jugement[3]. » La formule se présente sous forme de jugement, parce que l'homme ne peut penser que sous cette forme; elle est *idéale*, parce qu'elle exprime l'Idée; comme tout jugement, elle doit contenir deux termes reliés ensemble par un troisième; elle doit enfin réunir en elle-même tous les éléments intégrants de l'Idée.

Assistons aux étapes successives par où se constitue la formule; aussi bien ces étapes ne font que traduire la démarche intellectuelle qui peu à peu a conduit Gioberti à la conception de son système.

Le premier moment de la constitution de la formule réside dans l'intuition même de l'Idée. Avoir l'idée de l'Être, en effet, c'est déjà former un jugement : « Il est impossible à l'esprit d'avoir l'intuition primitive sans connaître que l'être est[4]. » L'*Être est*, voilà la première constatation et le premier élément de la formule idéale.

---

1. *Introduzione*, II, p. 11, « Io chiamo *Primo psicologico* la prima idea, e *Primo ontologico*, la prima cosa; ma siccome la prima idea e la prima cosa, al parer mio, s'immedesimano fra loro, e perciò i due Primi ne fanno un solo; io do a questo principio assoluto il nome de *Primo filosofico* e lo considero come il principio e la base unica di tutto il reale e di tutto lo scibile. » Cf. *Ibid.*, pp. 31-32.

2. « Ogni percezione e ogni idea contiene l'idea di Dio ed è una manifestazione di Dio. Dio costituisce l'essenza del pensiero umano, come costituisce l'essenza delle cose. Tanto è possibile il pensare senza Dio quanto è impossibile l'esistere senza di lui. Dio, cioè l'essere, non è solamente la prima verità... nell' ordine delle esistenze, ma la prima verità nell' ordine delle cognizioni. » *Teorica della mente umana*, pp. 42, 43.

3. *Introduzione*, II, p. 9.

4. *Ibid.*, p. 38.

Dans ce jugement primitif « la réalité de l'être n'apparaît pas à l'esprit comme une chose contingente, relative, qui peut n'être point, mais bien comme nécessaire, absolue et telle que le contraire est impossible à penser... En effet, l'homme ne peut penser le néant, et cette impuissance n'est pas purement subjective, elle ne dérive pas de la contradiction qu'il y a à penser sans que l'intelligence ait de terme, mais elle est aussi objective, car l'esprit connaît que le néant est non seulement impossible à penser, mais aussi impossible en soi[1]. » L'idée de nécessité entre donc tout naturellement dans la formule idéale; c'est un caractère qui appartient en propre au premier terme, qui entre dans sa constitution; ce caractère ne lui vient ni du dehors, ni des lois de la pensée, il est inhérent à l'être lui-même. Le jugement l'*Être est* se change donc légitimement en celui-ci : l'*Être est nécessairement.*

La formule idéale, avons-nous dit, doit renfermer trois termes. Or, le jugement l'*Être est nécessairement* ne remplit pas cette condition. Ce n'est pas là, dans la pensée de Gioberti, un jugement véritable; car, à prendre les choses à la rigueur, il n'y a encore ici qu'une simple constatation, qu'une intuition immédiate. Nous saisissons directement l'être et, dans l'être, son caractère de nécessité intrinsèque; l'esprit ici n'intervient pas d'une manière positive; il est spectateur et non, à proprement parler, acteur; il ne prononce pas, il voit[2]. Aussi bien, l'idée de nécessité est impliquée essentiellement dans celle de l'être, de sorte que le jugement l'*Être existe nécessairement* n'est qu'un développement, une explication de la proposition primitive, l'*Être est.* Il n'y a pas là, à proprement parler, de nouveau terme.

Nous devons donc chercher un autre jugement qui, d'une part, en s'unissant à cette première proposition, présente les trois termes exigés et qui, d'autre part, se fonde si bien avec elle, que l'unité de la formule idéale n'en soit nullement atteinte. Autrement, au lieu d'une seule formule, nous en aurions deux, ce qui serait un non-sens, puisque la formule primitive doit être unique; et elle ne formerait pas un seul tout, ce qui serait contraire à la vraie nature du jugement. « La formule idéale est organique, toutes ses parties doivent s'enchaîner logiquement entre elles et former un seul tout. Il faut donc commencer

1. *Ibid.*, p. 38.
2. *Introd.* II, p. 39.

nos recherches par l'examen d'un concept qui, d'une part, soit substantiellement différent du concept de l'Être, et ait, d'autre part, avec lui, une connexion intrinsèque[1]. »

L'idée d'*existence*, voilà le moyen terme qui va nous servir ici. Ce mot, pris dans son sens étymologique *exsistere*, *apparaître*, *venir au jour*, *sortir de*, *se montrer*, implique une idée de changement, de passage, un certain rapport de la puissance à l'acte; il exprime « la manifestation d'une chose qui, d'abord, était comme cachée, enveloppée, renfermée dans une autre, et qui se rend visible au dehors en s'en dégageant[2]. »

L'*exsistere* des Latins indique l'opération par laquelle une chose d'abord en puissance commence à être actualisée. Ce mot exprime encore une autre idée qui présente, au point de vue spécial qui nous occupe ici, la plus haute importance. Il se compose, comme chacun le voit, de la particule *ex* et du verbe *sistere*. Or, ce verbe et ses semblables ou ses dérivés expriment tous, plus ou moins directement, le concept métaphysique de *substance*. Dans le mot composé *exsistere*, le verbe indique la substance, et la particule marque la dérivation : ce mot renferme donc l'idée d'une substance qui se trouve virtuellement dans une autre, et qui, par l'action de cette dernière, passe à l'état d'actualité et commence à se régir par elle-même.

Remarquons encore que, prise dans son sens propre et matériel, la particule *ex* exprime un mouvement du dedans au dehors; aussi, dans sa signification métaphorique primitive, qui est pour nous la vraie, le mot *exister* présente à l'esprit l'idée de production, d'actualisation et, pour tout dire, l'axiome même de la causalité.

Et ainsi nous pouvons définir l'existence : *la réalité propre d'une substance actualisée, produite par une substance distincte d'elle, qui la contient virtuellement en tant qu'elle est apte à la produire.*

De cette définition il ressort que l'idée d'existence ne se suffit pas à elle-même; c'est là, dirait Rosmini, un terme incomplet; toute existence ainsi comprise, et cette manière de la comprendre est la seule raisonnable, inclut un rapport avec un autre être dont elle dérive, et ce rapport lui-même, étant

1. *Ibid.*, p. 42.
2. *Ibid.*, p. 43, etc.

essentiellement un rapport de provenance et de production, ne peut être exprimé que par la loi de la causalité.

Enfin, et c'est là où Gioberti voulait en arriver par cette longue analyse, la causalité elle-même ne peut se concevoir que sous forme de création[1]. Voici comment il prétend l'établir. Une vraie cause doit être *première*, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être l'effet d'une cause qui lui serait antérieure; elle doit être *efficiente*, c'est-à-dire qu'elle ne produit pas seulement la forme et la modalité de ses effets, mais toute leur réalité et, si l'on peut dire, toute leur substantialité. Voilà les deux caractères que doit présenter la cause pour mériter vraiment ce titre; et ces caractères, elle ne les possède qu'à la condition d'être une cause créatrice. Supposons qu'elle n'ait point cette propriété : elle cesse d'être première, car elle est condamnée à tirer d'ailleurs la substance de l'effet produit; elle cesse d'être efficiente, puisque son rôle se borne uniquement à former, à ordonner une matière préexistante. L'idée de création est donc inséparable de l'idée de cause prise au sens absolu[2].

« La conception du contingent suppose essentiellement la conception du nécessaire, comme les idées du relatif et du fini supposent celles de l'infini et de l'absolu. On appelle contingent ce qui n'a pas en soi la raison de son existence. Or, pour exclure de l'intérieur d'un être sa raison d'exister, il faut la penser, car il serait impossible d'exclure un terme auquel on ne penserait pas. Il s'ensuit que le contingent faisant équation avec *ce qui n'est point nécessaire*, la pensée de l'un est accompagnée de la pensée de l'autre. D'où il suit aussi que la synthèse du contingent et du nécessaire est immanente dans l'intuition. Mais en quoi consiste ce rapport du contingent et du nécessaire, si ce n'est dans la création? En effet, le contingent nous fait concevoir le nécessaire comme sa *raison absolue*. Or, être la raison absolue d'une chose ou la créer, c'est tout un[3]. »

L'intuition primitive, qui nous fait atteindre l'Être nécessaire, nous le révèle tel qu'il est, non pas seulement dans sa généralité abstraite, non pas seulement même dans sa réalité individuelle mais aussi dans son activité, dans le rapport qu'il

1. Cf. *Protologia*, I, p. 138 : « La creazione è il principio stesso della causalità nella sua concretezza. »

2. *Introduzione*, II, p. 49.

3. Lettre de Gioberti à Massari, *Carteggio*, II, p. 53.

entretient avec les choses, « causant, produisant, les existences et extériorisant par ses œuvres d'une manière finie sa propre essence infinie[1]. »

En un mot, dans le même acte d'intuition, d'une manière immédiate et en dehors de toute expérience particulière, nous atteignons Dieu, nous voyons la nécessité intrinsèque de son être, nous percevons son activité créatrice et nous saisissons le terme extrême auquel se rapporte l'acte créateur, les existences particulières. Ainsi se constitue définitivement la formule idéale : l'*Être crée les existences.* Dieu, les existences, l'acte créateur sont reliés entre eux par un rapport ontologique nécessaire; en devenant l'objet de notre intuition, cet ordre devient la règle de notre pensée; dans un seul acte d'intuition nous percevons tout l'ensemble du réel fini et infini, l'ordre psychologique imite et égale l'ordre ontologique.

« De même que les trois termes réels, l'Être, l'action créatrice et les existences, se succèdent logiquement dans la synthèse objective, ainsi les trois termes idéaux qui y correspondent, se succèdent de la même manière dans l'esprit humain. L'esprit humain contemple les existences produites dans l'Être produisant et *il est à chaque instant de sa vie intellectuelle spectateur direct et immédiat de la création*[2]. »

Étrange conséquence, et cependant rigoureuse et inattaquable! « On ne peut la mettre en doute sans se décider à l'un de ces trois partis : ou bien il faut supprimer les existences, et tomber dans l'idéalisme absolu; ou bien admettre les existences comme incréées et embrasser les hypothèses absurdes du naturalisme, du panthéisme, de l'émanatisme; ou bien, enfin, il faut accepter le fait de la création et, en même temps, nier que le procédé psychologique de l'intuition, qui nous le fait connaître, est identique à l'ordre ontologique de la réalité. Or, quiconque veut nier l'identité des deux procédés doit établir que l'Idée est un je ne sais quoi de subjectif, qu'elle réside, non pas dans une intuition très simple, mais dans une élaboration mentale qui change et bouleverse l'ordre réel des choses, et c'est là une théorie qui est devenue insoutenable après les travaux de l'École écossaise[3]. »

L'Idée n'étant autre chose que l'objet en tant qu'il est perçu

1. *Introduz.*, II, p. 60.
2. *Ibid.*, p. 60. — Cf. *Protologia*, I, p. 261.
3. *Introduz.*, II, p. 61.

dans l'intuition, le lien des idées entre elles ne peut différer du lien qui unit entre eux les objets. Or, dans l'ordre de la réalité, l'Être produit les existences par voie de création; donc, dans l'ordre de la pensée, nous acquerrons l'idée de l'existant parce que nous l'appréhendons, et nous l'appréhendons parce que nous le voyons s'actualiser devant les yeux de notre esprit. « Lorsque l'homme réfléchit et philosophe, il s'élève de lui-même à Dieu; mais il ne peut le faire que parce que d'abord il est descendu de Dieu à lui-même par l'intuition primitive, qui seule rend ensuite possible l'exercice de la réflexion... Ainsi, en tant qu'être intelligent, notre esprit reçoit de Dieu l'impulsion, parce qu'il est créé par Dieu, parce qu'en vertu de l'intuition il perçoit l'acte créateur, parce qu'il en est le témoin et le spectateur continuel, parce qu'il le voit directement et immédiatement du regard de l'âme, de la même manière qu'avec les sens il saisit les propriétés des corps. Il répugne, en effet, que la première connaissance que nous prenons des choses ne soit pas immédiate, et les représente dans un état ou un ordre qui ne seraient pas leur état ou leur ordre naturels. Toute notion abstraite doit se fonder sur un concret; et si, d'une part, sans abstraction, il est impossible de réfléchir et de raisonner, d'autre part, il faut dire que l'abstraction, à son tour, n'est possible que par une intuition qui la précède. L'intuition doit donc embrasser simultanément toutes les notions qui, rendues abstraites par le travail de la réflexion, constituent la matière de nos idées et de tous nos jugements. Et, au fait, ne voyons-nous pas, en définitive, que tout ce que nous pensons se réduit aux idées de Dieu, du monde et à celle de la création qui sert de lien entre les deux autres?

Le concret primitif saisi directement par l'intuition et qui est la source de toute la connaissance réfléchie, se trouve exprimé adéquatement par la proposition *l'Être crée les existences.* — Cette formule embrasse la réalité universelle dans la dualité du nécessaire et du contingent; elle exprime le lien de ces deux ordres d'existence, et, en plaçant ce lien dans l'acte créateur lui-même, elle ramène la dualité réelle à un principe unique, à l'unité primordiale de l'Être concret, individuel, absolu et créateur.

L'esprit voit l'Être comme une *cause*, parce qu'il le perçoit dans la relation qu'il entretient avec le monde; l'esprit le voit comme *cause première et absolue*, parce qu'il est nécessaire

et possède en lui-même la raison suffisante de sa réalité propre; il le voit comme *cause libre* et *créatrice du monde*, parce qu'il contient la raison suffisante de toutes les choses de ce monde, réelles ou possibles. Toute cause est créatrice en tant qu'elle est cause; mais les causes créées, — en raison de leur contingence et de leur limitation, — ne produisent que de simples modes; la cause première, au contraire, étant absolue et infinie, produit des substances[1]. »

Le dogme théologique de la création est donc la clef de voûte de tout l'édifice philosophique. Sans ce dogme, aucune science ne saurait se constituer et l'univers tout entier, aussi bien l'univers moral que l'univers matériel, demeurerait à jamais une énigme indéchiffrable. Seul ce principe peut expliquer la dualité primitive et les dualités secondaires qui en découlent; et, ce qui importe plus encore, seul, il peut expliquer comment la dualité en général se rattache à l'unité. Les questions de l'individualité, des rapports entre l'individu et le genre, de l'existence des corps et des esprits créés, des diverses sortes d'évidence et de certitude, de l'origine des idées, des jugements synthétiques et rationnels, de la nature du raisonnement, toutes ces questions, et une foule d'autres, dépendent complètement du dogme de la création. Les recherches psychologiques sur la connaissance et l'activité humaine, les doctrines théologiques sur les attributs divins comme l'immensité et l'éternité, ne peuvent pas non plus être convenablement traitées, si elles n'ont pour base ce dogme suprême[2]. Et si de nos jours il y a tant d'hésitations et d'incertitudes dans les doctrines des philosophes, tant de variations dans leurs pensées et d'oppositions entre leurs systèmes, c'est qu'ils négligent le fait de la création, qu'ils le répudient ou ne lui donnent point toute l'importance qu'il mérite. Au lieu d'y voir un principe fécond de science, ils le tiennent, tout au plus, pour un corollaire stérile.

Mais, si la création est une donnée immédiate de l'intuition et présente une si grande importance pour le développement de la pensée humaine, comment se fait-il que les philosophes anciens aient ignoré cette vérité et que, parmi les modernes, il

1. *Del Bello*, pp. 30-32.
2. *Introduz.*, pp. 112, 113.

en est un si grand nombre qui la méconnaissent et la combattent?

Cette méconnaissance de la plus importante des vérités est un fait incontestable. Mais, bien loin d'ébranler sa certitude, elle prouve seulement l'orgueilleuse faiblesse de l'esprit humain, qui rejette les vérités les plus certaines à cause de l'élément d'obscurité qui s'y trouve presque toujours mêlé. L'Être et les existences, substances permanentes données immédiatement à l'intuition ou perçues par les sens, s'imposent à la pensée d'une manière si évidente qu'il est bien difficile de les nier; l'acte créateur, au contraire, n'est pas une substance; il est seulement un mode immanent, un lien, un rapport entre les deux termes de la formule : de là, pour la pensée, une plus grande facilité à le dénaturer et à en altérer la notion[1].

Mais, ne devrions-nous pas avoir, au moins de quelque manière, conscience de cette intuition de l'acte créateur dont nous serions continuellement témoin? or, ce n'est pas là ce qui a lieu : une telle conscience nous est tout à fait étrangère.

Objection subtile, mais fondée sur un vain jeu de l'imagination! Quand nous parlons de l'acte créateur, nous ne devons pas nous l'imaginer comme un vide immense, du sein duquel nous voyons surgir en un moment la multitude des êtres. Il est trop certain que l'intuition du néant est impossible; ce serait là, certes, un étrange spectacle! Quand nous affirmons que l'homme est témoin de l'acte créateur, nous voulons dire seulement que « nous appréhendons l'existence comme œuvre de l'Être et que nous contemplons l'Être lui-même comme principe et raison de ses créatures[2]. »

Mais alors, nous devrions percevoir aussi le lien mystérieux qui unit l'Être avec l'existant et pénétrer ainsi la nature intime de la création? — « Non, car autre chose est de voir un fait, autre chose d'en saisir le mode et la raison interne, d'en pénétrer l'essence. En cela, le fait de la création est semblable aux autres faits et aux autres vérités dans lesquels il entre toujours de l'intelligible et du surintelligible. L'esprit voit l'acte créateur de l'Être, sans apercevoir la nature cachée de cet acte, de même que les yeux voient le mouvement d'un

1. *Ibid.*, pp. 52, 53.
2. *Ibid.*, pp. 89, 90.

corps sans apercevoir ou connaître autrement l'essence de la force motrice[1].

On objecte aussi que le concept de la création est bien obscur pour une vérité que l'on déclare évidente, scientifiquement certaine et source de toute évidence[2].

— Il y a ici une illusion à dissiper. Le concept de création n'est ni plus clair, ni plus obscur que les autres concepts de la formule idéale. Considérée comme lien entre la cause absolue et son effet, la création est très claire, aussi claire que la causalité en général[3], car la cause est créatrice et ne peut être que créatrice, si on l'entend au sens absolu. Quelle est maintenant l'essence de l'acte créateur, quel est le mode sous lequel l'Être opère et donne un commencement à ce qui n'existait pas auparavant? C'est là, sans doute, un problème insoluble à l'esprit humain, mais notre impuissance à répondre ne dérive pas d'une obscurité spéciale à l'acte créateur considéré en lui-même; elle vient de la relation que cet acte entretient avec la cause créatrice, elle vient de ce que la nature intime et l'essence même de la cause créatrice sont placées infiniment au-dessus de la portée de nos esprits finis[4].

Mais encore, l'acte créateur sur lequel repose toute la théorie, n'est qu'une hypothèse, qu'un postulat; il ne suffit pas d'une simple affirmation pour donner à toute la spéculation une assise si spéciale; c'est une démonstration en règle qu'il nous faudrait.

A première vue, répond Gioberti, une telle démonstration paraît bien difficile à fournir : Si l'on procède à posteriori, en remontant de l'idée d'existence à celle de l'Être, on parvient, sans doute, à établir que l'Être est une cause véritable d'où procède la longue suite des existences particulières. Mais l'action de cette cause ne peut être conçue que sous la forme de l'émanation, car le raisonnement en question exige seulement que les réalités données, insuffisantes à expliquer par elles-mêmes leur propre existence, soient rattachées à un principe d'où elles dérivent. D'autre part, la méthode a priori n'est ici

1. *Introduz.*, II, p. 90.
2. *Ibid.*, II, pp. 82, 83.
3. *Ibid.*, p. 50.
4. *Ibid.*, II, p. 51. « Il sovrintelligibile della creazione si rifonde in quello dell'Ente, e ne riproduce l'oscurità : non potendo noi concepire come si possa fare una cosa dal nulla, perchè non possiamo comprendere l'essenza dell'Ente e il modo intrinseco delle sue operazioni. »

d'aucun usage : Si, par hypothèse, l'esprit fait abstraction des existences particulières, on ne voit plus de quel droit l'Être absolu peut être considéré comme cause. Il faudrait pour cela que l'idée de l'Être réel impliquât par elle-même l'idée de cause agissant au dehors, supposition absurde, qui ferait de la création un acte nécessaire et introduirait la fatalité au sein même de la Divinité. Sans compter, d'ailleurs, que la puissance de créer n'est, au fond, qu'une simple abstraction; la puissance de causation ne peut être conçue qu'après que nous l'avons perçue actualisée; pour concevoir en Dieu la puissance de créer, il faut au préalable percevoir dans sa réalité et sa concrétion l'acte créateur.

Difficulté inextricable aussi longtemps que l'esprit s'obstine à envisager cette grave question sous son aspect psychologique; difficulté « très facile à résoudre », au contraire, si l'on se décide à employer la seule méthode qui convienne ici, la méthode ontologique. Par ce procédé, en effet, nous nous élevons au-dessus du monde sensible, nous pénétrons, de quelque manière, au sein même de la divinité; le regard de la pensée nous fait apercevoir Dieu tel qu'il est dans sa réalité vivante et active et nous l'intuitionnons dans l'acte même qui produit les existences. L'affirmation de la création n'est plus ici la conclusion d'un raisonnement aussi peu valable a priori qu'a posteriori, elle est une donnée primitive, une vue directe de l'esprit. Et c'est là ce qui en fait l'inébranlable certitude. La création est un fait dont l'esprit est témoin quand il descend de l'Être aux existences, et qu'il perçoit celles-ci dans l'acte créateur qui les tire du néant[1]. »

L'intuition de l'Idée nous permet d'affirmer la réalité et la nécessité de l'Être; l'intuition de l'Être nous révèle son activité créatrice et les existences, terme de cette activité. Dans l'intuition nous percevons donc un jugement et un fait divins. Par le premier l'Être dit : je *suis;* par le second il prononce : je *crée*, car penser les choses comme réelles c'est pour Dieu les créer effectivement. Ces deux actes sont objectifs, mais l'un est nécessaire, tandis que l'autre est libre et contingent... Tous deux dérivent de l'Intelligible, mais le premier procède de l'Intelligible en tant qu'il se prend librement lui-même pour terme; le second procède de l'Intelligible en tant qu'il prend

1. *Introduz.*, II, p. 59.

pour terme et veut librement un fait extérieur. Le jugement divin est la base de la science, et le fait divin, le fondement de la nature. Toute l'encyclopédie humaine est ainsi fondée sur une encyclopédie divine, c'est-à-dire sur une formule primitive, idéale et réelle, que Dieu nous présente et qui constitue une véritable révélation[1].

Par quelle voie Gioberti est-il arrivé à la conception de la formule idéale l'*Être crée les existences?*

Il n'est même pas fait allusion à cette formule dans son premier écrit philosophique, *Teorica del Sovrannaturale*, bien qu'on y trouve déjà les grandes lignes de la théorie de l'intuition[2]. La *Teorica* est de 1837 : et c'est dans l'*Introduzione allo studio della filosofia*, qui est de 1840, que nous trouvons exposée pour la première fois, et longuement développée, la pensée du philosophe italien sur ce point. C'est donc durant cet intervalle de deux années que s'est constituée sa théorie. Or, c'est précisément à cette époque et dans cet intervalle que se dessinent et s'accentuent les dissentiments qui de plus en plus vont le séparer de Rosmini. On peut donc dire que la constitution de la formule idéale représente dans le système de Gioberti et dans le développement historique de sa pensée une réaction et une protestation contre les théories du Roveretain.

Nous l'avons vu : ce qui sépare surtout ces deux philosophes, c'est la conception radicalement différente qu'ils se font de l'objet de l'intuition primitive. Pour Gioberti, c'est l'être réel par excellence. Une fois posé ce principe et étant données les attaches de Gioberti avec le platonisme et les formes plus récentes que cette philosophie présente à l'historien, la constitution de la formule idéale peut s'expliquer assez facilement.

Gioberti éprouve une répugnance invincible à admettre que

1. *Ibid.*, II, pp. 62, 63.

2. On sait que Gioberti n'avait qu'une fort médiocre estime pour la *Teorica del Sovrannaturale*, et il nous avertit lui-même de ne voir dans cet écrit qu'une ébauche fort imparfaite des théories philosophiques qui devaient suivre. « Quella mia *Teorica* è una bozza meschina, che dovrei bucciare e annullare affatto, se potessi farlo. Scritta per uso privato d'un amico, io mi immaginai quindi di stamparla come un programma; ma anche come programma è cosa mediocrissima. » *Lettere di C. Capponi*, 317. Voir de semblables appréciations dans C. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, p. 115, notes 2 et 3, et *Luciani*, II, 74. — Dans une note qu'il faut rapporter vers l'année 1820, le jeune Gioberti distingue le sentiment et l'intuition et il appelle de ce dernier nom, à l'exemple de Locke et de Gassendi, la perception immédiate des choses extérieures à nous. Voir Solmi, *Meditazioni filosofiche*, etc., Barbera, 1909, pp. 126-177.

l'objet de l'intuition soit l'être simplement possible et indéterminé; il voit trop bien dans quels liens de contradiction s'embarrasse à chaque pas la démarche de Rosmini. Il faut donc dire que c'est l'Être réel, que c'est Dieu, et que nous en avons une intuition immédiate. Mais comment l'intuition de l'Être réel nous fera-t-elle connaître les réalités particulières et contingentes? La théorie de Rosmini sur la perception intellectuelle est inadmissible, car le philosophe de Rovereto n'explique pas comment l'élément intelligible de la matière sensible peuvent s'unir dans tout acte de connaissance : il ne reste qu'un moyen de sortir d'embarras, c'est de déclarer que le même acte d'intuition nous révèle à la fois l'Être réel nécessaire, son action créatrice et le terme de cette action, les créatures.

A la direction que la théorie de Rosmini imprime ici à l'esprit de Gioberti il faut ajouter l'influence profonde qu'a toujours exercée sur lui la philosophie de Malebranche. Ce grand métaphysicien fut en vérité le maître de Gioberti, et un maître auquel le disciple resta fidèle jusqu'à la fin. Or, c'est dans la question spéciale qui nous occupe ici que se sont le mieux manifestées cette influence et cette docilité. Avec Malebranche, et contre Rosmini, Gioberti admet que l'intuition nous met en contact immédiat avec Dieu lui-même. Plus de distinction désormais entre la réalité et l'idéalité de Dieu, comme le prétend si faussement Rosmini; plus d'atermoiement à la doctrine, comme s'il était possible de saisir dans l'intuition quelque chose de divin qui ne fût pas Dieu. Non, c'est Dieu lui-même que nous atteignons. Mais le Dieu de Malebranche, tout en étant un être très réel, se présente cependant dans une indétermination, un vague, une généralité qui déconcertent Gioberti. Ce n'est plus l'être indéterminé et possible de Rosmini, ce n'est pas encore l'Être vivant et agissant que nous manifeste la Bible et qui est exactement le Dieu des chrétiens, c'est l'idée de l'Être vivant plus que l'Être vivant lui-même. Il faut ici donner plus de précision à la pensée de Malebranche, ou plutôt la livrer à son propre mouvement qui lui permet d'aller plus avant.

Si Dieu est l'objet naturel de notre intuition, nous devons l'atteindre tel qu'Il est en lui-même, non pas, sans doute, que nous prétendions jamais pénétrer dans l'essence même de la nature divine, ce qui serait absurde et, philosophiquement parlant, monstrueux; mais nous devons l'atteindre dans sa vie

manifestée au dehors, dans son action, dans ses relations avec les créatures.

Malebranche ne nous a-t-il pas dit que si Dieu est la lumière de nos intelligences, c'est en Lui uniquement que nous pouvons voir et connaître les réalités particulières? C'est dans la théorie du grand Oratorien un point solide qu'il faut conserver. Mais si nous voyons simultanément Dieu et les réalités particulières, si nous voyons Dieu tel qu'il est dans son rapport avec les créatures, nous ne pouvons manquer de voir aussi et dans le même acte d'intuition, ces deux termes. Et, comme le lien qui unit le Créateur à la créature ne peut se concevoir que sous la forme de la causalité créatrice, ne faut-il pas dire aussi que nous saisissons dans son action et sa réalité l'acte créateur lui-même? Sans l'idée de création, le lien qui unit les deux autres concepts serait détruit et les deux extrêmes de la formule se confondraient[1] : » Dieu réel et agissant, jouant par rapport à nous le rôle de lumière intelligible dans laquelle nous sont manifestées toutes les choses que nous connaissons, Dieu uni aux créatures par l'acte créateur, et l'esprit humain saisissant dans une seule intuition Dieu, la créature et le lien qui les unit; tout cela se suit et tout cela c'est la formule idéale elle-même. — Et ainsi, Gioberti ne se lasse pas de le faire remarquer, en substituant à l'être possible de Rosmini l'Être réel de Malebranche, et en prenant cet être dans sa réalité vivante et agissante, l'esprit se place au centre même de toute réalité; il embrasse d'un coup d'œil unique la réalité primordiale, les réalités dérivées et l'acte créateur qui explique leur rapport: et dans une seule formule il exprime tout l'ordre de la réalité : l'*Être crée les existences.*

Parti de la théorie de Rosmini, Gioberti s'en détache peu à peu, par l'effet de ses réflexions personnelles et sous l'influence d'un long commerce avec la philosophie de Malebranche. Et sur cette évolution de sa pensée il nous fait lui-même d'intéressants aveux dans un passage très remarquable de sa *Lettre sur les doctrines philosophiques et politiques de M. de Lamennais :* « M'étant, dit-il, attaché avec confiance, pendant plus de dix ans, au principe de l'être abstrait, que je croyais certain, et l'ayant poussé par une logique rigoureuse à ses conséquences nécessaires, je me trouvai, sans le savoir,

1. *Introduzione*, II, p. 64.

panthéiste. Après beaucoup d'efforts inutiles pour modifier ce panthéisme involontaire, corollaire de principes faux, mais spécieux et sanctionnés par quelques noms respectables, j'arrivai à reconnaître que je m'étais trompé et je sentis qu'il fallait revenir sur mes pas et reprendre mes analyses et mes synthèses. Je vis que, pour éviter cette erreur, il était nécessaire de joindre à l'idée d'être une seconde notion qui fût à la fois primordiale et, cependant, subordonnée à la première. Et cette seconde notion, on peut l'obtenir en prenant l'*être hors de son état d'abstraction* et en le considérant dans le *concret*, comme l'absolu, le créant: car, ainsi considéré, l'Être implique l'idée d'un effet (actuel ou possible), c'est-à-dire d'une *existence* qui, sans être une partie de sa nature, lui est néanmoins liée par création comme libre produit volontaire. On aurait ainsi le principe unique, base et point de départ de l'esprit humain, l'idée d'un Être pur et nécessaire, créant les existences contingentes; et de cette vérité fondamentale résulterait, comme fait également fondamental, la réalité de l'*existence* même, et la distinction essentielle entre l'Être et l'existence se trouverait expliquée par l'idée intermédiaire de l'action créatrice[1]. »

Par ce processus de spéculation Gioberti apparaît dans l'histoire de la philosophie comme le dernier terme auquel aboutit la longue tradition ontologiste : C'est la théorie dans ce qu'elle a de plus radical, puisqu'elle embrasse dans l'intuition primitive, non pas seulement l'idée de Dieu et les idées de toutes les choses particulières, comme dans la Vision de Malebranche, mais, à la fois, la réalité de Dieu, et l'existence particulière des choses avec le lien causal qui relie toute la nature au premier principe.

F. Palhoriès,
Docteur ès Lettres.

Paris, 1er mars 1913.

1. *Lettre*, etc. pp. 33, 34.

LA MÉTHODE DE L'ETHNOLOGIE[1]

INTRODUCTION.

La théorie de l'*Elementargedanke*, que je vous exposais en terminant notre première conférence, a trouvé son expression la plus systématique et la plus claire dans les ouvrages de Bastian. Mais, abstraction faite des représentants, trop peu nombreux encore, de l'école historique, elle domine toute l'ethnologie contemporaine. Tous les grands ethnologues du siècle passé en sont imbus. Il est nécessaire d'appeler l'attention sur ce point. Prenez un manuel quelconque d'ethnologie, lisez n'importe quels ouvrages ou articles ethnologiques : partout, vous constaterez la présence et l'influence de cette théorie. On ne saurait donc s'étonner que des savants catholiques, qui se sont occupés d'ethnologie ces derniers temps, insuffisamment initiés à cette science nouvelle et trop confiants dans l'autorité de ses représentants attitrés, se soient laissé imprégner des idées courantes, sans même s'en bien rendre compte.

Rien de plus funeste ne pourrait nous advenir que de voir se répandre davantage parmi nous une maladie dont les autres commencent à guérir; que de vouloir édifier des constructions sur des bases qui commencent à chanceler et dont la ruine ébranlera naturellement tout ce qui aura été élevé sur elles. C'est ce que nous pouvons constater, dès maintenant, surtout dans le domaine de la sociologie. Les théories évolutionnistes sur la promiscuité sexuelle ou le mariage par groupes et d'autres semblables perdent chaque jour du terrain, tandis que l'ancienne doctrine de la famille individuelle, comme point de départ de toute l'évolution sociale, en regagne de façon continue. Afin donc que nous n'ayons pas la mauvaise fortune de nous établir sur un terrain qui sera, sous peu, couvert de ruines, je me permets d'entrer encore une fois dans la critique un peu détaillée de la vieille doctrine psychologico-évolutionniste sur deux points. Au reste, le profit que nous retirerons de cette critique ne sera pas purement négatif.

1. Conférence donnée à la « Semaine d'ethnologie religieuse » de Louvain, le 27 août 1912.

CRITIQUE DE L'ÉCOLE ÉVOLUTIONNISTE.

La doctrine de l'identité essentielle des aptitudes fondamentales de l'esprit humain, formulée par Bastian dans son *Elementargedanke*, n'est naturellement pas, en elle-même, une erreur, mais une légitime acquisition de la science ethnologique. C'est en l'utilisant que l'ethnologie est parvenue elle aussi à démontrer, en ce qui concerne les qualités spirituelles, l'unité du genre humain dont l'anthropologie physique avait déjà fourni la preuve pour ce qui regarde les qualités corporelles. Mais les applications méthodologiques que Bastian fait de cette doctrine offrent un tout autre caractère. Bastian et ses partisans ne remarquent point qu'il ne s'agit ici que d'une *aptitude* identique et que la question demeure entière de savoir comment se réalisera concrètement cette aptitude. Lorsqu'ils étendent aux réalisations concrètes elles-mêmes l'identité constatée entre les aptitudes, il est visible qu'ils subissent l'influence, illégitime sur le terrain ethnologique, des sciences naturelles. Il importe de se rappeler que Bastian fut d'abord médecin de marine, et que beaucoup, parmi les anciens ethnologues, commencèrent par être médecins ou naturalistes. Nous avons, d'ailleurs, une déclaration expresse de Bastian. Après avoir confessé qu'il désespérait d'arriver jamais à pénétrer le mystère de la vie humaine par la voie des doctrines philosophiques, il s'écrie : « C'est dans les sciences naturelles que repose notre espoir, notre dernier espoir autant qu'on en peut juger, et donc l'unique espoir de l'humanité. »

Or, dans le monde physique, des causes identiques, placées dans des conditions identiques, produisent des effets identiques. Et tout le processus peut se formuler en une loi physique. Cette loi connue, l'on peut, toujours et avec certitude, prévoir ce qui arrivera. Mais, en ce qui regarde les actions humaines, il en va tout autrement. Un nouveau facteur entre ici en jeu qui défie toute supputation et qui ne se laisse pas emprisonner dans des lois stables et précises, comme le sont les lois physiques. Je veux parler de la liberté, que possède tout homme normal. Je pense aussi et, de façon spéciale, à cette liberté supérieure, à cette liberté créatrice qui est le privilège des individus plus richement doués, des talents et des génies. Ce n'est pas que l'on ne puisse absolument rien pré-

voir touchant la manière dont ils se comporteront dans un cas donné et qu'il soit impossible de formuler des lois psychologiques. Mais ces lois ne comportent pas de certitude en ce qui regarde les cas particuliers. Chaque cas concret doit être étudié en soi. Le seul service que puissent nous rendre à ce point de vue les lois psychologiques est de diriger notre attention sur certaines possibilités, représentant ce qui, dans un cas donné, se produit ordinairement mais non pas nécessairement.

On voit donc que pour l'étude de l'activité humaine, les méthodes des sciences physiques et naturelles sont complètement inefficaces. C'est la méthode historique qu'il convient d'employer. Tel est l'avis du célèbre philosophe allemand W. Wundt, qui écrit : « Vouloir expliquer l'histoire des différents peuples et de l'humanité d'après les lois de la causalité naturelle, physique, est une entreprise non seulement impossible, mais viciée dans son principe même. De même qu'un individu quelconque est fondé à affirmer que, dans un cas déterminé, il aurait pu agir autrement qu'il n'a fait: de même, nous sommes en droit de dire, à propos de chaque événement historique, qu'il aurait pu être tout autre qu'il n'a été. Dans l'un et l'autre cas, la nécessité fait défaut qui caractérise la causalité physique. Pour les événements de l'histoire, comme pour les actions volontaires de l'individu, nous pouvons alléguer des motifs déterminants, jamais des raisons nécessitantes. Les causes, susceptibles d'agir sur la volonté, qui ont leur fondement dans l'état social et que la statistique nous fait connaître sont soumises, à la vérité, à l'influence des conditions ou données naturelles et historiques. Et c'est la preuve que sur la volonté aussi la causalité exerce son empire. Mais, la statistique ne peut jamais faire autre chose que de nous dévoiler les causes *extérieures* de l'action volontaire: elle nous laisse dans une incertitude absolue touchant les causes *intérieures*. Ces causes intérieures constituent le facteur *personnel* qui, par sa nature même, échappe à la statistique... Dans son être intime la personnalité reste toujours pour nous une énigme. Quand on dit que le caractère d'un homme est le produit de l'air, de la lumière, de l'alimentation, du climat, de l'éducation, des événements de la vie, et qu'il est la résultante de ces influences diverses, on affirme une chose qu'on est hors d'état de prouver. Le caractère lui-même agit, pour les modifier, sur l'édu-

cation et sur les événements de la vie. On regarde donc comme effet ce qui est cause pour une part. Les faits d'hérédité physique rendent probable au plus haut point que, si nous étions en état de remonter à l'origine même de la vie individuelle, nous y trouverions déjà en substance la personnalité, laquelle ne saurait être formée du dehors, vu qu'elle est antérieure à toute détermination venant de l'extérieur ».

C'est avec intention que j'ai donné in extenso cette citation. Elle montre que nous sommes parfaitement d'accord avec l'un des plus éminents parmi les philosophes contemporains, pour affirmer l'indépendance de l'activité humaine à l'endroit des causes physiques et donc qu'il ne peut être question, pour ce qui regarde la vie des peuples, de lois nécessaires.

De ces affirmations générales, il n'est pas difficile de donner des preuves et des confirmations concrètes. Même à ne considérer qu'un élément particulier de civilisation en train d'évoluer, par exemple, un outil, une arme, ou encore une chanson, un mythe, il est impossible de prédire avec certitude, à un moment donné, la direction que va suivre l'évolution au moment suivant. On peut faire, en se basant sur d'autres cas semblables, des conjectures probables qui peuvent même atteindre aux plus hauts degrés de la vraisemblance; mais de certitude scientifiquement fondée, il ne saurait y en avoir. Et cela parce que la libre volonté de l'homme est à l'œuvre en cette affaire, et s'il est vraisemblable que cette volonté agira, dans un cas donné, sous l'empire de certains motifs déterminés, il lui reste cependant toujours loisible de se soustraire à leur action et de s'ouvrir d'autres voies.

Le champ de ces possibilités s'élargit indéfiniment, s'il s'agit d'individus doués de façon éminente, de talents ou de génies créateurs. Leur seule existence constitue un facteur impossible à apprécier. Le temps, le lieu, le nombre, la fréquence : tout nous demeure inconnu de ce qui touche à l'apparition des talents et des génies. Rien de tout cela ne se laisse mettre en formules mathématiques, ni déduire de prémisses certaines. Encore plus énigmatique et rebelle à toute prévision, s'il est possible, est la manière d'agir de ces personnalités éminentes. Elle ne se manifeste pas par la réalisation de progrès minimes et continus, mais par des trouvailles inopinées, soudaines, d'une fécondité toute nouvelle et qui souvent représentent un véritable bond en avant dans la voie du progrès. Et ces

bonds en avant, se substituant soudain à la marche à petits pas, sont plus nombreux qu'on ne le croit dans l'histoire des peuples. Mais qui s'estimera capable de supputer à l'avance, avec une certitude scientifique, la longueur de ces bonds et, parmi l'infinité des directions possibles, celle qu'ils doivent prendre. Il est donc clair que les méthodes des sciences physiques et naturelles sont inapplicables dans ce domaine et qu'il est impossible, même en portant ces méthodes à leur plus haut point de perfection, d'y établir des lois physiques.

Si je me suis attardé sur ce point, c'est qu'il est d'une importance capitale, pour nous surtout qui défendons la réalité d'une révélation surnaturelle. Nous avons des raisons toutes spéciales pour rejeter la valeur absolue des lois physiques et naturelles sur le terrain de l'histoire des religions. Les lois psychologiques, si on leur attribuait une valeur absolue, ne seraient pas plus recevables. Il nous faut insister sur ce facteur, impossible à apprécier, qu'est la liberté humaine et, ajoutons-le, sur la volonté divine, facteur plus incommensurable encore pour nous.

Pour ce qui regarde ce dernier, nul moyen n'existe de déterminer à l'avance, soit le fait, soit le contenu d'une révélation surnaturelle. Nulle loi psychologique d'où l'on puisse les déduire. Il les faut accepter comme de libres actions de la volonté de Dieu. Ce n'est pas la psychologie, mais l'histoire qui a la parole ici, et à laquelle il appartient d'examiner, d'après ses méthodes propres, la réalité des faits.

Quant à l'acceptation de la révélation divine par les hommes, le rôle de la psychologie est assurément plus considérable. Mais il n'est nullement décisif, qu'il s'agisse de déterminer, soit le fait, soit les modalités de cette acceptation. La volonté humaine entre en action, dans une mesure importante. Or, il n'existe pas de lois psychologiques permettant de déterminer à l'avance, avec une certitude scientifique, si et comment cette révélation sera accueillie par les hommes. C'est à l'histoire, cette fois encore, qu'il appartient, non pas de déduire de lois générales des conclusions particulières, mais d'enregistrer les faits avec certitude et précision.

DISTINCTION ENTRE PEUPLES HISTORIQUES ET NON HISTORIQUES

Il y a des savants qui prétendent, au point de vue qui nous occupe, introduire une distinction dans l'humanité. En ce qui

concerne les peuples de culture supérieure, ils accordent qu'il existe une histoire véritable, que des individus supérieurement doués se rencontrent qui agissent puissamment sur la marche de l'évolution et que l'évaluation des forces en activité, d'après des lois purement physiques, se trouve insuffisante. Mais, à leur avis, il en va tout autrement pour les peuples de culture inférieure. Chez eux, seul le fonds commun de la nature humaine entrerait en action et se manifesterait en des lois, des croyances, des institutions de caractère et de valeur universels, auxquelles l'individu serait tout à fait incapable de résister. L'individu, comme tel, n'aurait chez ces peuples aucune importance. C'est même à ce fait que l'ethnologie, qui s'occupe spécialement des peuples de culture inférieure, devrait sa haute importance. Elle se trouverait, en effet, à même de dévoiler le fonds essentiel de l'esprit humain et les bases primordiales de son évolution. Donc, dans l'étude de ces peuples, ce n'est pas la méthode historique qu'il faut employer, mais la méthode des sciences naturelles. C'est en toute rigueur qu'il faut dire de ces peuples que ce sont des peuples sans histoire.

Déjà, Waitz avait émis des idées semblables. De façon plus ou moins accentuée, on les retrouve chez Fr. Heger, P. Ehrenreich, A. Vierkandt. Il est intéressant de les signaler aussi chez un philosophe comme W. Wundt qui, lorsqu'il traite de la psychologie des peuples, parle d'un fonds général de l'âme, quoique, quand il étudie la psychologie individuelle, il combatte de toutes ses forces la notion d'une substance de l'âme. Bastian aussi doit être mentionné ici. C'est uniquement sur le terrain de l'ethnologie qu'il a formulé sa théorie de l'*Elementargedanke*, et, d'après lui, l'ethnologie ne doit s'occuper que des peuples de culture inférieure.

Faisons abstraction du caractère extrêmement flottant de cette division des peuples en peuples de culture supérieure et en peuples de culture inférieure. Il convient, par contre, d'insister sur ce fait que nous rencontrons ici l'un de ces à priori hâtifs qui abondent dans l'ethnologie évolutionniste. Si incroyable que la chose puisse paraître, il n'existe, du point de vue des faits, absolument aucune preuve de cette doctrine. Vierkandt lui-même le reconnaît avec une louable sincérité : « Contrôler sur les individus, écrit-il, et prouver ce que nous venons de dire, est une entreprise très difficile, parce que la vie individuelle, chez les peuples sauvages, ne nous est nulle part

suffisamment connue. » Lorsque Vierkandt signale ensuite ce fait que, dans les récits de voyages, « pour des raisons faciles à comprendre », on ne trouve rien sur la vie individuelle, il met le doigt sur une très importante lacune de l'ethnologie moderne. Cette lacune provient justement de ce que, au commencement du XIXe siècle, tandis que l'ethnologie systématique commençait à se développer, les relations ethnologiques des missionnaires cessèrent d'affluer, pour la raison que nous avons exposée dans notre première conférence et qui est la crise générale et redoutable que traversa l'existence même des missions catholiques. L'ethnologie dut se contenter des récits de voyageurs. Or, tandis que les missionnaires, par la durée même de leur séjour et par la connaissance qu'ils possédaient des langues indigènes, en arrivaient à nouer des relations familières avec les individus et se trouvaient de la sorte en état de décrire, non seulement les mœurs et usages généraux, mais encore les particularités individuelles en matière de croyances, de jugements et de conduite; les voyageurs, qui ne faisaient que parcourir un pays et qui conversaient avec les indigènes à l'aide d'un interprète ou dans un jargon artificiel, étaient fort éloignés de se trouver dans une situation aussi favorable. De plus, il leur manquait, en général, cet intérêt bienveillant et dévoué pour les individus, qui est imposé à nos missionnaires par leur vocation même. Aussi les relations de missionnaires renferment-elles toujours un assez grand nombre de traits individuels, même lorsque leurs auteurs ne se donnaient pas pour tâche de les recueillir. C'est ainsi, par exemple, que le P. Lafitau raconte celui-ci, dans son ouvrage classique. Une femme huronne qui avait entendu un prêtre célébrer les perfections de Dieu, s'exclama : « J'ai toujours pensé que notre Areskui (elle désignait ainsi le soleil et le grand Esprit) doit être tel que tu as décrit ton Dieu! » Assurément cette parole, et venant d'une femme, traduit une particularité individuelle notable par rapport à la croyance générale de la tribu. Avec quels traits expressifs le bon Père Dobritzhoffer ne dépeint-il pas, pareillement, le caractère individuel si marqué des chefs de ses Indiens Mocobi! Que de traits ne rapporte-t-il pas au sujet de ses chrétiens, qui témoignent d'une individualité très saillante! De façon générale, c'est dans les récits des missionnaires que l'on rencontre, avec le plus d'abondance, des renseignements de cette sorte.

Il est donc permis d'affirmer, dès à présent, que si l'on poussait plus activement ces recherches individuelles, il apparaîtrait, de façon encore plus évidente, que ces différences notables de tempérament et de caractère, que Vierkandt voudrait réserver aux peuples de culture supérieure, se trouvent pareillement chez les peuples de culture inférieure. C'est ainsi que le Dr Stephan, qui a fait des observations psychologiques sur les indigènes de la Nouvelle-Poméranie (Océanie), fait cet aveu formel : « En général, j'étais très étonné de trouver, dans chacun de ces sauvages, un individu de caractère et de talent très particularisés, contrairement à la théorie qui voit, dans un peuple sauvage, un troupeau d'hommes tous pareils et qui réduit les différences uniquement à des différences d'éducation et de civilisation. »

Il est donc impossible, en prenant pour principe de distinction l'absence prétendue d'individualités chez les peuples de culture inférieure, d'en former une classe à part et nettement différenciée de celle que constitueraient les peuples de culture supérieure. Dans ces conditions, il n'existe pas de raison pour restreindre à ces derniers l'emploi de la méthode historique et d'appliquer, lorsqu'il s'agit des premiers, comme seule méthode possible, celle des sciences naturelles. Une seule et même méthode vaut pour tous les peuples et c'est la méthode historique.

En étendant ainsi à la totalité des peuples la compétence de l'ethnologie, nous nous écartons de Bastian qui la voudrait restreindre aux peuples non civilisés et nous nous attachons à Ratzel quand il écrit : « Le temps approche où l'on n'entreprendra plus d'écrire d'histoire universelle, sans prendre en considération les peuples qu'on avait jusqu'ici considérés comme non historiques pour cette raison qu'il ne nous ont pas laissé de renseignements écrits ou gravés dans la pierre. Histoire veut dire action. A côté de cet élément essentiel, combien peu importe l'écriture ou son absence! A côté du fait de l'action et du travail, combien secondaires ne sont-ils pas les termes qui servent à les décrire! »

En effet, longtemps avant que l'homme en fût venu à écrire consciemment l'histoire, il avait déjà, inconsciemment, mais soigneusement, enregistré son évolution, dans les variations de ses vêtements, de ses armes, de ses outils, de sa parure, dans la combinaison, la mutilation et le développement de ses my-

thes, dans les transformations de sa langue et dans mille autres choses encore. Pour déchiffrer cette écriture impressionniste, il ne faut qu'en trouver la clef, et dans ces documents on pourra lire l'histoire d'un peuple avec la même certitude que dans les inscriptions, les rouleaux de parchemin ou sur le papier dont nos livres sont faits. S'il faut renoncer à y découvrir une chronologie absolue, ce que l'on perd de ce côté on le regagne d'un autre. Par ces documents non écrits, la vie même se révèle à nous, avec une précision, un relief et ce quelque chose de direct, d'immédiat, auxquels ne sauraient atteindre les mots toujours arides, souvent incertains ou mutilés des textes écrits.

Or, cette clef, voici que nous la tenons désormais. C'est la méthode d'histoire culturelle. Voyons maintenant de quelle manière il la faut employer.

Une objection toutefois nous barre encore la route. A insister, comme le fait l'école de l'histoire culturelle, sur l'impossibilité où l'on se trouve d'estimer, avec certitude et précision, le rôle de cet important facteur qu'est la volonté libre, n'aboutit-on pas à exclure la psychologie de l'ethnologie? Que devient, à ce compte, la possibilité d'expliquer psychologiquement les différentes formes ethnologiques, dans le domaine ergologique, artistique, sociologique, éthique et religieux?

Doucement, s'il vous plaît! Nous prétendons montrer que la méthode historique, non seulement n'exclut pas l'emploi normal de l'explication psychologique, mais qu'au contraire elle le rend possible dans une mesure plus large et dans des conditions de plus grande sécurité que l'école évolutionniste n'a réussi à le faire. Car la méthode historique seule distingue, avec la précision voulue, les différents facteurs qui jouent un rôle dans l'évolution, les facteurs d'origine externe et les facteurs d'origine interne ou psychique.

LE VRAI ROLE DE LA PSYCHOLOGIE DANS LES RECHERCHES ETHNOLOGIQUES.

Quant aux premiers, c'est-à-dire à ceux qui, du dehors, agissent sur l'âme, l'école évolutionniste n'a guère pris en considération que les influences provenant de la nature inanimée. Elle s'est appliquée à étudier la façon dont le climat, les produits du sol, les formations géographiques, les caractères intimes

du paysage agissent sur l'âme et la déterminent à créer certaines formes de civilisation. De ce genre de recherches, l'on trouve des spécimens classiques, par exemple, dans les introductions par lesquelles s'ouvrent les différents chapitres du grand ouvrage de Frazer, *Totemism and Exogamy*. C'est ainsi, pareillelement, que Bastian fait dériver ses *Völkergedanke*, qui constituent l'individualité particulière de chaque peuple, presque exclusivement de la météorologie. Il demande que des stations météorologiques soient établies sur tous les points du globe et professe en attendre de grands résultats pour l'heureux développement de l'ethnologie.

Par contre, l'école évolutionniste a négligé presque complètement d'étudier de près l'influence exercée sur l'âme d'un peuple par son contact avec un autre peuple et avec ses formes particulières de culture. La question des migrations de peuples et des contacts successifs qui en ont résulté l'a laissée à peu près indifférente. De même les superpositions et mélanges très variés de cultures, ou encore l'action de refoulement exercée par une civilisation sur une autre, n'ont reçu de sa part que peu d'attention. Ces actions et réactions, pourtant, sont bel et bien et au premier chef des phénomènes psychologiques, deux fois psychologiques même. Ils sont donc susceptibles de recevoir une explication psychologique. L'école évolutionniste n'en a fourni aucune. Seule l'école historique a entrepris de la donner, en poussant aussi loin que possible l'histoire de chaque peuple particulier et en s'appliquant à mettre en lumière les influences multiples qu'il a exercées ou subies du fait de ses relations avec les peuples divers avec lesquels il est entré en contact.

Ce faisant, elle a rendu manifeste la grave erreur dont l'école évolutionniste s'est rendue coupable dans les jugements eux-mêmes qu'elle a portés sur la nature des influences d'origine psychique, erreur dont il faut chercher la source dans le dogme fondamental de cette école, c'est-à-dire dans l'identité supposée des qualités psychiques chez tous les peuples. N'admet-elle pas, en effet, que ce fonds psychique identique existe, comme tel, et pour ainsi dire à l'état séparé, du moins chez les peuples non civilisés? Elle le regarde comme une sorte de *tabula rasa*, comme un élément partout identique et qui réagit de façon uniforme sous les influences venant du dehors. Et ce sont ces influences seules, par leur diversité, qui expli-

quent la diversité des formes culturelles. C'est une grosse erreur. Cette psyché toujours et de tous points identique n'existe nulle part comme telle, dans la nature des choses. Ce n'est qu'une abstraction. Dans la réalité, le fonds essentiel et commun de l'âme s'accompagne toujours de caractères individuels qui, à raison de leur diversité, influent naturellement sur les effets qui proviennent de l'âme. Ces caractères individuels ont leur origine, soit dans le développement personnel, soit dans l'influence du milieu ambiant. Et cette influence elle-même exercée par le milieu ambiant, par le milieu humain, représente l'action, non pas de ce fonds psychique commun et identique, en dehors duquel l'école évolutionniste ne veut rien connaître, mais d'une psyché déjà déterminée par les caractères psychiques particuliers des individus ou des peuples qui l'exercent. Et ainsi indéfiniment. Il est donc bien évident que le fonds psychique, tel qu'il existe dans la réalité, n'est pas du tout cette entité simple, abstraite, dont nous parle l'école évolutionniste, mais une résultante extrêmement complexe et variable.

C'est vous dire combien peu l'école évolutionniste, avec sa psychologie simpliste, était à même d'analyser ces causes psychiques qui surgissent, partout et toujours, à des profondeurs beaucoup plus considérables qu'elle ne le pense.

De ces erreurs et de ces omissions commises par l'école évolutionniste et dont la source vient d'être révélée, l'école historique tire immédiatement plusieurs conclusions très importantes.

C'est une grave faute de méthode que de vouloir toujours chercher l'origine d'un outil, d'une institution sociale, juridique ou religieuse, dans l'endroit même et dans le milieu où on les rencontre aujourd'hui. C'est pourtant ce que l'école évolutionniste a toujours fait et continue de faire avec une prédilection marquée. Le dernier exemple fameux de cette manière d'agir est l'explication qu'a donnée Frazer des cérémonies appelées *intichiuma* et qui se pratiquent chez les Aranda de l'Australie centrale. Il faudrait tout d'abord rechercher si les Aranda n'ont pas apporté d'ailleurs ces cérémonies, soit qu'ils les aient instituées eux-mêmes, soit qu'ils les aient empruntées à d'autres peuples avec lesquels il se trouvaient alors en contact. On est, dès à présent, en situation de se rendre compte que la culture même des peuples qu'il est convenu d'appeler non civilisés

est fort loin d'être aussi simple qu'on le croyait jusqu'ici, et qu'elle présente, tant au point de vue de la juxtaposition dans l'espace, qu'à celui de la succession dans le temps, une surprenante complexité et richesse de formes. La détermination exacte de ces formes diverses, des couches culturelles dont elles font partie et qu'elles constituent et des rapports d'antériorité et de postériorité que ces couches culturelles soutiennent entre elles est, d'après la manière de voir de l'école historique, la première tâche qui incombe à l'ethnologie et l'une de ses principales fonctions.

Sa seconde tâche importante sera d'analyser les causes qui ont contribué à la formation et à l'évolution de chacune des couches culturelles et des éléments particuliers qui la composent. Et là encore on peut, dès maintenant, discerner un fait dont l'importance est considérable. Le nombre des créations vraiment nouvelles, en fait d'ensembles culturels ou d'éléments culturels, se trouve être beaucoup moins grand qu'on ne l'avait cru jusqu'ici. Il n'est pas difficile d'en donner la raison. Nous avons vu que le fonds psychique, qui est ici le principal facteur, ne se présentait, ni n'agissait partout à l'état d'entité toujours identique, commune, abstraite, philosophique, mais concrète, différenciée et particularisée par toute une variété de caractères individuels, dans lesquels s'enregistrent les influences exercées par une série plus ou moins longue d'époques et de milieux. C'est ce fonds psychique lentement et profondément particularisé qui, durant de longs siècles, conserve avec ténacité les créations culturelles des temps passés. D'une certaine manière, il a perdu en souplesse ce qu'il a gagné en détermination. Il peut bien souffrir de nombreuses variations, mais non pas que les formations existantes soient à tout moment refoulées et remplacées par des formations foncièrement nouvelles.

De cette rareté relative des créations culturelles tout à fait nouvelles et de cette longue conservation des formes anciennes, l'on peut déduire cette proposition très importante au point de vue méthodologique. Du fait de ce conservatisme, il faut du temps pour que se laissent entamer et pénétrer des peuples qui ont jadis appartenu à un ensemble culturel bien défini, et dans un si haut degré que, longtemps après qu'ils s'en sont trouvés séparés, ils en retiennent encore les formes.

De même les conséquences d'un contact culturel entre deux

peuples continueront de subsister après que, par suite de leur séparation, l'influence actuelle de l'un sur l'autre aura cessé de s'exercer. C'est à ce double fait que nous devons de pouvoir conclure, lorsque nous constatons entre deux peuples actuellement séparés des similitudes culturelles, à l'existence entre eux d'une connexion antérieure, soit comme membres d'un même groupe, soit comme voisins.

Mais sommes-nous réellement fondés à conclure de similitudes culturelles à une origine commune ou à un contact? Et le jugement que nous portons sur la similitude ou la dissemblance de deux formes culturelles n'est-il pas quelque chose d'essentiellement subjectif? Et par une porte dérobée, tout le subjectivisme si hautement condamné de l'ancienne école évolutionniste ne pénètre-t-il pas dans l'école historique elle-même? D'aucune manière, si toutefois l'on veut bien s'astreindre à utiliser les critères que l'école historique met ici à notre disposition.

LES DEUX CRITÈRES, DE FORME ET DE QUANTITÉ, A L'AIDE DESQUELS ON PEUT ÉTABLIR LES CONNEXIONS CULTURELLES DANS L'ESPACE.

Deux surtout de ces critères sont à signaler à raison de leur importance qui est capitale. Le R. P. Pinard, S. J., les a déjà indiqués dans son excellent article : *Quelques précisions sur la méthode comparative* (*Anthropos*, V, p. 55 et suiv.), où, se plaçant sur le terrain littéraire, il écrit après Bédier : « Les dépendances de conteur à conteur... ne sont constatables, que lorsqu'un thème général a été individualisé par des détails si spéciaux qu'il est comme impossible de les réinventer deux fois. La rencontre dans l'expression de telles particularités devient d'autant plus impossible que les détails identiques sont plus nombreux ». Nous avons ici deux critères distincts : le critère de forme et le critère de quantité.

Le premier, le critère de forme, est défini par Graebner, (*Methode der Ethnologie*, pp. 98, 108), dans les termes suivants : Le critère de forme consiste dans la concordance, en deux éléments culturels, de qualités qui ne dérivent pas nécessairement de l'essence ou du but même de l'élément culturel en question; ou encore, lorsqu'il s'agit d'un objet matériel, des matériaux employés.

Comme exemple typique, propre à illustrer ce critère, on peut choisir le fait par l'étude duquel Ratzel a inauguré ses recherches historiques. Il a constaté que certaines catégories d'arcs, en Mélanésie et en Afrique, avaient en commun, non seulement une même section transversale, mais encore, comme bourrelet d'arrêt pour la corde, des anneaux tressés ou quelque autre semblable appareil, et une corde consistant pareillement en une étroite lame de rotang. Il est clair que ni la nature, ni le but de l'arc n'exige ce dispositif précis. La section transversale pourrait affecter trois ou quatre autres formes différentes; la corde pourrait être encore de cuir ou de ficelles tressées. Comme dispositif d'arrêt, nous pourrions avoir une encoche, ou bien encore la corde pourrait être fixée à l'aide d'un trou pratiqué dans le bois de l'arc. Ces qualités communes à certains arcs africains et mélanésiens, ne sont pas davantage imposées par la nature des matériaux employés. Si le but à atteindre ou les matériaux utilisés exigeaient les qualités ou particularités dont il vient d'être parlé, il n'y aurait aucune difficulté à admettre que ces arcs ont pu être inventés, sur place et de façon indépendante, par deux peuples différents. L'on ne serait pas fondé à conclure, de ces ressemblances, à l'existence d'un contact historique entre ces deux groupes de peuples. Mais, puisque ces particularités, par ailleurs si caractéristiques, n'ont aucune liaison nécessaire avec le but ou la matière des arcs dont il s'agit, il semble impossible d'admettre qu'elles aient été imaginées, de façon indépendante, en deux régions différentes et que l'identité constatée soit due au hasard. Il faut conclure à une origine unique et que les deux groupes de peuples chez lesquels nous rencontrons ces sortes d'arcs, quoique présentement fort éloignés l'un de l'autre, ont entretenu jadis des relations immédiates.

A lui seul ce critère de forme peut suffire pour démontrer l'existence entre deux peuples de rapports historiques à un moment quelconque du passé. Mais sa valeur se trouve puissamment renforcée par le critère de quantité. Celui-ci trouve à s'appliquer lorsque des ressemblances, du genre de celles dont il a été question, se rencontrent, non pas dans un seul objet culturel, mais dans plusieurs. C'est en utilisant ce critère que Frobenius, reprenant à son tour les recherches inaugurées par Ratzel, les poussa plus avant. Il découvrit que, dans certaines régions déterminées de l'Afrique occidentale et de la

Mélanésie, les ressemblances caractéristiques constatées pour les arcs se retrouvaient en ce qui concerne les types de boucliers, de maisons, de masques, de vêtements, de tambours. Or, s'il est bien difficile d'imaginer qu'on ait inventé deux fois, même pour un seul objet, des particularités du genre de celles que nous avons en vue, il faut regarder comme tout à fait impossible qu'on l'ait fait simultanément pour tout un ensemble d'objets culturels. La valeur de l'explication qui cherche l'origine de ces ressemblances dans l'existence d'une connexion historique, à un moment quelconque du passé, entre ces deux groupes de peuples, se trouve donc notablement renforcée.

A présent ces deux groupes sont séparés l'un de l'autre par d'immenses étendues. Entre eux s'étendent de vastes pays occupés par des peuples différents et de civilisations radicalement diverses. Mais, si grande que soit la distance qui les sépare actuellement, on ne peut en tirer une objection de principe contre la supposition d'une connexion antérieure. Dans le domaine des recherches linguistiques, nous rencontrons souvent, séparées les unes des autres et refoulées à de grandes distances, des tribus qui parlent des langues apparentées. Pourquoi ce fait deviendrait-il improbable lorsqu'il s'agit des autres éléments de la civilisation, et en particulier, de la culture matérielle?

Toutefois, on est fondé à demander que soient précisées les voies, de terre ou de mer, par lesquelles a pu s'établir ce contact entre deux peuples, ou, à tout le moins, ont pu passer d'un peuple à l'autre ces objets qu'ils possèdent en commun. Il est clair, en effet, qu'une action à distance venant modifier l'évolution culturelle est impossible, de même qu'il est impossible de concevoir des migrations, qui auraient cheminé par bonds. L'existence d'une connexion ancienne devient plus manifeste encore, si, le long de ces voies que suivirent les migrations de peuples ou d'objets dont il s'agit, on parvient à découvrir des enclaves où se rencontrent autant de traces et, si l'on peut dire, de témoins attestant la réalité des anciennes relations immédiates entre les deux peuples actuellement séparés. La preuve acquiert un surcroît de valeur si, à mesure qu'on approche de l'habitat actuel des deux peuples, le nombre et la précision de ces ressemblances s'accroissent.

On voit que nous avons à faire à deux critères vraiment

objectifs Ils n'impliquent pas de jugements subjectifs de valeur. Ils ne présupposent ni évolution ascendante, ni évolution descendante. En outre, ils ont l'avantage de conclure avec une rigueur scientifique. De la sorte, ils nous délivrent de cette perpétuelle combinaison d'hypothèses et de théories à laquelle l'école évolutionniste est condamnée. Comme nous l'avons vu, l'emploi de ces deux critères, et c'est un immense service, nous permet d'établir la connexion de deux ensembles culturels *dans l'espace*, même lorsqu'ils se trouvent séparés par d'autres ensembles culturels.

PROCÉDÉS A EMPLOYER POUR ÉTABLIR LA SUCCESSION DANS LE TEMPS DES ENSEMBLES CULTURELS.

Mais la méthode historique nous apporte un autre avantage encore et sur un point où l'école évolutionniste s'était montrée particulièrement impuissante. Elle nous met en état d'établir, de façon pareillement objective et sûre, la succession *dans le temps* des différents ensembles culturels. On comprend tout le prix de cet avantage lorsqu'il s'agit de peuples de culture moyenne ou inférieure, chez lesquels il n'existe pas de documents écrits susceptibles de fournir une chronologie. C'est à la méthode historique seule que nous devons de pouvoir maintenant déterminer l'ordre de succession des diverses phases de l'évolution et par suite de préciser si cette évolution a été ascendante ou descendante ou successivement l'une et l'autre ou enfin partiellement l'une et l'autre.

Voici comment procède l'école historique pour atteindre le but désiré.

Après avoir relevé dans l'espace, à l'aide des deux critères précités, les ensembles culturels ayant des relations entre eux, l'ethnologue devra examiner ce qui se passe lorsque deux ensembles culturels, de nature différente et sans relations, entrent en contact. Deux alternatives sont possibles. Ou ils se superposent sur une partie de leur territoire et il se produit un mélange. Ou ils se touchent seulement sur les frontières de leur domaine respectif et il se produit simplement des phénomènes de contact. Il est bien évident que, partout et toujours, ces cultures issues d'un mélange ou modifiées par un contact sont plus récentes que les cultures simples dont elles représentent une combinaison plus ou moins complète. C'est là le premier

moyen que nous ayons d'établir une chronologie ethnologique. Ce moyen renferme en soi la possibilité d'introduire des précisions chronologiques ultérieures. Les formes culturelles issues d'un mélange ou modifiées par un contact, dans lesquelles on discerne encore clairement les deux cultures primitives, doivent être tenues pour plus récentes que celles où les cultures combinées en sont venues à constituer une nouvelle unité culturelle. Cette fusion organique exige naturellement plus de temps.

Si donc, dans un territoire étendu, par exemple un continent tout entier ou une portion notable de continent, nous étudions à fond les différents ensembles culturels qui s'y rencontrent, avec leurs zones de mélange et de contact, nous constaterons, au terme de nos recherches, que certains de ces ensembles culturels, pour différents qu'ils soient par maints détails, renferment pourtant un certain nombre d'éléments communs qui se retrouvent toujours et partout. De plus, ces éléments communs représentent précisément, de façon plus ou moins complète, les parties essentielles de toute civilisation, la culture matérielle et économique, sociale, morale et religieuse. De sorte que, par la réunion de tous ces éléments, une culture nettement caractérisée et individualisée se trouve constituée. C'est cet ensemble d'éléments culturels que nous appelons « cycle culturel » (Kulturkreis).

Le critère de quantité joue le premier rôle dans l'établissement de ces cycles culturels. Car c'est surtout au nombre des concordances qu'il convient de regarder. Mais le critère de forme trouve lui aussi son application et son action vient renforcer celle du critère de quantité.

Cette concordance des éléments culturels s'étend, comme nous l'avons vu, à toutes les parties de la vie culturelle. Partout où se rencontre un territoire occupé par un cycle culturel, on constate la présence de tous les éléments principaux qui constituent le cycle en question. Entre ces éléments divers il n'existe cependant pas de connexion interne, logique ou psychologique, telle que, de la nature intime de l'un de ces éléments, on puisse conclure, par une conséquence nécessaire et valable a priori, à la présence des autres. Il s'agit uniquement d'une connexion externe et de fait, d'une pure donnée historique.

Un exemple fera mieux comprendre ce dont il s'agit. Qu'on nous permette de reprendre celui que nous avons déjà donné

dans un de nos précédents articles, (*Voies nouvelles en science comparée des religions*, p. 19).

Le troisième, par ordre d'ancienneté, des cycles culturels, paraît être, d'après les résultats auxquels est arrivée l'école historique, la civilisation dite totémiste. Cette civilisation est caractérisée sur le terrain social par le totémisme, c'est-à-dire par la croyance à l'existence de liens de parenté entre une famille, un groupe tribal et un animal, une plante, etc., qu'il est, par suite, interdit de manger ou de tuer. En outre, les membres du groupe totémiste sont considérés comme apparentés et ne doivent pas se marier entre eux. Le totem se transmet héréditairement dans la ligne paternelle. Sur le terrain de la mythologie, il faut signaler, comme caractérisant ce cycle culturel, le développement spécial donné à la mythologie solaire. Sur le terrain religieux, il est difficile de discerner si l'Être suprême subsiste encore sous sa forme propre, ou bien s'il se trouve déjà combiné, toujours et partout, avec le dieu solaire. Il existe, en tout cas, une forte tendance en ce sens. Dans le domaine moral, les rites phalliques de fécondité commencent de porter atteinte à la moralité, et la condition de la femme s'avilit déjà. A ces caractéristiques qui appartiennent au domaine de la civilisation spirituelle, correspondent, dans le domaine de la civilisation matérielle, les caractéristiques suivantes. L'habitation est une hutte circulaire à toit conique. Les armes tranchantes et contondantes, les massues sont inconnues. On n'emploie que les armes à pointe, et, comme arme de jet, la fronde. Le vêtement se compose d'une large ceinture d'écorce. En ce qui concerne la hache, la lame est fichée droite dans le manche dont l'une des extrémités est généralement conservée, à cet effet, un peu plus épaisse.

Or, il est manifeste que ces types spéciaux d'habitation, d'armes, etc., n'ont aucune connexité interne avec le totémisme, la mythologie solaire, les rites phalliques et qu'ils ne sauraient tirer d'eux leur origine. Quelle pourrait être, en effet, la connexité interne susceptible d'expliquer qu'un peuple avec le totémisme et la mythologie solaire possède une hutte circulaire à toit conique, tandis qu'un peuple se rattachant à un cycle culturel plus récent, la civilisation dite des deux classes matrimoniales, possède une hutte rectangulaire? Ou encore que les peuples appartenant au cycle totémiste emploient plutôt des armes à pointe, tandis que ceux qui se rattachent à un

cycle plus récent se servent surtout de massues? La réunion de ces éléments divers ne peut donc être qu'une question de fait.

C'est là un point d'extrême importance. Supposons, en effet, que ces formes tout à fait précises de culture matérielle puissent être regardées comme dérivant, par voie de conséquence interne et nécessaire, de certaines formes spirituelles déterminées. Étant donnée la constitution psychologique foncièrement identique de l'humanité et sous les réserves déjà indiquées, l'apparition spontanée et indépendante, en diverses régions du globe, de ces formes spirituelles ne saurait être tenue pour radicalement impossible. D'autre part, à raison de la connexité interne et nécessaire qui, dans l'hypothèse, rattacherait à ces formes spirituelles des formes spéciales de civilisation matérielle, les premières, avec le temps, ne pourraient manquer de produire les secondes. Et nous devrions admettre pour les formes de civilisation matérielle elles-mêmes la possibilité d'une apparition spontanée et indépendante en divers lieux de la terre. Mais si, au contraire, la coexistence et la réunion d'une si grande quantité de formes précises et caractéristiques de civilisation spirituelle et matérielle n'est et ne peut être qu'un simple fait historique et si, d'autre part, cette coexistence se constate sur des points très éloignés du globe, il devient impossible d'admettre que la réunion d'un aussi grand nombre de choses diverses et indépendantes puisse trouver son explication dans l'activité indépendante d'un même fonds psychique s'exerçant en différents endroits.

Cette coexistence ne saurait être expliquée que si l'on admet une connexion réelle, historique, génétique, entre ces régions diverses. Cet ensemble de formes matérielles et spirituelles, constituant un tout organique et qui embrasse tous les besoins de la vie d'un peuple, s'est constitué une seule fois et dans un seul endroit de la terre. Le groupement de tous ces éléments s'affermit et se perpétua précisément parce que aucune partie n'en pouvait être abandonnée, sans que l'un des besoins essentiels de la vie humaine se trouvât frustré. Pour la même raison, il se maintint en tous les endroits où le cycle culturel, au cours de ses migrations, parvint et s'établit. La continuité primitive de ces établissements se trouva, par la suite, brisée sur divers points par la pénétration de cycles plus récents. Il en résulta la formation d'enclaves plus ou moins étendues

du cycle ancien qui, à raison de leur isolement actuel, peuvent offrir l'apparence d'être indépendantes. Mais le groupement, partout et toujours semblable, d'un aussi grand nombre de formations hétérogènes, montre qu'en réalité il n'en est rien.

Or, de même que des ensembles culturels particuliers entrent en relation avec d'autres ensembles culturels de nature différente, de même les cycles culturels proprement dits ou généraux prennent contact les uns avec les autres. Et de même que nous avons pu établir pour les ensembles culturels particuliers un ordre d'antériorité et de postériorité chronologique, en nous basant sur ce principe que les formations culturelles issues d'un mélange ou d'un contact sont nécessairement plus récentes que les formes primaires, de même nous sommes fondés à conclure que les formations culturelles provenant d'un mélange ou d'un contact de cycles culturels tout entiers sont nécessairement plus récentes que ces cycles eux-mêmes. De ce chef, l'étendue de nos déterminations chronologiques s'accroît grandement.

Mais nous trouvons encore dans ces données deux autres principes de mensuration chronologique. Non seulement un cycle culturel peut entrer en contact ou en combinaison avec un autre, mais il peut encore pénétrer sur le territoire qu'il occupe, le couper en deux parties désormais isolées l'une de l'autre. Il est manifeste que le cycle culturel, responsable de cette dislocation, est plus récent du moins dans cette région.

Deux cycles culturels peuvent encore se superposer de telle manière que du cycle sous-jacent il ne subsiste plus que des restes isolés et rudimentaires. Ce dernier nous apparaît, du moins dans le pays en question, comme plus ancien, puisqu'il nous faut nécessairement supposer un temps où les débris qui seuls en subsistent constituaient un tout organique.

Le postulat unique de l'école historique, postulat que ne contredisent pas jusqu'à présent les résultats assurés des autres sciences, spécialement de l'anthropologie et de la préhistoire, est celui d'une origine et d'une souche uniques du genre humain. Cette origine, à ce qu'il semble, devrait être cherchée en Asie. C'est d'Asie que se seraient effectuées les migrations successives grâce auxquelles peuples et civilisations se sont répandus sur la terre entière.

Or, il se rencontre qu'aucun des continents où se trouve concentrée la grande masse des peuples de culture inférieure n'est

rattaché à l'Asie par une large frontière continentale et d'une étendue telle qu'elle rendrait impossible de contrôler les voies suivies par les migrations successives. L'étroitesse de leurs régions de contact avec l'Asie rend, au contraire, très facile de repérer ces voies, surtout aux époques anciennes où la navigation était encore peu développée. Et ceci nous fournit un nouveau principe de mensuration chronologique. Pour ces trois continents, les migrations les plus anciennes seront toujours celles qui ont apporté les peuples que nous trouvons actuellement refoulés jusqu'aux contrées les plus éloignées de ce qu'on peut appeler la porte d'entrée; les plus récentes, au contraire, sont celles qui ont amené les peuples que nous rencontrons dans le voisinage de cette porte d'entrée, et leur date relative d'arrivée s'appréciera en fonction de leur plus ou moins grande proximité. En outre, des populations plus anciennes se maintiendront plus facilement derrière de hautes montagnes, dans des déserts ou dans des forêts difficilement accessibles ou enfin dans des contrées inhospitalières pour une raison quelconque.

A l'aide de ces critères et de ces procédés, nous arrivons à déterminer, pour chaque continent, la succession des cycles culturels et donc l'âge relatif de chacun d'eux. A la vérité, il peut arriver que l'ordre de succession des cycles culturels diffère dans les divers continents. Un cycle culturel ancien peut ne s'être introduit que tardivement, pour des raisons quelconques, en certaines régions, si bien qu'un cycle plus récent l'aura devancé. Il peut aussi se trouver qu'un cycle culturel n'ait point réussi à pénétrer dans un continent donné. Mais l'objectif principal et final que l'on doit poursuivre est de déterminer, dans le monde entier, la diffusion de chaque cycle culturel et ensuite d'établir, par de vastes comparaisons, lequel est le plus ancien et l'ordre général de leur succession. Qu'il soit possible d'y parvenir, au moins dans les grandes lignes, la chose ne paraît pas faire de doute. Peut-être même arriverons-nous à établir le lieu d'origine de chacun des cycles. Naturellement, nous sommes encore bien éloignés de ce résultat. Mais nous avons à notre disposition deux règles importantes qui nous faciliteront la tâche : 1° un cycle culturel qui, dans toutes les parties de la terre où il se trouve, apparaît comme le plus ancien, doit être regardé comme le plus ancien, absolument parlant; 2° un cycle culturel qui a coupé en deux le territoire occupé par un autre cycle ou qui s'est superposé à

ce cycle, n'est pas, à tout le moins, né dans la région où nous le voyons couper un autre cycle ou se superposer à lui.

De toutes ces façons, l'ethnologie se trouve mise en possession de moyens objectifs et sûrs de déterminer, sans a priori évolutionnistes, la succession chronologique des éléments culturels et des diverses civilisations. Vous voyez donc combien peu fondé est le reproche adressé par M. Foucart à l'ethnologie (*Histoire des religions et méthode comparative*, 2e éd., p. CVI) : « Et je conclus que dans cet enchevêtrement de débris de toute provenance, aucune des mille ressources les plus ingénieuses de l'ethnologie ne peut assurer ce qui serait indispensable : la preuve que tel phénomène est le plus ancien, que celui-ci a donné naissance à celui-là, et que l'évolution, engendrée par telle combinaison, a produit tels résultats déterminés, suivis de tels autres. » Il faut avouer que ces critiques de M. Foucart ne suggèrent pas, chez leur auteur, une connaissance très approfondie de l'histoire de l'ethnologie. Nous l'avons constaté, l'ethnologie possède en fait ces « ressources ingénieuses » dont parle M. Foucart. Il a raison en ceci que l'ancienne ethnologie en était dépourvue. Elle remplaçait la chronologie positive par des jugements de valeur qui, naturellement, ne sauraient manquer d'être influencés, et très fortement, par les préférences et les préjugés de chacun. Elle décidait que tel élément était le moins élevé ou le plus simple et elle le plaçait, en conséquence, au commencement de l'évolution. Tel autre, jugé plus élevé ou plus compliqué, était attribué aux phases postérieures de l'évolution. Quant à la méthode historique, elle n'a nul besoin des jugements de valeur pour établir sa chronologie et elle n'en fait aucun usage.

Mais poursuivons l'exposé positif de cette méthode historique.

LA QUESTION DE L'ÉVOLUTION DES FORMATIONS CULTURELLES.

C'est maintenant seulement, après nous être formé une juste idée des cycles culturels, de leur délimitation, de leurs migrations, des phénomènes de contact et de mélange auxquels ils donnent lieu, de la succession des ensembles et des cycles culturels, que nous pouvons aborder avec quelque sécurité la question si délicate de l'évolution des différentes formations culturelles. Quelle réponse donnerons-nous aux questions classiques touchant l'évolution de la famille, de l'État, de la reli-

gion, des outils, des armes, de l'alimentation, etc.? Les réponses que nous ferons n'emprunteront rien aux postulats évolutionnistes, à la théorie d'une évolution uniformément ascendante ou non moins uniformément descendante, à la théorie du progrès continu ou de la décadence continue. Les faits établis à l'aide de critères objectifs parleront seuls.

Il est bien évident que les déterminations chronologiques obtenues à l'aide des critères énoncés plus haut sont d'une souveraine importance pour la solution du problème de l'évolution. Elles nous révèlent déjà, du moins dans ses grandes lignes, en traits fermes et sûrs, la marche générale et l'ordre de succession des diverses phases de l'évolution.

Mais il y a plus, et nous sommes redevables à la méthode historique d'un nouvel avantage. Elle nous révèle, tout d'abord, quelles données doivent être éliminées de nos recherches touchant la marche de l'évolution et sa progression organique, à savoir tout ce qui, dans les formations culturelles, doit son origine à des combinaisons purement extérieures. Frazer, par exemple, et la plupart des sociologues avec lui, s'efforcent d'établir, en ce qui concerne l'Océanie, l'existence d'une évolution interne, organique, du matriarchat au patriarchat, évolution dont les phases naturelles seraient représentées par le développement du système comportant deux classes de mariage en un système à quatre classes, puis à huit classes matrimoniales. Mais on constate que les systèmes à quatre ou à huit classes matrimoniales se rencontrent exclusivement là où le système à deux classes avec matriarchat entre en contact avec des formations totémistes avec patriarchat. Il est bien évident que ces systèmes à quatre ou à huit classes matrimoniales ne représentent pas l'aboutissement naturel d'une évolution purement interne, mais qu'elles doivent leur origine au contact et à la combinaison de deux cultures différentes. L'hétérogénéité radicale des deux cultures en contact se trouve ainsi mise en pleine lumière Le patriarchat n'est pas une forme postérieure et évoluée du matriarchat, mais une formation sociale indépendante et dont l'origine et l'évolution doivent être tenues pour autonomes. C'est uniquement au patriarchat que le totémisme se trouve primitivement associé. L'union du matriarchat et du totémisme est un phénomène secondaire et résulte d'une combinaison avec les formations patriarcales. Donc, si l'on veut établir que le patriarchat est sorti du matriarchat par une évolution interne

et naturelle, il s'impose de laisser de côté les systèmes à quatre et à huit classes matrimoniales qui doivent leur origine à des influences extérieures.

Non seulement les formes dont l'origine est due à l'action de causes étrangères ne sauraient entrer en ligne de compte lorsqu'il s'agit d'établir la réalité d'une évolution purement interne. Mais, plus généralement, il est interdit d'envisager l'hypothèse d'une évolution interne dans le cas où il s'agit de deux formes culturelles analogues appartenant à des cycles différents. Car, un cycle culturel, avec son individualité complexe, n'a pu parvenir à s'organiser complètement qu'à la condition d'avoir existé et de s'être lentement développé de façon isolée et dans une indépendance radicale de tout autre cycle. Le développement des éléments particuliers qui le composent s'est donc fait, lui aussi, à l'abri de toute influence des éléments analogues qui peuvent se rencontrer dans des cycles différents. Par exemple, le cycle culturel patriarcal-totémiste a sa forme propre d'habitation, la hutte circulaire à toit conique, tandis que le cycle matriarcal à deux classes de mariage possède un type d'habitation tout différent, la hutte rectangulaire portant un toit à pignon. Le développement de ces deux types de huttes s'est fait de façon absolument indépendante, et il n'est pas permis de tracer une ligne évolutive unique sur laquelle on porterait ces deux types. D'où cette règle positive : dès lors qu'il s'agit du développement interne d'un élément culturel quelconque, seuls doivent être pris en considération les éléments qui appartiennent au même cycle culturel. Les autres sont disparates, hétérogènes.

Cette règle réduit à néant une multitude de rapprochements arbitraires et d'étonnantes séries évolutives. Car ce fut précisément une manière de faire très en faveur dans l'ancienne école évolutionniste de remplir de gros volumes de données empruntées aux tribus du monde entier. On en imposait ainsi à peu de frais aux lecteurs non initiés qui ne se doutent pas de la facilité avec laquelle on peut acquérir une érudition de cette nature, lorsqu'on possède soi-même ou que l'on trouve à proximité une bonne bibliothèque. A ces constructions étonnantes, il suffira d'opposer à l'avenir le mot connu : Extra campum vagantur, que l'on pourra modifier ainsi : Extra cyclum culturalem vagantur.

Il existe cependant un cas où il est permis de franchir les

limites du cycle culturel, et c'est lorsque deux cycles culturels sont unis par une connexion interne, soit que l'un ait pris son origine de l'autre, soit que tous les deux soient sortis d'un troisième. Ainsi le cycle culturel de l'arc sous sa forme développée se rattache au cycle matriarcal à deux classes de mariage. Il est donc permis de mettre la hutte sur pilotis du premier cycle en rapport avec la hutte rectangulaire à pignon du cycle matriarcal.

L'ancienneté relative des différentes formes d'un élément culturel et la place de chacune d'elles dans la série évolutive se trouvent déterminées uniquement par l'emploi des critères objectifs que nous avons énumérés. On pourrait multiplier les exemples de ces sortes de déterminations effectuées par la méthode historique. Mais cela nous entraînerait trop loin. D'autant que, pour conclure, je voudrais toucher brièvement la question capitale de l'origine finale des formes culturelles.

LA QUESTION DE L'ORIGINE DES FORMATIONS CULTURELLES.

Ici encore, l'école historique se distingue radicalement de l'école psychologico-évolutionniste. C'est à tout moment que cette dernière pose les questions d'origine. Elle s'applique continuellement à expliquer l'origine d'un élément culturel, d'un outil, d'un usage, d'une institution sociale en faisant appel aux conditions, à l'état de choses, dans lesquels on le trouve actuellement. L'école historique, au contraire, diffère l'examen de ces questions jusqu'à l'achèvement de ses recherches. Seule cette manière d'agir se justifie au point de vue méthodologique. Toutes les opérations effectuées à l'aide des critères énumérés jusqu'ici doivent avoir été accomplies avant que l'on puisse légitimement aborder la question d'origine d'un élément culturel quelconque pris séparément. Car il faut d'abord déterminer le cycle culturel auquel il appartient, puis suivre les phases successives de son développement à travers le cycle culturel entier. Ceci nous conduit à établir quelle est la forme la plus ancienne de cet élément, ce qui est la condition indispensable de tout essai d'explication de son origine.

Or, dans l'examen de cette origine, deux règles importantes doivent être observées :

1° L'origine de chaque élément culturel ne doit être expliquée qu'en prenant pour base les idées et l'état de choses qui

caractérisent le cycle culturel auquel il appartient. Car ce sont uniquement ces idées et cet état de choses qui ont exercé sur lui une influence effective. Sont donc exclues les considérations s'inspirant de pures et générales probabilités et plus rigoureusement encore les explications suggérées par des idées ou des conditions relevant d'un cycle culturel différent. La circoncision, par exemple, est expliquée par certains auteurs comme une sorte de sacrifice primitiel de la vie sexuelle. Sans compter que cette explication prise en elle-même n'est pas à l'abri de toute objection, elle doit être rejetée de façon presque certaine pour ce seul fait qu'on ne la rencontre pas dans le cycle culturel où le sacrifice de prémices prend son origine et possède la plus grande importance, celui des peuples Pygmées. La circoncision appartient plutôt au cycle totémiste. Il convient donc, pour son explication, de se référer à l'esprit particulier de ce cycle. Autre exemple. D'après certaines théories modernes, l'origine de la religion serait à chercher dans la magie. Or, justement, le cycle culturel le plus ancien, celui des Pygmées, n'offre qu'un développement tout à fait rudimentaire de la magie, tandis que la croyance en un Être suprême, accompagnée d'un culte très simple, s'y trouve étonnamment développée. Il est donc clair qu'elle n'est pas sortie de la magie.

2° Dans un cycle culturel, ce sont surtout les formes les plus anciennes des éléments culturels particuliers qui doivent être retenues quand il s'agit d'expliquer l'origine de ces éléments. Ne sont-elles pas en effet les plus proches de cette origine et ne reflètent-elles pas plus exactement les conditions psychiques et physiques de cette lointaine époque? Vous vous rendez compte vous-mêmes de la mesure très large dans laquelle la psychologie aura à intervenir. Mais ce n'est plus la psychologie vagabondant per totum orbem terrarum. C'est une psychologie dirigée, disciplinée, spécialisée et qui, pour cette raison, peut se promettre un tout autre succès.

CONCLUSION.

Voilà quelques-unes des principales thèses méthodologiques de l'école historique. Sans doute, elle requiert beaucoup plus de temps et de travail que l'ancienne école évolutionniste. Elle exige de même une préparation technique plus sérieuse. Croyez-vous que ce soit un dommage pour la science vraie? Personnel-

lement, je pense que non. Les dilettantes deviendront plus rares, les vulgarisateurs se trouveront en présence d'une tâche plus difficile que par le passé. Il ne leur sera plus aussi facile de se faire la réputation de grands savants. Il n'arrivera plus à personne de se coucher le soir simple archéologue classique et de se lever le lendemain avec l'autorité et le nom d'éminent ethnologue. Une foule de discussions ethnologiques disparaîtront des livres destinés au grand public, soit parce qu'on leur aura enlevé toute espèce de fondement, soit parce que, devenues trop techniques, l'exposé en serait par trop aride. Et le public aussi bien que la science y gagneront.

Tels seraient les résultats négatifs de la nouvelle méthode.

Et les résultats positifs?

Permettez-moi de citer, en guise de réponse, ce que j'ai déjà écrit dans un article antérieur, (*Voies nouvelles* etc., p. 18): « On m'accordera qu'une méthode qui travaille avec de pareils principes s'engage dans les voies d'une rassurante objectivité et élimine, dans toute la mesure humainement possible, le péril des facteurs subjectifs, qui, surtout en ce temps d'évolutionnisme à outrance, ouvrent la porte à tous les a priori et à tous les partis pris. D'une recherche ainsi orientée et soumise à de telles règles, non seulement rien n'est à craindre, mais tout est à espérer. »

J'ajoute : la vérité n'a rien à craindre tant que le subjectivisme arbitraire, et elle a d'autant plus à espérer d'une méthode qu'elle est plus positive, plus objective, plus rigoureuse. Surtout lorsqu'il s'agit d'étudier les faits religieux, nul instrument ne saurait être trop exact, trop délicat, étant donné l'importance et la difficulté de l'objet à l'étude duquel il doit être appliqué, les responsabilités redoutables de la tâche à l'accomplissement de laquelle il concourt.

Il me semble que cet instrument nous l'avons trouvé. Il existe désormais, encore qu'il puisse bénéficier de perfectionnements ultérieurs et acquérir une précision toujours plus grande. Ces améliorations, loin de s'y refuser, il les appelle.

W. Schmidt, S. V. D.

Saint-Gabriel-Mödling, près Vienne.

PREMIERS TRAVAUX DE POLÉMIQUE THOMISTE

DEUXIÈME PARTIE. — LES CONCORDANTIAE.

L'ÉCOLE thomiste ne s'employa pas seulement à repousser les attaques dirigées contre la doctrine de son chef à la fin du XIIIe siècle et pendant les premières décades du siècle suivant. Elle entreprit aussi une suite de travaux destinés à montrer l'unité de doctrine de saint Thomas sur les points où la pensée du maître avait subi quelques variations. Il règne quelque doute sur la nature de la cause qui provoqua ces travaux. Ils peuvent devoir leur origine aux objections formulées par les adversaire contre la diversité de solutions données par le grand docteur sur un certain nombre de points secondaires. Dans la lutte, entreprise contre l'œuvre thomiste, l'opposition cherchait à faire flèche de tout bois. Mais les concordances, que nous allons signaler, pourraient aussi avoir été simplement inspirées par une préoccupation de mieux pénétrer la doctrine du maître et d'en faire disparaître certaines fluctuations apparentes ou réelles. Elles atteignirent en tout cas ce résultat. Néanmoins, je suis porté à croire que les agressions contre le thomisme furent le point de départ de la littérature des concordances. Guillaume de la Mare, dans son factum, avait déjà touché cet argument et son correcteur l'avait relevé[1]. La première concordance, ou pour mieux dire, la première discordance que je vais signaler, me paraît d'ailleurs être plus probablement l'œuvre d'un adversaire de saint Thomas que d'un tenant de son école.

Pour entendre la raison d'être des concordances, il ne faut pas oublier ce qu'était l'œuvre doctrinale de Thomas d'Aquin par rapport à l'état général de la pensée de son siècle. Venu au moment où le XIIIe siècle intellectuel achevait d'entrer

1. Hoc secundum quod ad omnia, quae isti [Minores] contra Thomam a principio adduxerunt, facillime per eius verba poterit responderi, *praealiquibus tamen habendo omnia scripta eiusdem. Correctorium corruptorii*, Neapoli, 1644, p. 418.

en possession de la science profane et sacrée de l'antiquité, le génie de Thomas d'Aquin s'était vite aperçu du désarroi où se trouvaient la philosophie et la théologie, submergées qu'elles étaient par l'afflux de systèmes et de solutions les plus divers et souvent les plus contradictoires. L'œuvre énorme de son maître, Albert le Grand, lui avait à la fois révélé la richesse et le chaos au milieu desquels se débattait la pensée chrétienne de son temps. Doué d'une merveilleuse puissance de sythèse, Thomas d'Aquin élabora, avec les éléments que les siècles passés avaient accumulés, une métaphysique à la fois simple et profonde, une et féconde, qui est l'œuvre souveraine et personnelle de son effort. A la lumière des hauts principes primordiaux qu'il avait conquis, il revisa tous les problèmes de la philosophie et de la théologie et leur donna cette orientation ferme et harmonieuse qui fait la puissance et la beauté de son œuvre. Ce travail de la remise au point de tant de problèmes et de solutions de nature et d'importance diverses, représente un effort dont l'estimation échappe au regard le plus investigateur.

Thomas d'Aquin, grâce à la précocité de son génie, eut, de très bonne heure, la claire vision de l'œuvre à édifier. Peu d'hommes ont moins varié que lui, parmi le petit nombre de ceux qui ont révolutionné, une fois ou l'autre au cours des siècles, la pensée humaine. Cependant il devait subir la loi qui régit même le génie dans ses créations : l'indécision du premier pas, le passage à travers l'ébauche. Saint Thomas a d'ailleurs eu lui-même une claire conscience des conditions du progrès dans la collectivité humaine comme chez les individus[1]. Passant en outre de cette conviction théorique à l'ordre pratique, il reprit en sous-œuvre le grand travail de sa jeunesse, le Commentaire sur le Maître des Sentences, d'où sortit finalement le chef-d'œuvre de la Somme théologique[2].

C'est, en effet, le Commentaire sur Pierre Lombard, achevé alors que Thomas avait trente ans à peine, qui a surtout

1. Si enim aliquis tempore procedente det operam investigandae veritati, iuvatur ex tempore ad veritatem inveniendam, *et quantum ad unum et eundem hominem qui postea videbit quod prius non viderat*, et etiam quantum ad diversos, utpote cum aliquis intuetur ea quae sunt a praedecessoribus inventa, et aliquid superaddit. *Ethic.* lib. I, lect. XI. Voyez de nombreux textes dans *Siger de Brabant*, I, pp. 145 et suiv.

2. MANDONNET, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, (2e éd.), 1910, p. 144.

fourni les points de dissidence avec les doctrines exposées dans les écrits postérieurs[1]. C'est lui qui va, en conséquence, alimenter la littérature des concordances dont nous allons parler. Il ne faut pas se méprendre toutefois sur la nature et l'importance des divergences doctrinales dont les Sentences fournissent la base. Il s'agit souvent de nuances de pensée, de précision de formules, ou de détails sans conséquence pour l'ensemble du système. Aucun grand principe, aucune thèse fondamentale n'est en jeu. Néanmoins, sur un certain nombre de points, il y a une modification et, plus fréquemment, un progrès de la pensée, dûs à une adaptation plus adéquate d'un problème spécial à l'esprit général du système et aux vérités fondamentales qui en sont le support. Gardons-nous de regretter ces hésitations de jeunesse. Notre propre faiblesse se console, dit-on, à trouver des ombres dans la vie des saints; il ne doit pas lui déplaire non plus de découvrir quelque chose d'humain dans les œuvres du génie.

I. Il existe dans un certain nombre de manuscrits une suite de 32 conclusions ou articles, dans chacun desquels on a rapproché la doctrine du Commentaire de saint Thomas sur les livres des Sentences de la doctrine correspondante de la Somme théologique, parce que les positions du docteur angélique paraissent différentes dans les deux ouvrages. Les titres donnés à cette compilation varient quelque peu, et permettent de saisir les dispositions de ceux qui les ont écrits ou modifiés. Dans un manuscrit on trouve le titre : Conclusiones in quibus sanctus Thomas videtur *contradicere sibi ipsi*[2]. Cette façon de parler ne témoigne probablement pas qu'elle est l'œuvre d'un disciple ou d'un ami. Le titre de saint, donné à Thomas d'Aquin, n'appartient pas au titre primitif, ainsi qu'on peut le constater par les autres manuscrits. Ailleurs nous lisons : Articuli in quibus Thomas *aliter* dixit in Summa quam in scriptis Sententiarum[3], ou équivalemment : Articuli in quibus doctor sanctus *aliter* dixit in Summa quam in scripto Sententiarum[4]. Enfin nous avons le troisième titre : Articuli vel puncta sequun-

1. On trouve aussi dans la Somme contre les Gentils quelques points de doctrine que saint Thomas a abandonnés dans la suite.

2. Paris, Nation., lat., 14551, fol. 103.

3. Paris, Nat., lat., 15690, fol. 228v.

4. Paris, Mazarine, 990 (921), fol. 168.

tur in quibus frater Thomas *melius* in Summa quam in scripto [Sententiarum][1].

Ce parallèle entre les doctrines divergentes des Sentences et de la Somme aurait pu être l'œuvre d'un thomiste, qui aurait voulu orienter les studieux des œuvres de saint Thomas, afin d'éviter les méprises sur ce qui était la pensée définitive du maître. Cependant, j'imagine difficilement un disciple mettant en évidence les divergences doctrinales de saint Thomas, sans chercher à les concorder, ou sans insister sur ce fait qu'il fallait s'en remettre aux positions prises définitivement dans la Somme théologique. L'ouvrage suivant, dont nous allons parler, a nettement abordé le problème dans ce sens. Comme son auteur connaît incontestablement l'écrit dont nous parlons et y voit comme une machine de guerre[2], il semble bien que nous sommes ici en présence d'un écrit venu de l'opposition.

Ce catalogue des discordances doit remonter, selon toute vraisemblance, vers la fin du XIIIe siècle. Non seulement plusieurs manuscrits ne donnent pas le titre de saint à Thomas d'Aquin, ce qui témoigne que la composition est antérieure à la canonisation; mais la concordance que nous allons signaler est elle-même antérieure à la canonisation, quoique postérieure aux articles discordants dont nous venons de parler.

II. Le problème des discordances doctrinales une fois soulevé, il fallait le résoudre dans l'intérêt même de l'intelligence des doctrines de saint Thomas et pour ne pas laisser ses adversaires s'en faire une arme, si débile fût elle. C'est ce qu'entreprit un thomiste, sûrement un Frère-Prêcheur, et probablement Benoît d'Assignano.

Je ne connais de cet ouvrage que deux manuscrits[3]. Le premier a déjà été signalé jadis par Échard, qui en a aussi édité

1. Paris, Nat., lat., 14550, fol. 273v. — Cet écrit se trouve aussi, sans titre, dans le ms. des Dominicains de Vienne, Cod. 13, fol. 51. — J'ai fait une copie des *Articuli* et j'en parlerai plus tard d'une façon plus complète en les éditant.

2. Sed dicere posset aliquis : Si talis est doctrina illa (Fr. Thomae), quare in multis a quibusdam collectis articulis continet repugnantiam, et videtur quasi implicare contradictionem? *Script. Ord. Praed.*, I, p. 733.

3. On ne peut guère en effet appeler un troisième ms. le fragment qui se trouve à la bibl. royale de Vienne, lat. 4913, fol. 259-260, et qui est constitué par le premier et le dernier feuillet d'un ms. qui contenait ces concordances.

le prologue[1]. C'est l'ancien numéro 50 de Saint-Victor, aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de Paris, latins, 14550 (fol. 284-316). Le second manuscrit qui contient cette concordance est à la Bibliothèque nationale de Florence, Conv. sop., E. 5. 532, fol. 110-128. Il est du XIVe siècle et provient du couvent dominicain de Sainte-Marie-Nouvelle. Il porte comme titre : Concordia contradictionum fratris Thomae in scripto Sententiarum cum Summa et aliis suis Questionibus[2]. Le manuscrit de Paris débute par ces mots : « Veritatis et sobrietatis verba eloquar. Verba sunt doctoris gentium, scilicet Pauli apostoli, et habentur Actuum XXVI, et possunt accipi in persona venerablis doctoris scilicet F. Thomae, et in iis potest sua doctrina in quatuor commendari. Après l'éloge de la doctrine de Thomas d'Aquin, l'auteur s'objecte les nombreux articles discordants que d'aucuns ont relevés dans ses écrits. Nous avons déjà cité ce texte. A cela l'auteur répond : Huic quaestioni qui voluerit satisfacere, potest praedictos articulos sicut infra ponitur concordare. Il ajoute immédiatement en façon de titre : Sequuntur centum articuli ex scripto in Sententias excerpti, quos auctor ostendit cum aliis eiusdem operibus convenire. Le corps de l'ouvrage, assez étendu, contient effectivement cent questions, d'importance inégale, tirées du Commentaire des Sentences, mises au point par la comparaison avec la doctrine contenue dans les autres ouvrages de saint Thomas[3].

L'auteur traite de la concordance des articles contenus dans les trente-deux articles de la liste de discordance précédemment signalée. Mais il y en ajoute un grand nombre d'autres, dont plusieurs sont tirés du Correctorium de Guillaume de la Mare. Cet ouvrage est de beaucoup le plus important qui ait été entrepris pour établir une concordance entre les doctrines de saint Thomas.

Un autre manuscrit de ce traité existait, au XVIIIe siècle, dans la célèbre bibliothèque des dominicains des Saints-Jean et Paul, à Venise. Le P. Berardelli en a donné la description

1. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 733.

2. E. Krebs a indiqué ce ms. dans sa récente publication : *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis*, Münster, 1912 (Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., XI, 3-4), pp. 10 (no 18), 56*.

3. La table des questions dans le ms. paraît n'en contenir que 96; mais les titres de quelques questions en contiennent en vérité plusieurs.

dans son catalogue[1]. On ne le trouve pas aujourd'hui à la Marciana de Venise, où est passé, en grande partie, la bibliothèque des dominicains. Ce manuscrit du XVe siècle présentait quelques particularités assez curieuses. Il avait perdu son prologue et l'attribution en était faite à Étienne, évêque de Paris : « Incipit opus domini Stephani Parisiensis Episcopi contra impugnantes scientiam Sancti Thomae de Aquino Ord. Praed., et eam non intelligentes[2].

Étienne, évêque de Paris, ici désigné par une induction manifestement erronée, pourrait être Étienne Tempier qui porta la condamnation parisienne du 7 mars 1277, qui atteignait indirectement quelques points de la doctrine thomiste. Mais il doit s'agir bien plus probablement, dans la pensée de l'auteur de cette rubrique, d'Étienne de Bourret, l'évêque de Paris, qui leva, le 14 février 1325, la condamnation de son prédécesseur, en tant qu'elle pouvait toucher Thomas d'Aquin. Cette information n'a d'autre valeur que la preuve que, dans la pensée de son auteur, la Concordance des cent propositions remontait au temps des premières polémiques thomistes.

Les manuscrits de Paris, Florence et Vienne de la Concordance ne portent pas de nom d'auteur, et l'ancien manuscrit de Venise possédait une fausse attribution. Échard voyant les anciens bibliographes dominicains de Lombardie attribuer une semblable concordance à Benoît d'Assignano a indiqué ce dernier comme l'auteur possible de l'écrit que nous signalons[3]. Ces bibliographes désignent ainsi l'ouvrage : *Concordantiae dictorum S. Thomae, ubi contraria aliquando videntur.* Que ce titre convienne exactement au contenu du manuscrait de Paris, il n'y a pas l'ombre d'un doute. L'auteur emploie lui-même le mot de Concordances : De concordantiis centum articulorum; et il rapporte l'accusation que la doctrine de Thomas d'Aquin semble

1. *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, Venezia, t. 40 (1784), p. 202.

2. Il n'y a pas de doute sur l'identité du contenu du ms. de Venise et de celui de Paris. Le commencement de l'œuvre vive et l'explicit sont semblables. Début : Distinctione prima, qu. 4, dicitur [Paris = dicit] quod subiectum Theologiae est ens cognoscibile per inspirationem. — Fin : Haec igitur sunt quae [Paris, manque *quae*] prout ad praesens occurrebat [P = occurrebant] de concordantiis centum articulorum ad libros [P = librum] sententiarum pertinentium. Dicta sunt [P = sufficiant] Deo adiuvante [P = adiuvante Deo] qui concordiam facit in sublimibus, cui est honor [P = honor est] et gloria in saecula saeculorum.

3. *Script. Ord. Praed.*, I, pp. 595, 733.

impliquer contradiction : Videtur quasi implicare contradictionem.

D'autre part, on ne voit aucun autre écrit qui puisse répondre exactement au titre cité plus haut, si ce n'est la concordance depuis longtemps connue et dont nous parlerons après celle-ci. Cette seconde concordance, dans laquelle l'auteur parle comme s'il était saint Thomas lui-même, aurait pu difficilement être prise par des bibliographes un peu postérieurs pour une œuvre qui ne fût pas de saint Thomas lui-même, puisque au cours du XIVe siècle l'Université de Paris croyait déjà à cette attribution. En outre, la première concordance seule parle de doctrines contraires, comme le titre fourni par les bibliographes dominicains; la seconde parle seulement de dissonance : quae inter se aliquibus videntur dissonna (Cap. I). Mais ce qui est plus significatif, c'est que la seconde concordance a été écrite trop tôt pour être l'œuvre de Benoît d'Assignano, ainsi que cela paraîtra bientôt par la détermination de la date respective de ces deux écrits.

Benoît d'Assignano, dit aussi Benoît de Côme, du nom du couvent auquel il appartenait et de la ville dont il fut plus tard évêque, nous est connu pour la première fois, lors de son assignation à Paris pour y lire les Sentences et y poursuivre le titre de maître en théologie. Sa nomination fut faite une première fois par le chapitre général de 1318, tenu à Lyon, et une seconde par le chapitre de l'année suivante, tenu à Cahors[1]. Il commença, en conséquence, ses leçons de bachelier à l'automne de 1319. Ce fut deux années plus tard, suivant l'usage, qu'il dut parvenir à la maîtrise, soit en 1321. Il a pris place effectivement dans la liste des maîtres dominicains dressée par Bernard Guidonis[2]. Plus tard, après son retour en Italie, il assiste au chapitre général de Bordeaux au mois de juin 1324[3]. Nous le voyons chargé d'une mission en Allemagne par Jean XXII, en 1325, aux fins d'une visite des couvents de l'Ordre[4]. C'est vers ce temps qu'il semble être de-

1. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 595; *Acta Capitulorum generalium Ord. Praed.*, éd. Reichert, Romae, t. II (1899), pp. 110, 118.

2. Denifle, *Archiv. für Literatur-und Kirchengeschichte*, II, p. 217.

3. Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Paris.*, II, p. 275; *Acta capit. gener. Ord. Praed.*, II, p. 151, n. 8.

4. *Loc. cit.*, IV, 312 et suiv.

venu inquisiteur en Lombardie[1]. En 1327, il est envoyé en Orient, à l'empereur grec Andronic Paléologue, pour travailler à l'union des églises[2]. Pour le récompenser de sa science et de ses services, Jean XXII le nomme évêque de Côme, le 16 décembre 1338[3]. Des difficultés s'opposèrent à la prise de possession immédiate de son siège. Il se distingua par son zèle à la tête de son diocèse[4] et mourut au mois d'octobre de 1339[5].

Ce fut, selon toute apparence, pendant son séjour à Paris, le centre principal des discussions théologiques, que Benoît d'Assignano écrivit sa Concordance des cent articles. Elle fut composée toutefois avant 1323, date de la canonisation de saint Thomas d'Aquin, car l'auteur n'eût pas manqué de donner le titre de saint au grand docteur qu'il se contente d'appeler au début de son ouvrage : Venerabilis doctor Frater Thomas[6]. Si cet ouvrage est dû à Benoît d'Assignano, comme je suis porté à le croire[7], la composition doit tomber pendant les années 1320-1322, et n'est pas étrangère aux préparatifs qui se poursuivaient alors en vue de la canonisation de saint Thomas d'Aquin. Nous verrons, plus avant, Jean de Naples écrire son traité avec les mêmes préoccupations.

III. — Les éditions complètes des œuvres de saint Thomas contiennent un opuscule intitulé *De concordantiis*. Dans cet écrit saint Thomas, qui est censé prendre directement la parole,

---

1. Mortier A., *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères-Prêcheurs*, Paris, III (1907), p. 49.

2. Omont H. *Projet de réunion des Églises grecque et latine sous Philippe le Bel*, en 1327. — *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 53, pp. 254-57.

3. Eubel, *Hierarchia Catholica*, Monasterii, 1898, I, p. 225.

4. Fontana V. M., *Sacrum Theatrum dominicanum*, Romae, 1666, p. 176.

5. Eubel, *l. c.*

6. Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 733.

7. Le Mineur Petrus de Alva et Astorga a proposé une identification incontestablement erronnée. Pater Gerardus de Montibus Ordinis Praedicatorum... fecit tractatum magnum sub hoc titulo : *Concordantiae scriptorum et dictorum discordantium Sancti Thomae*, quem PP. Gulielmus Carnificis, et Joannes Bunderus Ordinis Praedicatorum dicunt se vidisse in diversis Bibliothecis Flandriae, et signant loca in sua Bibliotheca, auctore 203, fol. 161. *Funiculi Nodi indissolubilis, De conceptu mentis, et conceptu ventris*, Bruxellae, 1663, p. 703. Alva ou les bibliographes dont il s'est inspiré se sont mépris. Gerardus de Monte n'est pas dominicain, mais un maître séculier, directeur du collège de Monte, à Cologne († 1480). Il est l'auteur d'une concordia des doctrines de saint Thomas et d'Albert le Grand, et de rien d'autre. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 908.

établit dans une suite de trente articles, précédés d'un prologue, la concordance du même nombre de points de doctrine qui peuvent présenter quelques difficultés dans la lecture de ses œuvres. Le prologue, qui débute par ces mots : *Pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia* (Daniel XIII), nous expose, après quelques considérations d'ordre général, le dessein de l'auteur : Unde quae in diversis locis posita sunt, eadem dumtaxat quae occurrerunt nobis, quae inter se aliquibus videntur dissona, quibus mens nostra non satis est nota, sic concordare intendimus, ut quomodo unumquodque in suo loco accipi debeat, sine difficultate sciri possit[1]. Nous sommes donc, au sens le plus exact du mot, en présence d'un travail de concordance.

Que cet écrit ne soit pas l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, c'est ce qui ne saurait faire l'ombre d'un doute. Échard a reconnu depuis longtemps que nous avons affaire ici à un apocryphe. Il observe, avec raison, que tous les anciens catalogues sont muets sur cet article. Seul Ptolémée de Lucques le mentionne, mais sous une forme dubitative : *Item, dicitur* [Thomas] *fecisse tractatum de concordia dictorum suorum*[2]. Il serait d'ailleurs facile de montrer par la critique interne de ce traité qu'il n'est pas l'œuvre de saint Thomas. Ainsi, par exemple, au chapitre XXXI, où il est parlé de la possibilité de l'existence éternelle du monde, l'auteur indique le *De aeternitate mundi* comme composé antérieurement à la première partie de la Somme théologique, alors que c'est le contraire qui est vrai[3].

Le disciple de saint Thomas qui a élaboré ce travail a été manifestement inspiré par l'exemple des Rétractations de saint Augustin. Mais ici nous sommes simplement en présence d'un procédé littéraire. Cela pouvait toutefois induire en erreur, puisque Ptolémée de Lucques rapporte la rumeur que saint Thomas avait composé une concordance de ses écrits. Cette croyance alla même si loin, qu'en 1387, l'Université de Paris parlait de cette attribution sans l'ombre d'un doute[4]. L'auteur s'est en effet appliqué à imiter saint Thomas dans sa pensée, son

1. *Opera*, Paris, éd. Vivès, t. XXVIII, p. 560.

2. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 312.

3. Idem diximus in praedicto tractatu [de aeternitate mundi], quod tamen nos postea in prima parte Summae ostendimus. (*Opera*, l. c., p. 572.

4. *Chart. Univ. Paris.*, III, p. 492.

style et sa modération, et un regard superficiel peut aisément se méprendre sur l'origine de cet écrit.

Que le traité visé par Ptolémée de Lucques soit bien le même que nous trouvons dans les éditions des œuvres complètes, et non la concordance dont nous avons précédemment attribué la paternité à Benoît d'Assignano, c'est ce qui ne paraît pas faire de doute. La concordance « *Pertransibunt plurimi* », dont nous nous occupons ici, est la seule dans laquelle saint Thomas se donne comme l'auteur même. C'est donc bien celle-ci qui est visée par l'information de Ptolémée de Lucques, puisque d'après sa façon de parler, c'est Thomas qui serait l'auteur de la concordance.

L'Histoire ecclésiastique de Ptolémée étant achevée au plus tard en 1316[1], mais plus probablement rédigée beaucoup plus tôt, pour la partie qui nous intéresse[2], elle rejette au moins l'apparition de la concordance aux confins du XIIIe et du XIVe siècle. D'autre part la *Tabula scriptorum Ordinis Praedicatorum*, close en 1311, nous fournit l'indication suivante : *Frater Thomas de Sutona scripsit librum de concordia librorum Thome*[3]. Cet article paraît être une addition à la notice déjà écrite dans la Tabula, où nous trouvons Thomas de Sutton cité avec ses productions littéraires, avec les qualificatifs de : *natione anglus, magister in theologia*[4]. La Tabula ne connaît l'existence d'aucune autre concordance que celle de Thomas de Sutton. Il semble donc que c'est lui qui est l'auteur de la concordance indiquée par Ptolémée et dont l'existence remonte assez en arrière. La concordance dite de Benoît d'Assignano est assez postérieure, non seulement parce que l'activité de ce dernier tombe beaucoup plus tard que celle de Thomas de Sutton, mais encore parce que cette œuvre est incomparablement plus développée et plus complète. Elle concorde, en effet, cent articles ou points de doctrine, tandis que l'autre n'en examine que trente[5].

1. Gilles de Rome, archevêque de Bourges, mort en 1316, est indiqué comme encore vivant. MURATORI, *Rer. Ital. Script.*, t. XI, col. 1191.

2. MANDONNET, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910, 2e éd., p. 56.

3. *Archiv f. Litt.- u. Kirchengesch.*, II, p. 233 (nº 58).

4. L. c., p. 239, (nº 94). — Le ms. 717 de la Bibliothèque de Troyes contient : Magistri Thome de Suttone Questiones super primum librum Sententiarum; et la Vaticane, Ottob. lat. 1126 (fol. 17-45) ses Quaestiones disputatae.

5. Dans l'édition de Vivès, quatre questions ont été ajoutées, à la fin, qui

L'activité scientifique de Thomas de Sutton appartient, autant qu'on peut en juger, à la fin du XIIIe siècle. Les bibliographes anglais ne s'accordent pas dans les dates où il le font apparaître, mais ils le placent tous vers la fin du XIIIe siècle, si bien que Échard croit pouvoir prendre la date approximative de 1300 comme celle de sa mort[1]. Wood, l'historien de l'Université d'Oxford, le nomme à l'occasion du différend des dominicains de cette ville avec Jean Peckham, archevêque de Cantorbéry, sous l'année 1285[2].

Nous croyons donc qu'il y a de grandes probabilités pour que Thomas de Sutton soit l'auteur de la concordance éditée sous le nom de Thomas d'Aquin, et que la composition de cette pièce tombe pendant les vingt dernières années du XIIIe siècle.

IV. On peut aussi placer parmi les concordances le traité de Jean de Naples destiné à répondre à la condamnation de Paris, 7 mars 1277, en tant que certains de ses articles paraissaient atteindre quelques points des doctrines de saint Thomas.

Jean de Regina, issu d'une noble famille napolitaine, nous apparaît pour la première fois en 1316, sinon en 1315, lorsqu'il reçoit la licence en théologie à l'Université de Paris[3]. Le chapitre général tenu, en 1317, à Pampelune, l'assigne comme lecteur au Studium de Naples[4]. Lors du premier procès pour la canonisation de saint Thomas ouvert, dans cette ville, en 1319, Jean de Naples fait sa déposition devant les commissaires, le 1er août[5]. Il n'avait pas connu personnellement Thomas d'Aquin et n'était probablement pas né lors de sa mort. En

---

n'appartiennent pas à l'ouvrage. Ce sont des emprunts, croyons-nous, à l'autre concordance.

1. *Script. Ord. Praed.*, I, 464.

2. A. de Wood, *Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis*, Oxonii, 1674, p. 131.

3. Frater Johannes de Neapoli de provincia regni Sicilie, fuit licentiatus ante adventum domini anno dom. MCCCXVI. *Archiv für Literatur- und Kirchengesch.*, II, p. 216. Dans un autre ms. de Bernard Guidonis, vu par Echard, on lisait l'année 1315. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 567.

4. Studio Neapolitano assignamus fratrem Johannem Neapolitanum, magistrum in theologia, pro lectore, et committimus sibi quod hoc anno eidem studio provideat de cursore. *Acta Capit. general.*, t. II, p. 104; *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 203.

5. Die Mercurii, primo mensis Augusti, secundae Indictionis, Neapoli in Palatio Archiepiscopali, Fr. Johannes de Neapoli Ordinis Fratrum Praedicatorum, sacrae Theologiae Doctor, Testis citatus et iuratus in forma supradicta, supra dicta Inquisitione dicere veritatem. *Acta Sanctorum*, t. I martii, p. 701 (no 48).

1323, nous le trouvons à Avignon, avec le titre de procureur pour l'affaire de la canonisation de saint Thomas. Il aurait dû prêcher à ce titre, le 11 juillet, dans le palais pontifical. Mais tombé malade il fut remplacé par un de ses confrères[1]. L'année d'après il prit part à l'élection du nouveau maître général des Prêcheurs, Barnabé de Verceil, au chapitre de Bordeaux[2]. En 1325, Barthélemy de Capoue, logothète et protonotaire du royaume de Naples, le désigne comme l'un de ses exécuteurs testamentaires dans son testament du 14 mars. Le 9 juin 1336, le nom de Jean de Naples paraît encore dans un document notarié touchant la liquidation du testament de Barthélemy de Capoue, mort en 1328[3]. Nous ne connaissons pas de donnée ultérieure relative à Jean de Naples.

L'activité littéraire de Jean de Naples paraît avoir été assez considérable, soit à Paris, soit à Naples, pendant son enseignement universaitaire. Ses écrits sont restés inédits sauf ses questions disputées pendant qu'il était maître à Paris[4]. On possède aussi de lui des disputes quodlibétiques. Les deux premières ont été prononcées à Paris pendant son enseignement comme maître. Le manuscrit de la bibliothèque de Toulouse qui les renferme, 744 (I. 96), porte comme indication au début de la seconde : Incipit secundum quolibet fratris Johannis de Neapoli, ordinis Predicatorum, in sacra pagina egregio professori (sic), Parisius disputatum. La question spéciale, tirée du second quodlibet, et dont nous allons nous occuper, témoigne d'ailleurs qu'elle a été traitée à Paris. Mais si Jean de Naples a tenu à Paris deux disputes de quodlibet, c'est que

1. Post dominum Papam, predicavit fr. Petrus Canterii de Ordine predicatorum, tanquam qui negocium ducebat, quia magister Johannes de Neapoli, procurator negocii sancti Thome, jacebant infirmus. C. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères-Prêcheurs*, Paris, 1884, p. 269. Dans la collection des sermons de Jean de Naples, qui se conservait jadis au couvent des dominicains de cette ville, on trouvait les deux sermons suivants, relatifs à la canonisation de saint Thomas, et dont le second est celui, sans doute, qu'il ne put prononcer : Sermones ad postulandam canonizationem F. Thomae de Aquino. Sermones in festo canonizationis S. Thomae de Aquino. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 567.

2. *Acta Capit. gener.*, t. II, p. 151; A. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères-Prêcheurs*, t. III, p. 1.

3. C. Minieri Riccio, *Cenni storici intorno i grandi uffizii del regno di Sicilia*, Napoli, 1872, pp. 144, 155. C'est par des documents notariés que nous savons que Jean de Naples s'appelait Jean de Regina : Constituti in nostra praesentia Magnifici viri Magister Johannes de Regina de Neapoli, Ordinis Fr. Praedicatorum, Magister in Sacra Theologia... (p. 155).

4. *Quaestiones variae XLII Parisiis disputatae*, Neapoli, 1618.

son enseignement s'y est continué pendant deux années, car au XIVe siècle, chaque maître ne tenait une dispute quodlibétique qu'une fois dans l'année scolaire. Comme Jean de Naples a quitté Paris pendant l'été de 1317, c'est donc en 1315 qu'il aurait reçu la licence en théologie, conformément à l'indication d'un manuscrit que nous avons signalée plus haut. Ses deux années d'enseignement parisien correspondraient aux deux années scolaires de 1315-1317. Le second quodlibet, qui nous intéresse spécialement, serait lui-même de l'année scolaire 1316-1317.

C'est, en effet, dans cette dispute[1] que Jean de Naples a eu à répondre à cette question : *Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quoad omnes conclusiones ejus?* La raison de ce doute était la condamnation de Paris, portée par l'évêque Étienne Tempier, le 7 mars 1277, contre les doctrines averroïstes et dont quelques articles paraissaient atteindre l'enseignement de Thomas d'Aquin. J'ai traité ailleurs de cette affaire célèbre, et indiqué les troubles qu'elle suscita à propos de la position doctrinale de saint Thomas[2]. En 1317, la condamnation de 1277, sans être tombée dans l'oubli, ne devait guère gêner les mouvements de l'école thomiste qui n'en avait eu cure, et on ne s'expliquerait pas ce retour tardif sur une affaire déjà lointaine, si on ne constatait que cette même année 1317 est celle où les dominicains napolitains, les compatriotes de Jean de Naples, commencent leurs démarches en vue de la canonisation de Thomas d'Aquin. Il fallait briser à l'avance l'objection dont la malveillance aurait pu se faire une arme contre la doctrine du grand docteur. C'est ce qu'entreprit Jean de Naples.

Non content d'avoir défendu les positions de Thomas d'Aquin dans sa dispute quodlibétique, Jean de Naples en détacha cette question, qu'il fit précéder d'une courte introduction, de façon à constituer un petit traité spécial sur le sujet. On le trouve dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, lat. 14.519 (fol. 130-131 v). Il a été connu d'Échard qui en a publié le prologue, mais n'a pas découvert son origine. Il a pensé,

1. Elle est la dernière question de la dispute. Elle se trouve non seulement dans le ms. déja signalé de Toulouse; mais aussi dans le ms. Vatic. lat. 772 (au fol. 100) qui contient les quodlibeta de Jean de Naples. Cette question seule est aussi dans le m. no 13 (fol. 98v) de la bibliothèque des Dominicains de Vienne (Autriche).

2. *Siger de Brabant*, I, pp. 231-238.

sans raison suffisante, que cette composition n'était pas l'œuvre d'un Frère Prêcheur et en a placé la composition vers l'année 1300[1].

Il serait hors de propos d'examiner ici le contenu de ce traité. J'avais pensé l'éditer dans le volume de textes que j'ai publiés touchant l'averroïsme parisien et la condamnation du 7 mars 1277. J'y ai renoncé pour la raison, peut-être plus spécieuse, que juste, que cette discussion de Jean de Naples était un peu tardive. Ayant une copie de ce petit opuscule, j'aurai peut-être l'occasion de le publier plus tard avec l'appareil critique qu'il comporte. Qu'il me suffise d'observer que l'auteur comparant la doctrine de saint Thomas avec celle de plusieurs propositions condamnées en 1277, nous nous trouvons, en quelque façon, en présence d'un travail de concordance, et c'est à ce titre qu'il peut trouver place dans la série de travaux que nous signalons ici.

V. La littérature des concordances et plus encore la fréquentation quotidienne des œuvres de saint Thomas d'Aquin firent sentir le besoin de tables générales de ses écrits. L'œuvre de saint Thomas était trop étendue pour qu'il fût aisé de trouver immédiatement les endroits où chaque point de doctrine avait été exposé, surtout avec le régime si incommode des manuscrits.

La première table ou index des matières des écrits de saint Thomas fut entreprise à Paris, au couvent de Saint-Jacques, par un religieux de cette maison, Hervé de La Queue (Hervaeus de Cauda).

Hervé est ainsi appelé du lieu de son origine, dans le diocèse de Paris. Il prit l'habit au couvent de cette ville et fut lecteur dans plusieurs maisons de la province de France. Il devint prieur de Saint-Jacques vers 1360. En 1363, le duc de Normandie et des bourgeois parisiens adressèrent une supplique à Urbain V aux fins d'obtenir qu'Hervé, dont ils font valoir les titres, pût lire les Sentences à l'Université et y recevoir la maîtrise en théologie. Les pétitionnaires appuient sur ce considérant qu'il y a très longtemps qu'aucun Prêcheur de Paris, ou du diocèse, n'a été professeur à Saint-Jacques. Le 19 juillet 1363, Urbain V accorda la faveur demandée. Le 4 octo-

1. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 476.

bre 1366, le même pape écrivait au chancelier de l'Université pour qu'il concédât la licence à Hervé, qui fut effectivement promu maître en théologie, le 16 janvier 1368. Hervé nous apprend, dans l'explicit qui termine ses tables, qu'il les a composées pendant qu'il était lecteur dans l'ordre, ce qui en ramène la composition, semble-t-il, entre 1350 et 1360[1].

On rencontre assez souvent des manuscrits des tables de Hervé[2]. A la fin de son travail Hervé a ajouté un exposé du procédé qu'il avait adopté pour confectionner son œuvre. Comme ce morceau n'a jamais été édité, à ma connaissance, non plus que les tables, d'ailleurs, je le transcris ici en note d'après le manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, latins, 14.551, provenant de l'abbaye de Saint-Victor[3].

VI. Au XVe siècle un nouvel essai de tables des matières des œuvres de saint Thomas fut entrepris par le Frère Prêcheur lombard, Pierre de Bergame. Après avoir rempli différents offices scolaires au couvent de Bologne, il y enseigna la théologie pendant les années 1471-1476. Il mourut à Plaisance le 15 octobre 1482.

Les tables de Pierre de Bergame sont plus développées que celles de Hervé de La Queue. Elles furent éditées par l'auteur même, à Bologne, en 1475, c'est-à-dire aux premières années de l'imprimerie. Pierre de Bergame a divisé son travail

---

1. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 663; *Chart. Univ. Paris.*, III, p. 106.

2. On les trouve dans les mss. Paris, Nation., lat. 14551, fol. 3-102v; 15690, fol. 176-228v; Mazarine, 990, fol. 180.

3. Fol. 102v. Explicit tabula super libros sancti Thome edita a fratre herveo de Cauda, magistro in theologia, tempore quo erat lector in ordine predicatorum, ratione cuius tabule fiende ipse legit omnes libros dicti doctoris, exceptis quibusdam aliis parvis opusculis. Et est sciendum quod legendo dictam tabulam occurrent multa memorie legentis, que alias non occurrerent; ymmo invenientur ibi multa subtilia et fere omnia que tractant alii doctores, tam antiqui quam novi. — Item, sciendum quod quilibet articulus habet tres partes, scilicet argumenta, positionem et solutiones argumentorum. Per a. intelligitur prima pars, scilicet argumenta. Per b. intelligitur secunda pars, scilicet positio. Per c. intelligitur tertia pars, scilicet solutiones argumentorum. — Item, sciendum in aliquibus scriptis, et specialiter in tertio et quarto [Sententiarum], alique distinctiones habent plures questiones, quelibet questio plures articulos, quilibet articulus plures parvas questiones, et tunc quotatur sic : libro tali, tertio vel quarto, distinctione tali, questione tali, articulo tali. — Item, sciendum quod sub abstracto frequenter comprehenditur concretum, verbi gratia, sub hoc nomine *eternitas*, comprehenditur *eternum* ; et sub hoc abstracto *veritas*, comprehenditur *verum*. Item, sub nomine frequenter comprehenditur verbum et participium, verbi gratia, sub hoc nomine *fruitio*, comprehenditur *frui* et *fruens*, et cetera de multis aliis.

en deux parties. La première est un index des matières sous ce titre : *Index universalis in omnia opera D. Thomae de Aquino ;* la seconde est une concordance : *Concordantiae locorum doctoris angelici, quae sibi invicem adversari videntur*[1].

Le fait que Pierre de Bergame a cru devoir constituer une partie spéciale pour établir la concordance des doctrines de saint Thomas témoigne que le problème dont les origines remontaient au XIIIe siècle, comme on l'a vu, n'avait pas perdu son actualité deux siècles plus tard.

Les tables de Pierre de Bergame ont été assez souvent rééditées. Mais elles ont subi des remaniements multiples qui ont eu pour résultat de fondre ensemble les deux parties primitives et d'en développer beaucoup le contenu. On peut lire la préface de Pierre de Bergame dans laquelle il expose la méthode qu'il a adoptée pour confectionner ses tables[2].

Après avoir parlé des *Defensoria*, nous avons signalé divers avantages que l'on peut retirer de ces écrits. Nous pouvons aussi présenter quelques observations analogues relativement aux *Concordantiae.*

La place qu'occupe Thomas d'Aquin dans l'histoire de la pensée de l'Europe et l'autorité souveraine qu'il détient aux yeux de l'Église dans la philosophie et la théologie catholiques rendent nécessaire la fixation exacte de ses doctrines. Encore que les variations de Thomas d'Aquin soient limitées à un nombre restreint de points et regardent des questions ordinairement secondaires, il n'en est pas moins intéressant, et quelquefois important d'être fixé sur la portée de ces dissonances et les solutions finales que le maître a définitivement acceptées.

La littérature des concordances nous met immédiatement au courant des questions sur lesquelles porte le problème du désaccord. Si donc l'on a à exposer les opinions de saint Thomas sur un point donné, il importe de voir s'il n'est pas au nombre de ceux qui constituent la liste des articles à concorder. Une semblable constatation indique que l'on doit marcher avec prudence afin de ne pas aboutir à de fâcheuses méprises.

---

1. *Scriptores Ord. Praed.*, p. 863.

2. On la trouve en tête des tables de l'édition des œuvres de saint Thomas, donnée par Fretté, (Paris, Vivès), t. XXXIII.

Il faut bien le dire, les écrivains qui traitent des doctrines de saint Thomas, et parmi eux des thomistes avérés, se heurtent fréquemment à l'écueil que dissimule le problème de la concordance, parce qu'ils opèrent sans les principes directifs d'une saine critique. Tantôt en présence de la dissonance de certains textes comparés entre eux, ils prennent comme une sorte de moyenne doctrinale, s'exposant ainsi à attribuer à saint Thomas une doctrine qui n'a jamais été la sienne dans des matières où il a eu des opinions successives. Tantôt entre deux doctrines discordantes, ils choisissent sans le savoir la plus ancienne, c'est-à-dire celle même que l'auteur a abandonnée. Il n'est pas rare en effet que, dans les points doctrinaux où saint Thomas semble en conflit avec lui-même, l'opinion abandonnée paraisse la plus précise et la plus claire. Ne voit-on pas des textes de la Somme théologique déboutés par des textes des Sentences, ce qui est une énormité. J'ai signalé ailleurs[1] l'importance qu'il y a, dans l'interprétation des doctrines de saint Thomas, à avoir l'œil ouvert sur la chronologie des ouvrages auxquels on emprunte ses textes, et comment en particulier il faut être attentif dans l'emploi du commentaire sur le Maître des Sentences, et je pourrais ajouter, quoique dans une incomparablement moindre mesure, de la Somme contre les Gentils. Je ne puis que confirmer la même observation. Mais, puisque l'occasion s'en présente, j'ajoute ici la règle qui, me semble-t-il, doit présider à toute tentative de concordance doctrinale chez saint Thomas. Quand il est bien établi, car il ne faut pas s'en fier aux seules apparences, que saint Thomas a professé sur un même point plusieurs opinions irréductibles, on ne doit, à aucun prix, chercher à les fusionner, ni choisir au hasard; on doit tenir celle qui est chronologiquement la dernière. Et comme à toutes les règles il y a des exceptions, si l'on en admettait une ici, ce serait à condition d'en établir le bien fondé, pour chaque cas particulier.

Je ne me propose pas d'apprécier ici la valeur du travail de concordance entrepris dans les travaux anciens que j'ai signalés. Il faudrait pour cela procéder à une étude de détail qui demanderait une édition des textes. Mais, en toute hypothèse, il va de soi que l'on ne peut accepter les solutions proposées

1. *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*. Fribourg, 1910, p. 16, note.

que sous bénéfice d'inventaire, et en les soumettant à la règle que j'ai formulée.

L'existence de variations doctrinales chez saint Thomas, telles que les concordances les ont mises en évidence, offre à la critique un élément de solution pour le problème de la chronologie des œuvres du maître.

On peut déterminer par des critères externes la date de composition d'un bon nombre des écrits de saint Thomas, surtout des plus importants; mais il en reste aussi beaucoup, pour lesquels on est dans l'incertitude. Des comparaisons de textes, pour les points doctrinaux où la pensée de Thomas d'Aquin a subi une évolution, permettraient de déterminer l'ordre de succession d'un certain nombre des écrits du saint. Ce procédé critique corroborerait les informations d'ordres divers qui existent déjà et les compléterait heureusement. Les professeurs de saint Thomas seraient particulièrement qualifiés pour exécuter semblable travail.

P. Mandonnet, O. P.

Fribourg

NOTE

VERSETS 28-30 DU CHAP. VIII AD ROM.

(LA QUESTION DE LA PRÉDESTINATION DANS L'ÉP. AUX ROMAINS).

Dans le merveilleux chap. VIII de l'Épître aux Romains, saint Paul s'est proposé d'inspirer aux régénérés une parfaite confiance dans la grâce qu'ils ont reçue, laquelle, contrairement à la Loi, a pu les arracher à la tyrannie du péché, et aux menaces de la condamnation divine. Sans doute, de nombreux obstacles se dressent encore entre eux et le but suprême de leur vocation. Mais aucun de ces obstacles, de ces tentations, hors le péché, ne saurait leur nuire. Pour supporter l'état d'attente, les douleurs de l'enfantement, dont souffrent à la fois la nature et l'humanité, ils ont l'espérance, le sentiment que l'Esprit qui habite leur cœur fait d'eux des fils de Dieu, enfin la puissance d'impétration que l'Esprit donne à leurs prières même les moins formulées et les moins conscientes. Mais, pardessus tout, ils doivent se dire que leur salut est l'affaire propre de Dieu, étant l'objet d'un décret éternel de sa volonté toute-puissante, et que, à cause de cela, Dieu fera tourner toutes les difficultés apparentes en moyens efficaces d'assurer leur persévérance.

Οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. Ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς · οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν · καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν · οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα ;

Il y a donc comme une chaîne des opérations de Dieu en faveur des élus. D'abord une prédestination éternelle; et le premier anneau de la chaîne des réalisations, c'est la vocation efficace[1]. Du fait que nous avons été appelés et justifiés —

1. Car saint Paul n'a jamais parlé de la vocation commune à tous les hommes, et rejetée de beaucoup, au sens de l'Évangile : *il y a beaucoup d'appelés, et peu d'élus*. Chez lui, les « appelés » sont ceux qui ont répondu à l'appel divin. Nous n'examinons pas ici jusqu'à quel point il a *explicitement* distingué *prédestination* et *vocation*. C'est là une question de perspective et de style, non d'idée.

ce dont nous pouvons avoir quelque assurance expérimentale « l'Esprit rendant témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu », — nous nous trouvons pris, pour ainsi dire, dans un engrenage de miséricordes; nous pouvons donc estimer fermement que nous sommes prédestinés, et que Dieu achèvera l'œuvre qu'Il a commencée; par conséquent, nous considérer déjà en quelque sorte comme glorifiés.

Saint Paul, bien entendu, n'a pas l'intention d'inspirer aux chrétiens de Rome, une certitude absolue, qui serait présomption. Ailleurs, et dans cette épître elle-même, (VIII, 13; XI, 22; *alias*), il n'épargne pas les avertissements aux « saints »; par leur faute, ils peuvent toujours déchoir de la grâce. Mais il suppose que ses lecteurs sont des hommes de bonne volonté, bien résolus à obéir à tous les préceptes de Dieu, lui demandant la grâce de la persévérance, et tentés seulement, par faiblesse humaine, de craindre que des obstacles extérieurs puissent faire fléchir leur volonté. A de tels hommes il déclare qu'ils n'ont rien à craindre, eux, les appelés et les prédestinés. Ainsi il évoque ce grand mystère comme le motif principal qu'ils ont de se confirmer dans l'espérance.

Une doctrine si fortifiante, et si éminemment « paulinienne » devait être naturellement l'objet de nombreux commentaires. C'est une des hardiesses les plus géniales que le Saint-Esprit ait inspirées au grand Apôtre. Mais, puisqu'il a touché au redoutable mystère, qui soulève tant de difficultés philosophiques et théologiques, il n'est pas étonnant que les théologiens des diverses écoles aient cherché respectivement dans son texte concis de quoi justifier, par ses termes eux-mêmes, les conceptions particulières de leurs systèmes. Et, dans l'histoire de l'exégèse, les uns et les autres ont pu trouver assez d'autorités patristiques pour ramener le texte inspiré, soit, à la suite des Pères grecs, à la doctrine de la prédestination *post praevisa merita*[1], soit à la doctrine opposée, avec saint Augustin et son école, soit même, en forçant des expressions du docteur africain, au prédestinatianisme de Calvin et des jansénistes. Nous nous proposons, nous, d'examiner ces deux versets au pur point de vue philologique, afin de voir jusqu'à quel point les théologiens ont le droit de l'invoquer pour appuyer leurs théories d'école.

1. Cette interprétation n'a été soutenue nulle part avec plus d'érudition et de talent, que dans l'ouvrage, d'ailleurs si remarquable et si utile, du P. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, I, pp. 331-352.

Traduisons d'abord le texte, et mettons-en bien en lumière la construction organique :

28. *Mais nous savons que, pour ceux qui aiment Dieu, (Il)*[1] *fait toutes choses contribuer au bien, pour ceux qui sont appelés, suivant (son) dessein.*

29. *Car ceux qu'il a connus à l'avance, Il (les) a aussi prédestinés (à devenir) conformes à l'image de son Fils, pour que celui-ci soit un premier-né parmi beaucoup de frères.*

30 *a. Mais ceux qu'il a prédestinés, ce sont ceux-là aussi qu'il a appelés;*

30 *b. et ceux qu'il a appelés, ce sont ceux-là aussi qu'il a justifiés,*

30 *c. mais ceux qu'il a justifiés, ce sont ceux-là aussi qu'il a glorifiés.*

31. *Que dirons-nous donc à cela? etc.*

Au v. 28, il est nécessaire de comprendre κατὰ πρόθεσιν du dessein de Dieu; des Pères grecs, il est vrai, ont compris ces mots de la bonne volonté humaine répondant à la vocation. Les luttes contre le fatalisme gnostique et manichéen leur avaient donné l'habitude de chercher l'affirmation du libre arbitre dans tous les textes qui avaient quelque apparence de pouvoir s'y prêter; mais l'usage de saint Paul, (*Rom.* IX, 11; *Eph.* I, 11; 2 *Tim.* I, 9) montre avec évidence que πρόθεσις désigne toujours le propos divin. L'autre sens est insoutenable et abandonné.

Au v. 29 *a*, le parallélisme des membres suivants oblige, malgré l'absence de τούτους devant προώρισεν, à voir une protase et une apodose : *ceux qu'il a connus d'avance, — il (les) a aussi prédestinés, etc.* Et alors, les mots συμμόρφους κτλ. sont le complément de l'unique verbe προώρισεν, et non de προέγνω - καὶ - προώρισεν[2].

La prédestination, la vocation, la glorification ont pour terme et la grâce et la gloire; la grâce en premier lieu, sauf pour ἐδόξασεν (quoique saint Jean Chrysostome ait parlé à ce propos de la gloire de l'adoption : ἐδόξασε διὰ τῆς χάριτος, διὰ τῆς υἱοθεσίας). Ce mot désigne le terme dernier, dans l'ordre d'exécution, des décrets de Dieu, l'opération par laquelle est rempli défini-

1. *συνεργεῖ* peut avoir pour sujet Dieu; A. B. Chrysostome, plusieurs Pères grecs, le copte et l'éthiopien lisent ou supposent les mots ὁ Θεός. — Quant à « Sanctis » de la Vulgate, il n'existe point dans l'original.

2. Contre Corn. a Lap. et quelques exégètes qui supposent une anacoluthe entre les versets 29 et 30.

tivement le dessein, πρόθεσις; saint Paul l'a mis comme les autres à l'aoriste, parce que la chose est déjà certaine dans les conseils divins, et que les chrétiens doivent se le dire, pour leur grand réconfort.

Maintenant, comment faut-il comprendre le v. 29? Quels rapports y a-t-il entre cette « prescience » et cette « prédestination »? On sait qu'Origène, d'après la *Philocalia*, (éd. Robinson, C. XXV), à l'occasion de ce texte, a préludé carrément à la théorie de la « *Scientia media* », qu'il a été suivi par les Grecs, et que cette théorie a été reprise en Occident par Ambroise Catharin et les écoles théologiques de la Compagnie de Jésus.

Le vrai sens du passage ne peut s'établir que par une étude philologique sérieuse et complète du mot προέγνω d'après l'usage biblique et spécialement paulinien.

D'abord προέγνω, comme il ressort des exemples que nous allons apporter, est employé d'une façon *absolue*. « Connaître à l'avance » est bien un terme technique, une idée absolument déterminée par elle-même; nul besoin n'est, pour le rendre intelligible, de supposer des termes sous-entendus qui qualifient le régime οὕς : par exemple οὓς προέγνω ἀγαπησομένους τὸν Θεόν. Le relatif οὕς coïncide en extension, d'après ce qui précède et ce qui suit, avec ceux qui sont dits : « ἀγαπῶντες τὸν Θεόν », et « κλητοὶ κατὰ πρόθεσιν », et « prédestinés à devenir conformes à l'image du Fils de Dieu ». Mais cette détermination provient du contexte, et nullement d'un qualificatif ou d'un attribut non exprimé.

Quel est donc ce sens absolu du mot προγινώσκω, dans lequel le verbe contiendrait la désignation de son objet? Nous ne pouvons l'établir d'après l'usage grec courant, suivant lequel προγινώσκω signifie tout simplement « prévoir », et c'est pourtant la seule acception qu'ait voulu voir Origène. Mais le sens prégnant et technique ressort avec évidence de l'emploi du mot, ou de sa composante γινώσκω, et de l'équivalent hébraïque יָדַע dans les divers passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, où le sujet du verbe est Dieu, et le régime l'homme ou quelque chose de relatif à l'homme. C'est ce que nous allons voir.

Le verbe προγινώσκω est employé quatre fois dans le Nouveau Testament, en dehors du passage que nous étudions; et le substantif correspondant, πρόγνωσις, deux fois.

On trouve προγινώσκω :

1° *Act.* XXVI, 5. Saint Paul parle des Juifs qui le connaissent, non pas « à l'avance », mais « de longue date » : προγινώσκοντές με ἄνωθεν. Ce texte n'a rien à faire avec notre problème.

2° Encore une fois dans notre *Épître aux Romains*, au ch. XI, v. 2 : οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ, ὃν προέγνω. Dieu, d'après tout le contexte, n'a pas rejeté les Juifs, n'a pas pu les rejeter, même comme corps de nation. Et pourquoi cela? Parce qu'ils sont *son* peuple, son peuple qu'il a « connu à l'avance ». C'est parce qu'il les a ainsi « connus à l'avance », qu'il ne peut se mettre en contradiction avec lui-même en les rejetant. V. 29 : Sine pœnitentia enim sunt dona et vocatio Dei. La portée de ce verset ressort de toute l'argumentation qui suit jusqu'à la fin du chapitre. L'Apôtre, au lieu de ὃν προέγνω, aurait tout aussi bien pu écrire : ὃν προώρισεν.

3° Dans la *I*ª *Pet.*, ch. I, v. 20, nous lisons : Vous avez été rachetés, non avec de l'or ou de l'argent corruptibles;... mais par le précieux sang du Christ... προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ ' ἐσχάτου τῶν χρόνων κτλ. Le Christ n'a été manifesté qu'aux derniers temps, mais Dieu, qui voulait que vous fussiez rachetés par son sang d'agneau immaculé, l'avait « préconnu » dès avant la création du monde; cela est dit pour faire ressortir la certitude de la rédemption, et sa grandeur. Il est encore évident ici, que, si saint Pierre avait écrit προωρισμένου au lieu de προεγνωσμένου, l'idée du passage fût restée absolument la même. Cette prescience du sacrifice du Christ était jointe à un décret; il y avait une intention éternelle de Dieu, restée secrète jusqu'aux derniers temps, où les événements l'ont manifestée.

4° Enfin, dans la *II*ª *Pet.*, III, 17, nous avons un texte inutile pour notre recherche, parce qu'il s'agit de prévoyance humaine : Ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, προγινώσκοντες φυλάσσεσθε ἵνα... κτλ.

Soit donc deux textes, sur quatre, qui peuvent, Dieu étant le sujet de la prescience, servir à éclairer la question.

Le substantif πρόγνωσις se trouve, lui, deux fois dans le N. T.

1° *Act.* II, 23, dans le discours de Pierre, nous lisons : Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ... τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον ... ἀνείλατε.

Ce texte est à remarquer, parce qu'il mentionne à la fois la prescience de Dieu, et son dessein arrêté après conseil. Mais il parle d'abord du dessein arrêté, et ensuite seulement de la

prescience. Dans cet ordre inattendu des mots, faut-il ne voir qu'un « *hysteron proteron* » sans rien d'instructif? Je ne le crois pas. Dieu, dit saint Pierre, avait accrédité Jésus le Nazaréen, et cependant, vous l'avez livré à la mort, cet envoyé de Dieu, dont la mission était pour vous, pour votre salut. Comment Dieu n'a-t-il pas empêché cela? Son plan s'est-il trouvé en défaut? Nullement; Dieu l'a laissé faire, parce qu'il l'avait *prévu;* et non seulement Il l'avait prévu, mais arrêté dans son dessein éternel. Il savait que vous le livreriez aux impies, car la mort de ce Jésus, survenant de la sorte, était l'objet d'un dessein bien arrêté de Dieu. Ainsi βουλή a été mis avant πρόγνωσις, semble-t-il, avec intention. Le décret de Dieu a été, dirait un thomiste, le *medium in quo*, dans lequel Dieu a prévu la mort du Christ livré à Pilate. Saint Pierre, en s'exprimant ainsi, va au-devant du scandale de la Croix.

2° Au commencement de sa première Épître, saint Pierre salue ainsi les destinataires : (*I Pet.* I, 1-2) : Πέτρος..... ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς....., κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ κτλ. *Aux élus* de la Diaspora du Pont, de Galatie, etc,; *suivant la prescience de Dieu le Père, dans la sanctification de l'Esprit, pour l'obéissance, etc.* Ceux à qui l'Apôtre écrit sont appelés *élus;* ils sont élus parce qu'ils sont sanctifiés par l'Esprit; et le but de cette élection a été de les rendre obéissants, etc. Cette élection, cette sanctification, cette obéissance, cette aspersion du sang du Christ, c'est l'accomplissement temporel d'un plan de Dieu κατὰ πρόγνωσιν. Pour nous, πρόγνωσις désigne ici l'acte éternel, immanent en Dieu, dont les effets sont l'élection, la sanctification, l'obéissance. D'autres peut-être comprendraient la chose autrement et diraient qu'il n'y a pas un acte éternel, mais deux, de signalés : l'*élection*, et la *prescience*, celle-ci étant la norme suivant laquelle l'élection a été dirigée, la lumière qui l'a éclairée. Mais il n'en est rien; attendu que le mot ἐκλεκτοί ne signifie pas *in recto* l'acte par lequel Dieu choisit, ou prédestine, de façon à n'être pour les hommes futurs, qui seront choisis, qu'une *denominatio extrinseca;* à part une distinction de raison, il est absolument identique à κλητοί, appelés. Saint Paul, saint Jean, emploient ces deux termes dans le même sens (*Rom.* VIII, 33; *2 Tim.* II, 10; *Tit.* I, 1; *I Pet.* II, 9; *II Joh.* 1, 13); et l'Apocalypse, dans son style redondant et plein de synonymes, appellera les fidèles κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί.

(*Ap.* XVII, 4). Ce mot ἐκλεκτοί signifie donc une qualité actuelle, inhérente aux chrétiens, qui consiste à bénéficier de l'appel divin et à posséder la foi. Il s'ensuit qu'il faut réduire à ce qui est signifié par πρόγνωσις l'acte éternel, ou les actes éternels de Dieu, qui sont cause de ce que les fidèles possèdent actuellement la qualité d'élus — c'est-à-dire choisis pour obéir, — et d'obéissants. Ici encore, l'auteur sacré aurait tout aussi bien pu écrire προορισμός, prédestination, au lieu de πρόγνωσις, prescience, rien, absolument rien, n'eût été changé à l'idée.

De ces quatre exemples, il résulte que, dans le Nouveau Testament, le verbe προγινώσκω et le substantif πρόγνωσις, lorsque leur sujet est Dieu, désignent l'acte éternel relatif à l'avenir d'un peuple, du Christ, des fidèles en général. Ajoutons que cet acte est essentiellement salvifique. Dans un seul cas (*Act.* II, 23) il est distingué du *dessein* (βουλή) de Dieu, mais alors il n'est nommé que le second. Cet acte est bien désigné, dans les trois autres passages, comme *prescience;* son rapport à l'intellect divin est donc spécialement notifié; mais le contexte montre que ses effets sont exactement ceux-là qui sont attribués ailleurs au décret éternel de la volonté divine. Partout, sans que le sens en subît la moindre modification, προγινωσκω eût pu être remplacé par προορίζω, et πρόγνωσις, par πρόθεσις ou προορισμός.

Avant de tirer aucune conclusion de ces faits pour expliquer notre passage de l'Épître aux Romains, il ne sera pas inutile de rechercher le sens que peut avoir le simple γιγνώσκω dans les contextes similaires, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Et si nous trouvons qu'il a aussi un sens technique, différent du simple « connaître », nous n'aurons aucun scrupule à user de cette constatation pour éclairer encore davantage le sens de προγιγνώσκω [1]. Il est vrai que les sens secondaires d'un mot simple ne passent pas nécessairement dans ses composés; mais ils *peuvent* très bien y passer, non moins que le sens premier; et nous devons juger qu'ils y ont passé, si les contextes du composé suggèrent la même modification du concept primitif du mot qu'ont déjà suggérée les contextes du mot simple.

Or, γινώσκω rend dans les LXX l'hébreu יָדַע; le terme qui signifie « connaître » est naturellement un des plus communs dans toutes les langues; mais, dans la langue biblique, cer-

1. Cf. Prat, p. 337, *op. laud.*

tains contextes obligent à lui reconnaître un sens spécial, qui est celui de *distinction*, et de *distinction favorable* par rapport à d'autres objets de connaissance; c'est-à-dire qu'il signifie un acte d'intelligence, mais *connote* un acte de volonté aimante; et c'est même sur cet acte *connote* que se porte l'intention de la phrase.

Voici comment le lexique Gesenius-Buhl rend cette acception de יָדַע : « Wahrnehmen eines Dinges, jemandes; — daher sich um etwas bekümmern, sorgen für etwas. *Gen.* 39, 6; *Jes.* 63, 16; *Dt.* 33, 2; *Pr.* 27, 33; *Job* 9, 21; 35, 15. — *Vorzugsweise von Gottes Obhut und Fürsorge*, *Ps.* 1, 6; 31, 8; 37, 18; 144, 3; *Jer.* 1, 5; *Nahum* 1, 7; *Amos* 3, 2; *Osée*, 13, 5. — Daher auch von den Menschen : sich um Gott kümmern, ihn achten, suchen, verehren, etc. » (6 passages en ce dernier sens). — Ainsi voilà au moins vingt passages de l'A. T. où יָדַע importe cet acte de volonté. Examinons-en quelques-uns :

Ps. 1, 6 : כִּי־ יוֹדֵעַ יְהוָה דֶּרֶךְ צַדִּיקִים וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים תֹּאבֵד : *Car Jahweh* connaît *la voie des justes, tandis que la voie des impies se perd.* Ici, *connaître* la voie des justes, c'est pour Dieu s'intéresser à leurs actions, de telle sorte qu'il les empêche de s'égarer.

Ps. 144, 3 : יְהוָה מָה־ אָדָם וַתֵּדָעֵהוּ בֶּן־ אֱנוֹשׁ וַתְּחַשְּׁבֵהוּ : [1]. *Jahweh, qu'est-ce que l'homme pour que tu* prennes connaissance de lui, *le fils de l'homme pour que tu en fasses cas?* Le sens est évident; « connaître » l'homme ici, c'est s'occuper de lui par une providence spéciale.

Amos, 3, 2 : רַק אֶתְכֶם יָדַעְתִּי מִכֹּל מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה Fils d'Israël,... *vous seuls* je vous ai connus *de toutes les tribus de la terre.* C'est-à-dire vous seuls, que j'ai fait sortir d'Égypte, avez été l'objet de mes faveurs extraordinaires.

Osée, 13, 5 : אֲנִי יְדַעְתִּיךָ בַּמִּדְבָּר : *Moi*, je t'ai connu *dans le désert*, dit Dieu à Israël, c'est-à-dire : je me suis occupé de toi dans le désert, je ne t'y ai pas abandonné.

Ce sens si net du יָדַע hébraïque a-t-il passé dans le γινωσκω du Nouveau Testament? Laissons de côté un certain nombre de textes moins significatifs, tels que *Mat.* 7, 23, *II Tim.* 2, 19. Mais nous n'avons qu'à feuilleter la première Épître de saint Jean, et d'un bout à l'autre nous verrons courir le sens noté en dernier lieu dans notre citation de Gesenius : pour l'homme, *connaître* Dieu n'est pas avoir seulement de lui une connais-

1. Et non ἐγνώσθης comme dans les LXX.

sance spéculative, mais entrer en union d'intelligence avec Lui, grâce à une affinité que possèdent les vrais fidèles avec celui qui est Lumière et Amour.

On pourrait m'objecter que je me contente de simples analogies de signification, et que je vais prendre trop d'exemples en dehors de saint Paul. Mais il ne faut pas oublier que la terminologie de saint Paul a fait généralement loi dans les écrits néotestamentaires postérieurs. Et ce n'est pas tout; dans saint Paul lui-même, nous trouvons le verbe en question, avec Dieu pour sujet, en un passage dont la signification n'est pas douteuse.

Nous lisons dans l'Épître aux Galates, ch. IV, 8-9 : ... τότε μὲν οὐκ εἰδότες Θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς · νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, κτλ. *Alors, ne connaissant pas Dieu, vous serviez les êtres qui ne sont pas dieux de nature; mais, à présent que* vous avez connu Dieu, *ou plutôt*, que vous avez été connus de Dieu, *comment vous tournez-vous de nouveau vers ces infirmes, ces indigents éléments? etc.* Les Galates convertis n'étaient pas ignorés de Dieu du temps qu'ils adoraient leurs faux dieux; mais c'est depuis leur conversion, depuis qu'ils ont reconnu le vrai Dieu (γνόντες θεόν), qu'ils peuvent être dits *connus de Dieu.* Qu'est-ce que cela signifie, sinon que cette connaissance attribuée à Dieu n'est pas une pure connaissance intellectuelle, mais l'acte par lequel Dieu les *distingue* comme ses « appelés », ceux à qui il donne par grâce la vraie connaissance de Lui-même? Et c'est la faveur d'une telle distinction qui rend inconcevable pour saint Paul la décadence de leur foi[1].

Ainsi, tant dans le Nouveau que dans l'Ancien Testament, tant chez saint Paul que chez d'autres auteurs inspirés, l'acte de « connaître » attribué à Dieu vis-à-vis de l'homme, ou à l'homme vis-à-vis de Dieu, implique l'idée de distinction favorable, c'est-à-dire d'une inclination, d'un choix de la volonté. Lorsque Dieu en est le sujet et l'homme l'objet, c'est un acte éternel qui a précédé la conversion, et même l'existence de l'homme: aussi le verbe s'adjoint-il d'ordinaire la préfixe προ, qui marque l'antériorité; mais il ne perd pas pour cela son sens: il s'y ajoute une nouvelle modalité, voilà tout. Il ne s'agit donc

1. Voir les excellentes notes de LIGHTFOOT, sur ce passage. *Galatians*, p. 171.

en aucun de ces passages, de la pure *prescience*, par laquelle Dieu connaît tous les futurs, le mal comme le bien, la perdition comme le salut. Toujours προγινώσκω et πρόγνωσις ont pour objet des êtres qui sont distingués pour recevoir des bienfaits divins; — excepté *Act.* II, 23, où ce qui est prévu n'est pas une personne, mais un événement, la mort du Christ; encore faut-il remarquer que c'est juste l'événement qui cause le salut des hommes.

Appliquons ce principe aux versets 28-30 de *Rom.* VIII. « Ceux que Dieu a connus à l'avance, Il (les) a aussi prédestinés à « être conformes à l'image de son Fils, etc. » Lietzmann traduit: *Die er sich ersehen hat*[1]... Et cela à bon droit. Le sens est : Ceux que Dieu a distingués des autres pour être l'objet de ses faveurs, — comme vous, croyants de Rome, — ceux-là sont l'objet de décrets divins par lesquels il a tout ordonné, disposé à l'avance pour qu'ils deviennent semblables à son Fils.

Concluons.

Προέγνω ne saurait signifier, ici pas plus qu'ailleurs, un acte de pure prescience, faisant abstraction de toute détermination volontaire. Au contraire, ce terme, qui a un sens prégnant et absolu, celui de « distinction favorable précédant l'existence de son objet », implique déjà l'idée de choix; cette πρόγνωσις est la même chose, en fait, que la πρόθεσις. Rien ne sert de faire de l'humour contre ce sens technique; toute l'ingéniosité des exégètes ne peut effacer ni tourner un fait si patent à tant de pages de la Bible.

Mais alors *prescience* n'est-il pas, chez saint Paul, synonyme de *prédestination?* N'est-ce pas une tautologie : *Ceux qu'il a prédestinés, Il les a prédestinés?* Non; car il y a une distinc- au moins de raison. Προγινώσκειν précède, non réellement en Dieu, mais dans l'ordre logique, l'acte appelé προορίζειν, l'intelligence précédant la volonté : *Nil volitum, nisi cognitum*, vel *praeconceptum*. Dieu a distingué ceux qui recevraient la faveur de l'appel efficace, de la justification et de la glorification, les a *choisis*, avant de décréter le *moyen* par lequel il les sauverait, (et qui consistera à les rendre, de fait, *conformes à l'image de son fils*), ou, *a fortiori*, l'ordre des moyens partiels et successifs par lesquels il les acheminerait vers la gloire. Tout cela, bien entendu, selon notre manière de connaître. *Sub prae-*

1. Le P. LEMONNYER. « Ceux sur qui son regard s'est arrêté d'avance. » Traduction qui revient au même.

destinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab aeterno divinitus praeparatum, (Saint THOMAS, comm. de l'Ép. aux Romains, *ad loc.*), c'est-à-dire, la vocation, la sanctification, la glorification, qui sont les stades successifs d'exécution de l'intention connotée dans la πρόγνωσις. Nous pouvons paraphraser ainsi le verset 29 : *Ceux que Dieu a distingués des autres pour leur donner la grâce et la gloire, Il a tout ordonné à l'avance pour qu'ils deviennent pareils à son Fils, et que celui-ci soit alors un premier-né au milieu de ses frères.*

Dans l'usage paulinien, le terme πρόγνωσις exprime donc quelque chose de bien plus restreint que la « prescience » des métaphysiciens. Il comprend deux idées, connaissance et choix, il implique déjà en quelque manière la prédestination, et n'a jamais pour objet les réprouvés.

Saint Paul n'a donc pas poussé l'analyse de l'opération divine aussi loin que les théologiens. Nulle part il ne mentionne la prescience pure, dont l'objet est indistinctement le bien et le mal. Il n'a donc jamais pensé à traiter des rapports d'antériorité et de postériorité entre une telle prescience et la prédestination. Si Origène et les autres Grecs qui ont pris προγινώσκειν au sens courant, et ignoré la modification apportée au sens de ce mot du fait qu'il a pour sujet Dieu, ont voulu préciser l'idée de l'Apôtre et y introduire une « *scientia media* », et le « congruisme », comme on dira plus tard, ils n'engagent que leur responsabilité d'exégètes théologiens, et nullement celle de l'Apôtre. Lui prêter une telle doctrine sur une prescience dont il n'a jamais parlé, ce n'est donc que de la divination.

Au moins cette divination a-t-elle quelque apparence de justesse? Aux yeux d'un système philosophique particulier, c'est possible; mais à ceux de l'exégèse qui se contente d'éclairer les textes obscurs par des textes plus clairs du même auteur ou du même milieu, elle n'a aucun fondement. Les partisans de la prédestination *ante praevisa merita* n'ont même pas besoin, pour écarter l'exégèse de leurs adversaires théologiques, de recourir à un texte isolé, comme celui d'*Act.* II, 23, qui a le défaut de se trouver dans un autre auteur que Paul; il leur suffit de se reporter, entre autres passages, au chapitre IX de cette même Épître aux Romains, qui fait ressortir si catégoriquement le caractère absolument *inconditionné* des choix divins.

Fribourg, Mars 1913. Bernard ALLO, O. P.

BULLETIN DE PHILOSOPHIE

I. — MÉTAPHYSIQUE.

1. — THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ET SYSTÈMES GÉNÉRAUX.

Idéalisme néo-kantien. — Comment s'établit la supériorité du criticisme kantien sur le rationalisme et l'empirisme et comment le criticisme lui-même, bien compris, peut être développé, telle est la leçon qui pour M. R. Reininger se dégage de l'histoire de la philosophie moderne[1]. Or, l'histoire des principales solutions données explicitement ou non au problème de la connaissance n'est-elle pas, en cette matière, le procédé le plus efficace parce que le plus compréhensif et le plus exempt de préjugés?

Le rationalisme, celui de Descartes, de Spinoza, de Leibniz, n'a jamais pu réaliser son idéal de déduction universelle; à chaque fois il s'est vu contraint de fonder ses principes sur l'expérience, et par là de se contredire. L'empirisme, qu'il ait été dogmatique avec Bacon, critique avec Locke, idéaliste avec Berkeley, sceptique avec Hume, a été par contre impuissant à se légitimer lui-même; ou bien il a dû recourir au rationalisme, ou bien il lui a fallu se résigner à l'agnosticisme. L'un et l'autre en somme ont échoué devant le problème de l'expérience. En faisant leur part au rationalisme et à l'empirisme, le criticisme de Kant a été plus heureux. La raison ne cherchant plus d'objet en dehors de l'expérience, l'expérience recevant ses lois de la raison, l'unité de la connaissance, le lien entre le sujet et l'objet se comprennent aisément. Il n'est plus besoin d'avoir recours, comme faisait le rationalisme, à un principe ontologique distinct des choses et de nous-mêmes; d'autre part l'individualisme anarchique de Hume n'est plus à craindre; expérience et raison sont réconciliées par la méthode transcendantale. Il suffit aujourd'hui de poursuivre l'œuvre de Kant par une sorte de retour de la méthode sur elle-même. En s'étudiant elle-même, en recherchant ses propres conditions, en se vérifiant par l'histoire, elle arrivera sinon à résoudre le problème de la connaissance — ce qui paraît impossible — du moins à orienter notre réflexion philosophique dans le sens du progrès indéfini qui est sa loi.

L'étude de Em. Lask sur *La Logique de la Philosophie*[2] est une

1. Dr. Robert Reininger, *Philosophie des Erkennens. Ein Beitrag zur Geschichte und Fortbildung des Erkenntnisproblems.* Leipzig, Barth, 1911; in-8°, IV-464 pp.

2. Dr. Emil Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form.* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911; in-8°, VIII-276 pp.

manifestation nouvelle de cette même tendance à élargir le rationalisme de Kant, mais telle qu'on la trouve plutôt dans les philosophies de Lotze, Windelband ou Rickert. Sans retomber dans l'excès dogmatique de Fichte et le panlogisme de Hegel, on voudrait sortir du naturalisme où la première *Critique* enferme la raison. M. Lask ne présente en ce volume qu'un essai, un simple programme, dont les conclusions ne sont ni développées, ni justifiées comme il conviendrait. Cette concision volontaire dans l'expression d'une pensée qui ne se possède pas encore, n'est pas faite pour en faciliter l'intelligence, et le style de M. Lask n'y aide pas non plus. L'on aperçoit cependant que l'intention de l'auteur est d'arriver à établir une table générale des catégories, valable non seulement pour les phénomènes sensibles, mais pour tout le monde supérieur où se meut notre esprit. La philosophie en général, y compris l'esthétique, la morale et la métaphysique, suppose des conditions logiques, que le premier devoir du philosophe est de connaître. A ce degré les « formes » sont des « valeurs », c'est-à-dire quelque chose qui se distingue de l'être proprement dit, lui est supérieur et le qualifie. Et l'on évitera, en cette identification des valeurs et des formes, l'inconvénient d'un logicisme étroit, en reconnaissant que l'élément formel ne se suffit pas mais exige un élément matériel, vécu par nous plutôt que conçu.

C'est encore en une direction semblable que M. Hermann Leser voit l'avenir du kantisme[1]. La philosophie des valeurs, entendue au sens du criticisme, est aujourd'hui la seule métaphysique possible et la seule féconde, capable de s'étendre à toutes les manifestations de notre « culture » humaine, morale, esthétique ou religieuse. L'exposé alerte de M. Leser, après avoir rappelé la position historique de Kant à l'égard de l'objectivisme rationaliste ou empiriste, met bien en lumière le caractère « transcendantal » du criticisme. Toute ontologie doit en être écartée et tout psychologisme. La loi ou la valeur, et le jugement qui la déclare, et le moi qui juge, ne sont pas des choses, mais des conditions universelles. Et l'on voit très nettement ici, mieux encore que dans l'ouvrage de M. Reininger, que les néo-kantiens ne sont si fort attachés à cet étrange idéalisme, que pour n'avoir pas d'autre moyen d'échapper au subjectivisme empiriste, puisqu'ils ne veulent à aucun prix du réalisme traditionnel.

Parmi les difficultés nombreuses que soulève l'idéalisme critique, la plus obvie et celle qui arrêterait l'empiriste le plus modéré, est son parti pris de refuser à la sensation la moindre détermination réelle. Cette objection, M. Max Frischeisen-Köhler, a été amené à l'exposer avec beaucoup de force, en voulant lui-même définir quelle position il croit devoir prendre, par rapport aux diverses écoles de philosophie allemande, au sujet du problème du Réel[2]. L'idéalisme

1. Dr. Hermann Leser, *Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. Leipzig, Veit, 1911; in-8, VIII-284 pp.

2. Dr. Max Frischeisen-Köhler. *Das Realitätproblem* [*Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft*, Nr 1 u. 2]. Berlin,

logique de Cohen est contredit par son impuissance même à s'affranchir du psychologisme, puisque le fait de la pensée nous est donné avant ses conditions logiques, et puisque celles-ci ne suffisent pas à le constituer. Il en va de même de l'idéalisme des valeurs de Windelband et de Rickert, puisque les valeurs humaines les plus nécessaires ne sauraient être déterminées, sans une expérience préalable des tendances de l'homme. Münsterberg lui-même, moins exclusif que Windelband, pèche encore par excès d'apriorisme. Mais d'autre part l'empirio-criticisme de Mach et d'Avenarius, en isolant du sujet le contenu de l'expérience, détruit la conscience, alors que, dans le fait, la conscience et son objet sont inséparables. L'indivisibilité du sujet et de l'objet dans l'expérience vécue (Erlebnis), voilà, comme l'a si bien compris Dilthey, le seul point de départ légitime de la critique.

M. Frischeisen-Köhler est donc disciple de Dilthey[1]. Il veut seulement poursuivre l'œuvre de son maître, et pour l'instant la parfaire en éliminant de sa réfutation du solipsisme, tout appel à des principes logiques.

Mais il faudrait se garder de voir là un empirisme ou un réalisme radical. M. Frischeisen-Köhler n'est pas du tout libéré de l'influence du criticisme. Sans compter que son rêve de philosophe est de faire pour les sciences historiques et sociales ce que le criticisme a entrepris pour les sciences logiques — c'est-à-dire d'en déterminer les conditions *a priori*, les catégories — ici même le problème du monde extérieur se pose pour lui à l'intérieur de « la conscience en général ». La conscience en général est la condition nécessaire de toute expérience. Certes elle n'est pas une substance, un moi vivant à l'instar du nôtre. C'est une conscience impersonnelle, une conscience logique, simple et sans autre détermination, et que nous posons nécessairement par le seul fait d'expérimenter notre vie ou de nous interroger sur la réalité d'un objet quelconque. Il n'y a de « donné », il n'y a d'objet (et ce qu'il y a pour nous de plus subjectif est encore un « donné ») que pour une conscience. Il ne peut donc être question d'établir l'existence d'un réel transcendant, mais seulement d'un réel « transsubjectif ».

L'on pourrait objecter, il est vrai, qu'une fois admise la conscience en général, et que toute réalité lui est immanente, un réalisme partiel, relatif à notre conscience à nous, ou bien n'a plus de sens, ou au moins ne présente plus grand intérêt. Mais M. Frischeisen-Köhler est d'avis contraire. Le solipsisme, même en compagnie d'une conscience en général, l'effraie; par ailleurs il ne croit point que les arguments de l'idéalisme, dont il vient pourtant de se servir, conservent leur valeur, lorsqu'il s'agit de notre connaissance individuelle. Quoi qu'il en soit, il n'est pas sans intérêt de voir comment de notre

---

Reuther u. Reichard, 1912; in-8°, 98 pp. — Et du même auteur : *Wissenschaft und Wirklichkeit* [*Wissenschaft und Hypothese*, XV]. Leipzig u. Berlin, Teubner, 1912; in-12, VIII-178 pp.

1. Sur Dilthey voir B. Groethuysen, *Dilthey et son école* dans *La Philosophie allemande au XIXe siècle*, par MM. Ch. Andler, V. Basch, etc. pp. 1-23. Paris, Alcan, 1912; VI-254 pp.

vie individuelle, de notre vie expérimentée, vécue (Erlebnis) il est possible d'induire la réalité du monde extérieur, ou plutôt de la constater, de l'éprouver comme notre vie à nous, sans faire appel aux principes rationnels, dénués, par hypothèse, de valeur objective.

L'analyse du fait de conscience révèle en lui un double élément, par la distinction qui s'établit d'elle-même, non pas entre la conscience et son contenu, mais entre les apparences sensibles et les fonctions psychiques. Or, ce qui constitue le moi, c'est à proprement parler l'ensemble de ces fonctions psychiques, actes vivants où il se saisit lui-même et s'oppose aux apparences sensibles. Parmi ces fonctions la plus décisive, à ce point de vue, est l'activité instinctive ou volontaire; par elle en effet, par son effort même d'expansion, qui bientôt se heurte à des résistances imprévues, « comme le poisson aux vitres de l'aquarium », le moi éprouve vraiment que les apparences sensibles se dressent contre lui, agissent sur lui. D'où le sentiment vécu de la réalité extérieure. L'on s'explique par suite que d'instinct les hommes aient d'abord prêté au réel la vie et la personnalité, ne pouvant le concevoir que d'après leur expérience intime. Mais si plus tard la logique leur apprit à discuter cette inférence, son intervention n'a pas le droit de la supprimer tout entière en niant la réalité extérieure, parce que la science la plus rationnelle, activité vivante elle aussi, éprouve à son tour la résistance de l'objet sur lequel elle travaille. Toutes ses expériences ultérieures sont d'ailleurs liées à notre volonté, et à quelque degré d'abstraction que parvienne la science, c'est toujours par l'intermédiaire de la volonté agissante que les principes rationnels seront en contact avec le réel, sans que ce contact ait jamais besoin d'être légitimé par le principe de causalité. M. Frischeisen-Köhler admet donc en définitive une sorte d'intuition pragmatiste intangible au criticisme. On ne voit plus bien alors pourquoi il attache tant d'importance au raisonnement critique par lequel il pose « la conscience en général ». Si le réel « transubjectif » est immanent et donc subordonné, comment la raison impuissante à raisonner de celui-ci ne l'est-elle pas à raisonner de la conscience qui le déborde?

Criticisme de Fries. — M. Leonard Nelson, l'un des membres les plus actifs de la nouvelle école de J.-Fr. Fries (1773-1843), a publié le discours, un peu imprévu pour la plupart des congressistes, qu'il prononça à Bologne il y a deux ans, sur *L'impossibilité de la théorie de la connaissance*[1]. Ce discours n'était pourtant qu'un résumé de l'ouvrage du même auteur, paru en 1908 : *Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem*, où M. Nelson, généralisant la réfutation faite par Fries de la méthode critique de Kant et l'appliquant à toute la philosophie post-kantienne, démontrait l'impossibilité d'établir *a priori*

1. Leonard Nelson, *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*. Vortrag, gehalten am 11. April 1911 auf dem 4. Internationalen Kongress für Philosophie in Bologna. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1911; in-8°, 35 pp. [Sonderdruck aus den « Abhandlungen der Fries'schen Schule » N. F., III, B., 4. H.]

la valeur de la connaissance, et reprenait la doctrine friesienne de l'intuition immédiate inconsciente, fondement nécessaire des jugements synthétiques. Fries accepte en effet la position kantienne du problème rationaliste. Mais il condamne la prétention contradictoire de le résoudre par un appel à des jugements logiques, transcendantaux, supérieurs aux jugements synthétiques *a priori* et devant en démontrer la vraie nature et la valeur. Le jugement ne peut trouver sa raison d'être définitive dans un jugement. Car ce dernier jugement où aurait-il lui-même sa raison? Il faut donc que le jugement synthétique *a priori* se fonde sur un autre genre de connaissance. Sera-ce sur l'intuition proprement dite? Mais nous n'avons pas d'intuition métaphysique. A moins donc de revenir à l'empirisme sceptique de Hume, qui est insoutenable, il est nécessaire d'admettre à la source du jugement une sorte d'intuition immédiate, mais inconsciente, que seule l'analyse psychologique et la réfutation logique des autres systèmes critiques peut faire connaître. En conséquence, de fait comme dans l'intention de M. Nelson, ses arguments contre la théorie de la connaissance, n'atteignent qu'un essai de démonstration *a priori* de la valeur du jugement. Et de ce point de vue ils sont inattaquables. Reste à savoir si son intuition inconsciente l'est aussi.

Un disciple de l'école semi-aristotélicienne de M. Franz Brentano, M. A. Kastil, s'est proposé de l'examiner[1]. Et après une discussion très sérieuse, voici les conclusions auxquelles il aboutit, et qu'il dirige autant contre M. Nelson que contre Fries.

Au moyen de cette connaissance immédiate inconsciente, Fries ne parvient à éviter complètement, comme il le désirait, ni le dogmatisme : cette intuition sans évidence équivaut à un acte de foi sans motif en la valeur de la raison; ni le mysticisme : cet acte de foi, inconscient sans doute, veut tout de même saisir *(erfassen)* la réalité immédiatement; ni l'erreur transcendantale : l'intuition, pour fonder le jugement, doit être plus abstraite que lui et constitue à sa façon un jugement d'ordre supérieur (cette critique me paraît moins juste); ni le psychologisme : puisque cette connaissance rationnelle est un instinct inévitable de notre nature.

Mais le tort principal de Fries fut d'accepter les jugements synthétiques *a priori*, qui ne sont pas, à vrai dire, et ne peuvent être des *connaissances*. Le problème du rationalisme en est tout à fait indépendant et il y a peut-être moyen de reconnaître la valeur des principes universels — M. Kastil ne fait que l'indiquer en terminant — à l'aide d'une méthode psychologique, pas très éloignée en somme de celle de Fries, qui verrait dans l'hypothèse de ces lois nécessaires la seule explication possible de nos perceptions. M. Kastil reconnaît cependant les très grands services rendus par Fries, et continués par sa nouvelle

1. Dr. Alfred Kastil, *Jakob Friedrich Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis. Eine Nachprüfung seiner Reform der theoretischen Philosophie Kants.* Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1912; in-8°, 342 pp. [Sonderdruck aus den « Abhandlungen der Fries'schen Schule », N. F. IV, B., 1, H.]

école, pour nous délivrer de Kant, dont le disciple de M. Brentano ne craint pas d'écrire : « Er ercheint dann nicht mehr als der grosse Reformator der Philosophie,... nicht als ein Schriftsteller der Wahrheit, sondern als einer der Macht, dessen ungeheurer Einfluss ein ganzes Jahrhundert philosophischer Forschung auf einen Abweg geführt hat. »

Monisme. — Chargé des Gifford Lectures à l'Université d'Edimbourg pour l'année scolaire 1911-12, M. Bernard Bosanquet en a pris occasion pour indiquer le point de vue général et les grands traits de sa *Weltanschauung*[1]. Elle se résume en ces deux tendances : sauvegarder l'unité absolue de l'expérience, autrement dit de l'univers où nous vivons, et la concevoir comme une unité organique, individuelle.

Pour comprendre le monde il ne s'agit pas en effet de sortir de l'expérience la plus habituelle : il faut seulement bien choisir le point central d'où s'éclaire tout le reste; mais il ne peut être question non plus de nous en tenir à la surface des choses, à des vues fragmentaires inconciliables entre elles : il nous faut entreprendre coûte que coûte ce pèlerinage à travers la pensée et la vie vers l'Absolu qui unifie toutes choses. Or le fait central qui éclairera notre route est la vie organisée de l'individu, sa vie active par laquelle il cherche à se créer, à se dépasser lui-même sans perdre son unité. Ce principe de l'individualité agissante est la « clef » du réel et le principe de toute valeur.

L'amplitude universelle de notre pensée ne doit pas en effet être figurée sur le modèle d'une loi abstraite, vraie d'une infinité de choses semblables. Pour sortir de la contradiction la pensée veut être un système vivant et harmonieux, un tout actif et organisé où chacun des aspects multiples du réel, s'ordonne en vue de l'ensemble. Les lois scientifiques ne s'opposent pas à cette conception; elles n'expriment rien d'autre au fond que la connexion des éléments du monde. Chaque individu est d'autre part une loi universelle par rapport à toutes les fonctions de sa vie. N'est-il pas aussi à lui-même sa finalité et sa valeur? De telle sorte que le mécanisme lui est soumis, et qu'il n'a rien à chercher au delà de lui-même, et que ses actions ou sentiments doivent être appréciés d'après leur relation à sa vie propre.

Mais si ce principe de l'individualité permet encore de sauvegarder en chaque individu la liberté, puisqu'il ne s'exprime pas tout d'un coup en chacune de ses actions, et la nouveauté de ses productions, dans l'art par exemple, puisque cette création n'est qu'une expression plus profonde de lui-même, comment l'union de ces individus entre eux et avec la Nature formera-t-elle l'individualité de l'Absolu, qui est leur principe? Malgré ses efforts M. Bosanquet n'échappe pas ici aux insolubles difficultés du monisme et, à ce point décisif de sa

1. Bernard Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*. The Gifford Lectures for 1911 delivered in Edinburgh University. London, Macmillan and Co., 1912; in-8°, XXXVII-409 pp.

dialectique, il doit se contenter de dire que la nature, en tant que matière, est comme un système extérieur aux consciences, mais en continuité avec elles; et de comparer l'Absolu soit au niveau supérieur que peut atteindre en s'élevant la grande marée des esprits, soit à l'esprit d'un poète, de Dante par exemple, en lequel vivent les personnalités qu'il met en scène. Ce n'est ni très clair, ni très rassurant. Attendons de voir, comment, dans ses prochaines lectures, M. Bosanquet définira, de ce point de vue, notre destinée.

La position adoptée par M. James WARD[1] est moins systématique et d'un monisme beaucoup moins rigoureux. L'on croirait même, par instants, que son explication des rapports entre Dieu et le monde diffère à peine du dualisme. L'influence de Hegel n'y est presque plus sensible.

Il est chimérique, pense en effet M. James Ward, d'espérer jamais obtenir une théorie du monde tout à fait satisfaisante, mais il l'est bien plus encore de vouloir s'y essayer en partant de l'Absolu. Nous vivons dans le multiple; notre pensée et notre action y sont engagées; et nous ne pouvons songer à nier cette expérience ou à choisir pour notre réflexion un autre point de départ. Il faut donc être pluraliste. Mais seulement pour commencer; car le pluralisme ne peut se suffire. M. James Ward, qui a toujours combattu le naturalisme matérialiste, donne en effet à tous les êtres concrets, avec lesquels la vie nous met en rapport, âme et volonté. Chacun d'eux est animé à un degré quelconque et lutte pour vivre. Or que l'on considère la continuité hiérarchique de ces êtres conscients, ou bien le principe actif de leur évolution, ou encore le « royaume des fins » qui ordonne leur activité, ils paraissent supposer, à ces divers points de vue, une unité fondamentale. Ce premier principe c'est Dieu. Dieu unique, intelligent, personnel, transcendant et supérieur au monde; mais aussi Dieu fini, c'est-à-dire, uni vitalement au monde qui est son œuvre, et déterminé par lui. M. James Ward semble chercher un moyen terme entre le panthéisme et le dualisme, de même que lorsqu'il traite des problèmes du mal, de la liberté et de l'évolution, il incline volontiers vers des solutions plus compréhensives que logiquement cohérentes. Il y perd peut-être en originalité et en assurance; il sait au moins conserver, comme le montrent surtout les dernières pages de son livre, un sens religieux du mystère où demeurent pour nous ces hautes questions, et, si sa philosophie manque de précision, elle dénote un effort courageux et sans prétentions excessives.

La courte brochure dans laquelle M. Paul GARUS[2] a résumé l'ensemble de sa philosophie sera un guide très utile à tous ceux qui

---

1. James WARD, *The Realm of Ends or Pluralism and Theism.* The Gifford Lectures delivered in the University of St Andrews in the Yeares 1907-10. 2e éd. Cambridge, University Press, 1912; in-8o, XV-504 pp.

2. Paul GARUS, *Philosophie als Wissenschaft*, uebersetzt von der Verfassers Pamphlet *The Philosophy of Form.* Chicago, The Open Court Publishing Co., 1911; in-12, 48 pp.

s'intéressent à ses travaux. Elle ne fait que grouper des conclusions, indiquer l'esprit général de la méthode et l'unité du système; elle ne permet donc point d'en apprécier les fondements. Mais sa clarté facilite beaucoup l'intelligence d'une pensée assez complexe : se disant positiviste et admettant un réalisme formaliste voisin du platonisme; moniste et voulant sauvegarder la personnalité des hommes et de Dieu, comme la spécificité de chacun des ordres de la nature; « scientiste », et revendiquant une « Allseitigkeit » n'excluant ni la religion, ni l'esthétique. Comme « aperçu des résultats d'une vie de travail », ce résumé à la fois modeste, énergique et accueillant par sa largeur d'esprit, ne laisse pas d'être assez sympathique.

Le monisme de M. F. J. Schmidt[1] se donne aussi comme une sorte de philosophie des sciences. Le « sens philosophique » est le sens de la « totalité », et il est nécessaire pour compléter les vues partielles de la science. Mais ce monisme, au lieu d'être « formaliste » comme celui de M. Carus, au lieu de prendre pour objet les conditions abstraites les plus générales de la réalité, veut être expérimental et concret. L'unité du monde lui vient de l'énergie vivante qui l'organise. L'homme saisit en soi cette force active, qui est aussi pensée créatrice et principe de l'évolution. La philosophie serait la connaissance immédiate de cette énergie originelle *(Urenergie)* et des lois de son activité à travers le détail concret du monde révélé par la science. Il semble que ces vues sont assez voisines, en un sens, du spinozisme, par leur préférence pour une vision concrète du principe actif de la nature, et d'autre part du « Geistesleben » de M. Eucken. L'inspiration en est sans doute moins religieuse. Mais M. F. J. Schmidt affirme lui-même avec force l'importance pratique, sociale même, du sens philosophique : « Ein Volk ohne Metaphysik ist eine geistlose Masse » (p. 6).

Peut-être peut-on voir une application de ce genre de monisme dans les réflexions de M. C. Becker sur *la Vie et l'activité spirituelles*[2]. Application en tout cas assez superficielle, et observations sans grande originalité où passent tour à tour la psychologie, la morale, la religion, l'art, la société, l'individu, la liberté, etc.

Pragmatisme. — William James s'était proposé, plusieurs années avant sa mort, de rédiger un manuel d'introduction à la philosophie. Ce livre commencé en mars 1909 et resté inachevé, a été publié en 1911 par le frère de l'auteur, M. Henry James, aidé dans la collation et la division du texte par MM. H. M. Kallen et R. B. Berry[3]. Quel-

1. Ferdinand Jacob Schmidt, *Der philosophische Sinn. Programm des energetischen Idealismus.* [*Wege zur Philosophie.* Ergänzungsreihe : *Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Nr. 2.] Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1912; in-12, 103 pp.

2. Carl Becker, *Vom geistigen Leben und Schaffen.* Berlin, Steinitz, 1912; in-12, 161 pp.

3. William James, *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy.* Longmans, Green and Co., 1911; in-8°.

ques problèmes seulement y sont traités, et de ceux qui intéressaient le plus W. James : rôle du concept et pragmatisme, pluralisme, difficultés des notions d'infini et de cause. Le ton général (sauf sur ces derniers points trop techniques), est celui d'un exposé élémentaire destiné à faire comprendre aux débutants la raison d'être et les questions les plus importantes de la philosophie. Rien d'essentiellement nouveau dans les conceptions de W. James, mais plus de précision didactique dans l'expression. La supériorité de la culture philosophique est défendue avec conviction contre les étroitesses de l'homme de science et de l'homme d'action. James concède seulement que les philosophes doivent de plus en plus, dans leur effort pour approfondir les questions générales qui sont de leur compétence, se conformer aux procédés inductifs et approximatifs des sciences positives. Le critère pragmatiste n'est pas moins chaudement recommandé et plusieurs exemples en sont présentés qui, en vérité, supposent avec évidence une valeur spéculative du concept, comme raison d'être de sa valeur pratique, ou bien, lorsqu'il s'agit de choisir entre le monisme et le pluralisme, montrent l'impossibilité de se décider entre des conséquences également désirables. Toute valeur spéculative n'est d'ailleurs pas refusée au concept; James admet une sorte de réalisme logique qui atténue un peu son empirisme; mais son antipathie à l'égard de l'intellectualisme, surtout moniste, n'est pas moins vive ici que dans ses précédents ouvrages.

Les analogies partielles, et reconnues par M. Bergson lui-même, de sa philosophie avec celle de W. James, me permettent de les rapprocher sous la même rubrique générale de pragmatisme, quelles que soient leurs différences, difficiles à méconnaître[1]. Que d'ailleurs le pragmatisme de M. Bergson ne soit que le côté négatif de sa doctrine, puisque sa métaphysique est une intuition désintéressée de la durée pure, ou que, à cause même de ce caractère, l'on y voie la seule forme viable du pragmatisme, comme le fait M. Paul Nève dans une substantielle étude sur *Le Pragmatisme et la philosophie de M. Bergson*[2], je ne crois pas utile de le discuter ici. Je noterai simplement les aspects de la philosophie de M. Bergson, mis en lumière par ses récentes conférences à Oxford, Birmingham et Paris[3], et par quel-

XII-237 pp. — M. R. B. Perry a aussi réuni plusieurs articles de W. James sous le titre : *Essays in Radical Empiricism*, *ibid.*, 1912; in-8o, XIII-283 pp.

1. Cf. Th. Flournoy, *La Philosophie de William James*, Saint-Blaise, Foyer Solidariste 1911, p. 180. — R. B. Perry, *Notes on the Philosophy of Henri Bergson*, dans *Journal of Phil., Psych.*, 21 déc. 1911, p. 713. — Prof. A. W. Moore, *Bergson and Pragmatism* dans *The Philosophical Review*, vol. XXI, 1 (1912, juillet), p. 397.

2. Paul Nève, *Le Pragmatisme et la Philosophie de M. Bergson* [Extrait des *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*, t. I], Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1912, gr. in-8o, 38 pp.

3. Henri Bergson, *La perception du Changement*, Conférences faites à l'Université d'Oxford, les 26 et 27 mai 1911. Oxford, Clarendon Press, 1911; in-8o, 37 pp. — *Life and Consciousness*, dans *The Hibbert Journal*,

ques-unes au moins des études publiées par ses disciples ou ses contradicteurs.

Nous savions déjà par les ouvrages de M. Bergson avec quel adroit mélange de probabilisme très modeste et d'assurance il sait présenter les opinions les plus hardies. Est-ce la diversité des auditoires ou toute autre condition de la parole publique? Toujours est-il que dans les conférences d'Oxford et de Birmingham, prononcées à quelques jours d'intervalle, ces deux attitudes se sont à peu près dissociées, le dogmatisme s'affermissant à Oxford, le probabilisme revêtant ses nuances les plus souples à Birmingham [1]. Or le sujet était au fond le même puisque la durée, la vie et la conscience, c'est tout un pour M. Bergson. Seul le point de vue différait. Ce qui sans doute n'est pas non plus sans importance ni signification. En parlant de la perception du changement, M. Bergson se tenait à l'origine même de sa philosophie, à l'intuition première qu'il a cherchée par la suite à élargir jusqu'à en faire audacieusement l'intuition totale de l'univers. A ce point de départ il était plus à l'aise et pouvait se montrer plus affirmatif. « J'ai choisi ce problème, parce que je le tiens pour capital, et parce que j'estime que, lorsqu'on s'est convaincu de la réalité du changement et qu'on a fait effort pour le ressaisir, tout se simplifie. Beaucoup de difficultés philosophiques, qui apparaissent comme insurmontables, tombent. Non seulement la philosophie y gagne, mais la vie elle-même, notre vie de tous les jours »... (p. 4). Et si pour ressaisir le changement nous renoncions aux simplifications du sens commun et aux abstractions conceptuelles, si par un effort de volonté nous essayions de dilater notre perception jusqu'à obtenir la vision intuitive de la durée dans sa mobilité originelle, « nous aurions une philosophie à laquelle on ne pourrait en opposer d'autres, car elle n'aurait rien laissé en dehors d'elle que d'autres doctrines pussent ramasser : elle aurait pris tout ce qui est donné, et même plus que ce qui est donné, car les sens et la conscience, conviés par elle à un effort exceptionnel, lui auraient livré plus qu'ils ne fournissent naturellement. A la multiplicité des systèmes qui luttent entre eux, armés de concepts différents, succéderait l'unité d'une doctrine capable de réconcilier tous les penseurs dans une même perception » (p. 9). Le plus grand service rendu par la critique de Kant a été d'établir définitivement que si la métaphysique est possible, ce ne peut être que par une intuition de la réalité. C'est précisément cette intuition, déclarée impossible par Kant, que M. Bergson affirme, une fois de plus, avoir découverte.

Mais encore faut-il exprimer par des concepts, au moins par des mots, ce que l'intuition nous révèle. Et là, même en acceptant la méthode bergsonienne, même en nous faisant très attentifs « à écouter le ronron continu et le bourdonnement ininterrompu de la vie profonde » (p. 27), l'on pourrait se demander si parmi les caractères du mouvement,

vol. X, 1 (1911, oct.), decennal Number, 2d impr., pp. 24-44. — *l'âme et le corps*, dans *Foi et Vie*, 1912, 16 déc. pp. 714-719 et 1913

1. Cf. *Foi et Vie*, *loc. cit.*, p. 717.

rappelés ici par M. Bergson, deux d'entre eux sont bien donnés par l'intuition : à savoir d'être sans mobile (p. 24), et de conserver en soi tout son passé (pp. 28, ss.). Il semble bien qu'une dialectique extrêmement habile peut seule vider le changement perçu de tout contenu identique (distinct du changement lui-même), et lui donner en échange, sous prétexte d'indivisibilité, le mystérieux pouvoir de conserver en soi un passé « substantiel » qui n'aurait pourtant « rien de commun avec l'immutabilité » (p. 30). M. Bergson ne retombe-t-il pas ici, comme peut-être en plus d'un passage de ses ouvrages, dans cet inconvénient si redouté par lui de la méthode conceptuelle, qui veut juger du réel par ses vues abstraites?

Pour tout dire, cet inconvénient est inhérent à la méthode même de M. Bergson, puisqu'il est obligé de se servir, — de son propre aveu, — pour dilater son intuition, du raisonnement, et des observations du sens commun ou de la science. Pour cela peut-être fait-il appel si souvent à la collaboration des philosophes de bonne volonté — de ceux qui ne verront pas dans cet asservissement de l'intuition libératrice le plus clair témoignage de son impuissance. Pour cela aussi, peut-être, la conférence de Birmingham est-elle d'allure moins décidée, car ses développements sur la vie et la conscience parlent de quelques faits psychologiques et biologiques.

A moins, encore, que dans la rédaction définitive de cette conférence, telle que la donne *The Hibbert Journal*, ne se fasse sentir l'influence des réflexions très aimables, mais très spirituelles, que le même numéro du *Journal* publie sous la signature du vénérable lord BALFOUR[1], comme une introduction légèrement ironique au poème cosmogonique de M. Bergson. Ce serait bien possible. Le diplomate et philosophe anglais n'a jamais eu beaucoup d'illusions sur la valeur de nos spéculations métaphysiques; par son spiritualisme cependant et les tendances morales de sa philosophie, il devait sympathiser avec l'orientation générale de la pensée bergsonienne, et il le laisse voir de bonne grâce. Mais il pose quelques questions embarrassantes. Comment, par exemple, la conscience libre peut-elle se « défaire » en une matière soumise au déterminisme? comment s'est-elle laissé diviser par la matière en individus distincts? Comment, en résumé, s'est-elle engagée dans cette lutte interminable et incertaine entre la liberté et la nécessité qui s'appelle l'évolution organique? (p. 14). Puis, si elle ne poursuit délibérément aucune fin, comment ses diverses manifestations prendraient-elles des « valeurs » différentes? Et si elles se valent toutes, a-t-on beaucoup gagné à dépasser le mécanisme? (p. 21). D'autre part si l'instinct est plus proche de la vie, et l'intelligence de la matière, pourquoi les abeilles et les fourmis qui ont tant d'instinct ont-elles si peu de liberté, et comment l'avènement de la liberté dans l'homme peut-il coïncider avec celui de la raison? (p. 15).

Je ne crois pas en vérité que M. Bergson ait eu l'intention, dans sa

1. Arthur J. BALFOUR. *Creative Evolution and Philosophic Doubt*, dans *The Hibbert Journal*, vol. X, 1, pp. 1-23.

conférence, de répondre à ces difficultés, mais par moments l'on se demande tout de même s'il n'a pas essayé de les atténuer.

Lord Balfour signale aussi, avec discrétion, que les théories métaphysiques de *Matière et mémoire* et de l'*Évolution créatrice* sont loin d'être suffisamment justifiées par les observations scientifiques où elles prétendent trouver un appui. A ce propos M. Bergson vient d'être violemment pris à partie par M. Hugh S. R. Elliot [1] auquel, dans une préface non moins violente et dédaigneuse, sir Ray Lankester, professeur émérite de zoologie et d'anatomie comparée à l'Université de Londres et membre étranger de l'Académie des sciences, est très heureux (« I am glad to write »...) de pouvoir prêter son autorité de biologiste. Ces deux savants sont de purs scientistes, un peu dans le genre de M. Le Dantec, matérialisme et fantaisie en moins, qui ont en mépris toute métaphysique, et même en horreur lorsqu'elle paraît se mêler de réformer la science. Ἦ δεινοὺς εἴληχας ἄνδρας, s'écrierait Théétète! M. Bergson lui, sans doute ne sera pas terrifié; il doit bien compter sur l'antipathie des mécanistes; et, avec son urbanité élégante, il sourira de s'entendre traiter de « jongleur », de « faux monnayeur », et de voir présenter son œuvre au spécialiste « des aberrations et monstruosités de l'esprit humain », comme un « document de valeur ». L'agression est brutale, souvent injuste, et, dans son ensemble, ne mérite pas d'être prise en considération; là où M. Bergson se sert de la métaphore ou de l'induction pour suggérer sa pensée et orienter l'intuition de son lecteur, on veut voir un argument en forme; dès qu'il est question de montrer l'insuffisance du mécanisme et du parallélisme, on hausse les épaules. Il eût été facile cependant de remarquer avec moins d'humeur, que la dialectique subtile, chatoyante, insidieuse de M. Bergson a souvent peu de chose à voir avec la logique ordinaire, et de lui demander plus poliment, ce qui est le droit du savant comme du philosophe, s'il entend ravir notre assentiment par la séduction de son style, ou bien nous convaincre par des analyses et raisons solides que chacun peut vérifier.

C'est l'attitude adoptée par M. Georges Dumesnil, professeur de philosophie à l'université de Grenoble [2], avec une nuance de camaraderie [3], qui, pour être toujours de bon ton et de bonne humeur, n'en a pas moins son franc parler. « Je ne lis presque jamais dix pages de lui sans m'achopper à huit ou dix occasions que j'aurais de

1. Hugh S. R. Elliot, *Modern Science and the Illusions of Professor Bergson*, with a Preface by Sir Ray Lankester, K. C. B., F. R. S. Second Impression. Longmans, Green and Co. 1912; in-12, XIX-257 pp.

2. Georges Dumesnil, *La Sophistique contemporaine. Petit examen de la philosophie de mon temps* [*Bibliothèque de l'Amitié de France*, fasc. 13]; Paris, Beauchesne, s. d., gr. in-8°, 116 pp. — Ce volume contient encore de brèves études sur Chide, H. Poincaré, Milhaud, Rauh, Lévy-Brühl et sur le Modernisme.

3. En note, p. 1 : « On me dispensera de donner du « Monsieur » à des camarades que je tutoie depuis plus de trente-cinq ans. La surprise de ce vocable nous remettra dans cette bonne atmosphère de liberté où nous discutions, du temps que nous étions « à l'école ». J'y suis toujours. »

contester ses affirmations. Il les coule si simplement et si souplement que le lecteur n'y prend pas garde. Il faut se mettre en éveil. Dès lors on ne peut presque plus l'écouter qu'en pensant continuellement : *nego* » (p. 44). Suivent quelques critiques auxquelles je préfère la suivante, plus fondamentale : « On ne se défend pas facilement de demander à une telle doctrine comment, pour des sujets divers qui ont leur durée diverse, il y a des « simultanéités »... Qu'est-ce qu'une simultanéité, là où il n'y a pas de temps? Cependant que la durée de mon voisin et la mienne soient profondément différentes, l'une riche, l'autre pauvre, l'une infiniment vive, l'autre infiniment languissante, lui et moi, mille fois de suite en levant les yeux sur le cadran, nous y verrons la même heure. Il y a dans cette « simultanéité » indépendante de notre durée respective, quelque chose qui passe le hasard » (p. 36), et ce quelque chose M. Bergson ne l'a pas non plus expliqué dans sa seconde conférence d'Oxford, où pourtant c'eût été bien nécessaire (voir p. 23). M. Dumesnil note aussi quelques transformations de la pensée de M. Bergson et quelques-unes des influences qui transparaissent à travers ses écrits, celle de M. Lachelier, celle, moins connue, de Royer-Collard (p. 14, note).

Une autre manière, très commode, d'apprécier une philosophie est assurément d'accepter pour norme un système bien complet, bien définitif, auquel une longue habitude nous a bien accoutumés, de l'appliquer résolument sur le système adverse, et, suivant la coïncidence ou l'écart constatés, de louer ou de blâmer avec décision. C'est très commode, ce n'est peut-être pas aussi philosophique; ce n'est pas non plus très persuasif, sauf si les esprits auxquels on s'adresse, confiants déjà en notre système, n'ont besoin que d'y être affermis et de savoir si telles idées en vogue ne le menacent point. Or, sans doute, est-ce au fond l'intention de Mgr Farges critiquant M. Bergson[1]. L'auteur très actif et très méritant des *Études philosophiques pour vulgariser les théories d'Aristote et de saint Thomas*, peut estimer, sans s'exposer par là à de trop sévères reproches, que l'interprétation de la philosophie thomiste défendue par lui depuis de longues années, s'est suffisamment imposée, pour qu'il lui soit permis de compter sur elle pour détourner le public catholique d'un engouement dangereux. Il a même mis, c'est visible, un grand courage à étudier avec tant de soin, à résumer et réfuter dans le détail, des idées si éloignées des siennes. Et la protestation qu'il fait en commençant de vouloir être exact et juste malgré ses répugnances pour le bergsonisme, a quelque chose de touchant de la part d'un « vieux professeur de métaphysique », comme il se désigne lui-même avec une mélancolique bonhomie. J'ajouterai que — autant que j'en puis juger moi-même — Mgr Farges a réussi à faire un exposé loyal, objectif, des idées de M. Bergson, sauf, il est vrai, une grosse méprise à propos de la perception extérieure où il croit M. Bergson réaliste. Telle remarque ne manque pas non plus de finesse, celle-ci par exemple qui signale dans

1. Mgr Albert Farges, *La Philosophie de M. Bergson. Exposé et Critique*. Paris, 5, rue Bayard, s. d., (1912); in-12, 490 pp.

le choix de certaines métaphores très accessibles au sens commun, un moyen habile de compenser l'impression produite par des idées insaisissables et de les « redresser ». Bien d'autres critiques de-ci, de-là, sont encore très fondées. Mais malgré tout, et sans vouloir parler d'un style, à peine correct parfois, et d'un tour, hélas! si vulgaire, l'on peut se demander si la méthode critique adoptée par Mgr Farges, et si la version étroite, matérielle, et dans cette mesure au moins inexacte, donnée par lui du thomisme, ne produiront pas sur certains esprits, plus exigeants et plus philosophes, — et qui le liront peut-être, — un résultat tout opposé à celui qu'il se proposait d'atteindre.

Combien plus efficace est la méthode suivie par M. David BALSILLIE dans son *Examen de la philosophie de M. Bergson*[1]! A quelle philosophie M. D. BALSILLIE donne-t-il sa confiance? D'après les toutes dernières pages il semble que ce soit à un rationalisme théiste. Mais je n'en sais rien, et il n'y a pas lieu pour l'instant de le rechercher, car son procédé constant est d'éprouver la cohérence interne des ouvrages de M. Bergson, en les prenant l'un après l'autre comme il convient encore, puisque la pensée de leur auteur a certainement évolué.

Ainsi la critique fondamentale faite à l'*Essai sur les données immédiates* est que la durée psychologique, telle qu'elle y est comprise, et décrite, est inconciliable avec la distinction entre le moi profond, libre et seul réel, et le moi artificiel soumis au déterminisme. Si en effet les moments successifs de la durée n'ont aucune multiplicité distincte, si la continuité de leur mouvement suppose une pénétration intime, et si d'autre part le moi « réfracté » par l'espace est créé par nos habitudes de pensée et de vie sociale, il faudra, semble-t-il, que ce moi artificiel trouve aussi moyen de se fondre dans la durée du moi profond. N'est-ce pas contradictoire? Et si, pour lever la contradiction, toute réalité véritable est niée de ce moi artificiel, comment parler encore à son propos de déterminisme, d'associationisme, et comment comprendre qu'il soit un obstacle au moi réel et l'empêche de manifester sa liberté sinon en de très rares circonstances?

Dans *Matière et Mémoire*, M. Bergson veut montrer par l'étude de la perception que la continuité peut s'établir entre l'esprit et le corps, sans avoir recours au parallélisme, et sans choisir entre le réalisme et l'idéalisme. Or toute la « perception pure », avec les zones d'indétermination qu'elle suppose dans le système nerveux, et le choix opéré par ce dernier dans le mouvement de la matière, sont expliqués mécaniquement. L'esprit, ou la mémoire, n'y intervient à aucun degré. M. Bergson a beau se donner la conscience et reculer autant que possible le moment où elle « se pose » sur la matière, il est bien près d'en faire un épiphénomène. D'autre part lorsqu'il vient à traiter de la perception concrète, il annule presque entièrement la perception pure, au bénéfice de la mémoire (dont on ne voit pas du tout comment les

1. David BALSILLIE, *An Examination of Professor Bergson's Philosophy*. London, Williams and Norgate, 1912; in-12, XII-228 pp.

souvenirs s'acquièrent), et bientôt les concessions apparentes au réalisme, au déterminisme, à la science, s'évanouissent dans une conception idéaliste de la matière, impossible à concilier avec ce qui a été dit du mécanisme de la perception pure[1].

M. Balsillie examine ensuite de la même manière *L'Évolution créatrice* et les conférences d'Oxford et de Birmingham. Lui reprochera-t-on d'avoir cherché une cohérence logique dans la philosophie de M. Bergson? Mais comme il le remarque à propos de la théorie de la perception pure, ce n'est point par l'intuition que M. Bergson a connu tout cela.

Après les contradicteurs écoutons quelques disciples de M. Bergson : en France MM. R. Gillouin[2], Éd. Le Roy[3] et J. Segond[4]; en Angleterre M. A. D. Lindsay[5].

Je ne discuterai point les mérites respectifs de MM. Gillouin et Le Roy dans leur compréhension et leur exposé de la philosophie du Maître. M. Le Roy a d'ailleurs reçu, au moins pour la première partie de son travail, une approbation formelle : « Au-dessous et au delà de la méthode, vous avez ressaisi l'*intention* et l'*esprit*... Cette étude ne pouvait être plus consciencieuse ni plus fidèle » (p. IV). Mais M. Gillouin mériterait sans doute, pour une bonne part, pareil éloge. Son enthousiasme est cependant un peu plus contenu : « L'originalité de M. Bergson est si profonde et en quelque sorte si totale, qu'on ne saurait s'étonner si parmi le prodigieux foisonnement d'idées qui emplit son œuvre, il en est dont il n'arrive pas lui-même à se rendre pleinement le maître, tandis que d'autres présentent le caractère de points de repère ou de jalons plutôt que de connaissances exactes et définies » (p. V). Et plus loin : « Pour ce qui est de mon attitude personnelle à l'égard de la philosophie bergsonienne, on verra assez que je m'y rallie, selon la formule leibnizienne, dans ce qu'elle affirme : et je ne dirai pas que je m'en sépare dans ce qu'elle nie, car elle ne nie rien (?) : c'est une doctrine ouverte. Mais j'y introduirais des données et des éléments qui en modifieraient sensiblement l'équilibre... et la résonance »... (p. VI). Données et éléments d'ordre religieux et moral : pour M. Gillouin le bergsonisme demeure malheureusement un naturalisme (p. 86); il ne donne pas non plus assez

1. Voir aussi les critiques faites à la théorie bergsonienne de la perception par J. Dewey, *Perception and Organic Action*, dans *The Journal of Philos., Psychol., and Scient. Meth.* vol. IX, 24 (21 nov. 1912), pp. 645-648.

2. René Gillouin, *La Philosophie de M. Bergson*, 4e éd. Paris, Bernard Grasset, 1911, in-16, VI-187. Publié d'abord presque entièrement dans la *Revue de Paris*.

3. Édouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, Paris, Alcan, 1912; in-16, III, 208 pp. Les deux premiers chapitres ont paru dans la *Revue des Deux-Mondes*, des 1er et 15 février 1912.

4. J. Segond, *L'intuition bergsonienne*, Paris, Alcan, 1913; in-16, VIII-156 pp.

5. A. D. Lindsay, *The Philosophy of Bergson*, J. M. Dent and Sons, 1911; in-12, IX-247 pp.

d'importance au problème du mal (p. 183) et ne paraît pas jusqu'ici sauvegarder l'unité de la nature humaine (p. 184).

M. Le Roy ne connaît point ces restrictions. Il est le disciple fervent qui a trouvé dans l'œuvre de M. Bergson « l'éclatante réalisation d'un pressentiment et d'un désir ». Il se l'est assimilée avec foi, et jusqu'à pouvoir donner à son expression une spontanéité et une richesse d'images qui rappellent le style du Maître, mais avec plus de mouvement et de chaleur. « Entrons... plus avant aux retraites cachées des âmes. Nous voici dans ces régions de crépuscule et de rêve ou s'élabore notre *moi*, où jaillit le flot qui est nous, dans la secrète et tiède intimité des ténèbres fécondes où tressaille notre vie naissante. Les distinctions sont tombées. La parole ne vaut plus. On entend sourdre mystérieusement les sources de la conscience, comme un invisible frisson d'eau vive à travers l'ombre moussue des grottes. Je me dissous dans la joie du devenir. Je m'abandonne au délice d'être une réalité jaillissante. Est-ce que j'aime? Est-ce que je pense? La question ne signifie plus rien pour moi, etc.... » (p. 68). M. Le Roy ne pense pas cependant pouvoir montrer en quelques pages « la solidité de la construction », ni « l'austère et subtile beauté » de la philosophie bergsonienne. Il en veut seulement « faire entrevoir, comme en raccourci... l'idée directrice, le mouvement d'ensemble ». Le premier chapitre traite donc de la méthode, le second de la doctrine; suivent des explications complémentaires où l'on trouve, avec des redites, quelques interprétations plus personnelles bien plutôt que des réponses aux difficultés, comme on le promettait. Ce pourrait être une tentation de profiter de ce « raccourci » autorisé pour juger de la valeur d'ensemble du système. Remarquant, par exemple, que le but de la recherche philosophique ne peut être « qu'un retour conscient et réfléchi aux données de l'intuition première » (p. 16), si l'on cherchait comment M. Le Roy définit ces données, on verrait comme elles sont fuyantes; ce sont : « les aptitudes latentes » de la matière « à être *perçue* » (p. 32), « un impalpable frisson de nuances fluidement changeantes » (p. 69), une « pulsation de conscience dans un acte vécu » (p. 138); ailleurs le donné primitif n'est plus « qu'une direction de pensée, un sens de régression critique » (p. 110). L'on pourrait se demander encore pourquoi, si tel est l'objet de l'intuition, celle-ci a encore besoin d'être vérifiée par la raison et la science (p. 51), et de quoi ces constructions artificielles peuvent lui servir. Mais se poser ces questions serait trahir l'intention de M. Le Roy, et il vaut mieux peut-être accepter l'initiation qui nous est offerte, en réservant la discussion aux ouvrages mêmes de M. Bergson.

MM. Lindsay et Segond nous parlent l'un et l'autre d'antinomies bergsoniennes, mais dans un sens assez différent. M. Lindsay, désireux de montrer que la philosophie de M. Bergson est plus systématique qu'on le croit d'ordinaire, la met en parallèle avec celle de Kant. L'intention de Kant était de rechercher les conditions *a priori* des sciences mathématiques, afin de décider si la métaphysique est possible. M. Bergson recherche à son tour les conditions des sciences

biologiques et par là se trouve amené à reconnaître que la métaphysique est possible, une métaphysique empiriste et progressive, relevant de l'intuition dont précisément la biologie doit se servir. L'application de la méthode mathématique aux sciences de la vie serait en effet contradictoire, car elle ne tient pas compte de la durée et de la causalité véritable qui est création imprévisible. La manière dont M. Lindsay passe en revue les antinomies que doit résoudre cette critique de la biologie, est assez originale et donne en effet un dehors plus technique à la pensée bergsonienne sans trop en changer la perspective véritable.

Il y a quelque chose de vraiment tragique dans la manière dont M. Segond énumère et accentue les onze antithèses que cherche à surmonter l'*Intuition bergsonienne : qualité* et quantité, *durée* et espace, *vie* et matière, *esprit* et corps, *liberté* et nécessité, *art* et science, *individu* et société, *pensée* et langage, *intuition* et intelligence, *connaissance pure* et pratique, *métaphysique* et science; chaque mot souligné indiquant le terme auquel il semble que son contraire doive être sacrifié, et l'ordre de la série étant celui de la complexité croissante. « Faut-il donc estimer ou bien que la philosophie bergsonienne est constituée, en effet, par des *moments* successifs, et que le moment ultérieur détruit et surmonte dialectiquement celui qui le précède? ou bien que les moments qui se succèdent de la sorte se succèdent, en fait, sans être intérieurement liés entre eux et comme pénétrés l'un par l'autre? ou bien, enfin, si l'on néglige ces différences qu'institue la durée, que cette philosophie prise en bloc et non dans son évolution, est faite secrètement, en dépit de son désir avoué d'unité foncière, d'oppositions et de contradictions antithétiques, amenées au jour par le vain effort de dilatation que tente docilement et curieusement le disciple? De ces possibilités diverses, dont chacune, en son mode, est hostile, périlleusement, à la qualité de la doctrine et à l'ingénuité de l'aspiration, la dernière est, semble-t-il, la plus redoutable », etc... (p. 4). Reconnaissant de plus, avec beaucoup de sincérité, que le seul mouvement de l'intuition à travers ces antithèses ne les résoudrait qu'en apparence, et par simple refus d'en prendre conscience, M. Segond propose de les concilier par « une méthode dialectique d'inspiration intuitive ». Et ce qu'il entend par là, le voici (je cite encore parce que je ne comprends pas très bien); il s'agit de réduire l'opposition de la métaphysique et de la science, qui commande toutes les autres : « ... Si, libérée de tous symboles par la multiplicité même des images qui ont pour rôle de suggérer une attitude intérieure et une vision, la métaphysique, dans le mouvement même de l'intuition oscillante, saisit en son dedans l'absolue des diverses durées; n'est-ce pas à la descente même, pour ainsi dire, du mouvement intuitif, et à la croissante lourdeur du rythme qu'il détermine en sa chute, que la science et les clairs concepts maniés par elle doivent et leur naissance et leur morcellement et leur nécessité? De telle sorte que métaphysique et science, loin de s'opposer entre elles irréductiblement, se partagent en fait la double direction selon laquelle se meut l'intuitive dialectique »... (p. 96). C'est peut-être encore la

pensée de M. Bergson, ce n'est plus sa langue! Et voudrons-nous échanger la raison même raisonnante contre cette « intuitive dialectique »?

Néo-réalisme.— « L'on peut dire du néo-réalisme qu'il est actuellement quelque chose d'intermédiaire entre un mouvement et une école ». Ainsi s'expriment avec une parfaite conscience de leur vraie situation, les six néo-réalistes américains [1], qui nous donnaient il y a deux ans le spectacle peu fréquent de philosophes se réunissant pour déterminer et affermir les bases communes de leur philosophie [2]. Et s'ils constatent ce moment de transition, c'est pour travailler encore à le dépasser en substituant à leur coalition contre le subjectivisme, les liens plus solides d'une doctrine positive capable de répondre à l'ensemble des problèmes philosophiques. C'est donc à la formation de leur doctrine que nous assistons. Formation déjà avancée, dont l'idée directrice est tout à fait claire et d'un très grand intérêt, même si les divers aspects sous lesquels elle se réalise restent discutables.

Malgré cela, dans leurs récentes « études coopératives » le passage principal de l'introduction, seule elle-même signée de tous, est ce catalogue de sophismes, déjà signalé dans un précédent Bulletin [3], qui résume pour eux les principaux arguments des subjectivistes de toute nuance, et leur sert aussi comme l'a montré l'un d'entre eux, M. R. B. Perry, dans son vigoureux ouvrage *Present Philosophical Tendencies* [4], à critiquer le naturalisme, l'absolutisme et le pragmatisme. C'est d'ailleurs bien jusqu'ici la partie la plus solide de leur œuvre, et les applications qu'en fait M. R. B. Perry nous aideront, avant de voir comment ils la poursuivent, à marquer sa place à côté des autres écoles contemporaines.

Les noms donnés à ces sophismes sont pour nous assez déconcertants et il n'est pas toujours facile de plier le français au raccourci pratique mais brutal des formules américaines. Il importe peu, à vrai dire, si le sens en est clair. Ils sont au nombre de sept :

1° C'est d'abord l' « ego-centric predicament », le plus employé de tous et avec le plus d'inconscience; parce que l'on ne peut rien connaître qui ne soit par là même connu », l'on admet que les choses ne peuvent exister que connues; inférence illégitime puisqu'elle repose uniquement sur la méthode de concordance, impossible à compléter ici par la méthode de différence : l'on ne pourrait en effet « éliminer

1. Edwin B. Holt, Walter T. Marvin, William P. Montague, Ralph B. Perry, Walter B. Pitkin and Edward G. Spaulding, *The New Realism. Coöperative Studies in Philosophy*. New-York, The Macmillan Company, 1912; in-12, XII-491 pp.

2. *Journal of Phil. Psych. and Scient. Meth.*, 1910, 7, p. 393. Cf. *Rev. Sc. Ph., Th.*, V, 1911, p. 138.

3. *Rev. Sc. Ph. Th.*, V, 1911, p. 131.

4. Ralph Barton Perry, *Present Philosophical Tendencies. A Critical Survey of Naturalism Idealism Pragmatism and Realism together with a Synopsis of the Philosophy of William James*. New-York, Longmans, Green, and Co., 1912; in-8°, XV-383.

le connaissant sans interrompre l'observation », et pourtant cette contre-épreuve serait indispensable à une induction rigoureuse. 2° Le sophisme de la pseudo-simplicité fait trouver simple, même avant tout essai d'analyse, ce qui est seulement très familier, notre moi, par exemple, ou notre conscience. 3° Le sophisme par exclusivisme (of exclusive particularity) affirme qu'un terme donné ne peut faire partie que de telle combinaison, à l'exclusion de toute autre. 4° Si de ce point de vue l'on définit un terme par rapport à la seule combinaison où on l'enferme, nouveau sophisme « of definition by initial predication ». 5° Le « dogme spéculatif est l'hypothèse, ou le préjugé, que la philosophie doit tout expliquer par un même principe, alors que la possibilité d'une telle synthèse est elle-même très problématique. Viennent enfin : 6° l'erreur par suggestion verbale, due à toutes les formes du verbalisme et 7° le sophisme « of illicit importance », pour lequel toute proposition évidente, indiscutable, est de la première importance.

Suivons maintenant M. R. B. Perry à travers les systèmes adverses où il découvre avec une sagacité intraitable l'influence de ces divers sophismes, et voyons comment, par le fait même, il oriente sa propre philosophie.

Naturalisme. — L'introduction en philosophie des concepts ou des méthodes de la science, telle est la caractéristique générale du naturalisme. Il se présente donc sous deux formes distinctes, suivant que l'ingérence abusive de l'esprit scientifique se traduit par l'application de concepts, ou par l'usage de méthodes, antiphilosophiques. Sous sa première forme, il entend traiter les problèmes traditionnels de la philosophie et par des procédés philosophiques ; c'est un naturalisme métaphysique ; mais comme il se sert, sans les critiquer, d'idées générales comme celles de matière, force, énergie, il est aussi un naturalisme naïf, et le plus souvent aussi un matérialisme. Parmi les représentants de cette tendance, M. Perry nomme Büchner, Spencer et Haeckel. Or, en voulant d'instinct tout réduire à un seul principe, ces naturalistes monistes cèdent au sophisme du « dogme spéculatif » ; en refusant d'analyser leurs idées de matière ou d'énergie, ils commettent le sophisme de la « pseudo-simplicité », et tombent aussitôt dans l'erreur de la « potentialité indéfinie » qui confère à cette idée soi-disant simple un rapport arbitraire avec tout ce qu'elle a charge d'expliquer.

Le naturalisme critique est à la fois plus subtil et plus radical. Antimétaphysique il n'admet d'autres démarches rationnelles que celles de la science, car seules elles sont vérifiables ; mais il veut aussi que la réalité même, toujours réductible, d'une façon ou de l'autre, au point de vue physique, ne se prête pas à un autre genre d'explication. Ainsi en est-il, par exemple, du « sensationalisme de Karl Pearson et de Mach, ou de l' « expérimentalisme » de Henri Poincaré. A l'égard de cette seconde forme du naturalisme, M. Perry se montre beaucoup moins sévère. Il admet sa critique des métaphysiques de la substance et lui reproche seulement un exclusivisme qui l'empêche de mener à bien sa méthode d'analyse. Entre les « sensations » de

Pearson, ou les « éléments » de Mach, ou les « faits bruts » de Poincaré, un autre type de relations est possible que celui dont s'occupent les sciences physiques; car ces relations elles-mêmes ne sont qu'une valeur spéciale de ces variables qui s'appellent les relations logiques et mathématiques. Supprimer celles-ci est une position intenable, un cercle vicieux, puisqu'on prétend légitimer l'exclusivisme de la méthode par la nature des faits, et que les faits n'apparaissent de telle nature, c'est-à-dire physique, que par l'emploi exclusif de la méthode. Mais si l'on restituait ces relations fondamentales entre les « éléments » ne suffiraient-elles pas à définir la réalité? Il semble dès maintenant que M. Perry soit tout près de l'admettre.

Idéalisme. — Depuis Berkeley, et malgré les aspects multiples de la pensée moderne, l'idéalisme, qu'il demeure psychologique avec Hume ou qu'il devienne rationaliste avec Kant, qu'il soit critique à la manière de l'École de Marbourg ou du point de vue moral de la « Südwestdeustsche Schule » (Windelband, Rickert, Münsterberg), qu'il soit absolutiste et intellectualiste comme le veulent Hegel et ses nombreux disciples, volontariste avec Fichte, romantique avec Schopenhauer ou avec Eucken, l'idéalisme suppose toujours le même principe fondamental de la priorité absolue de la connaissance sur l'être, et l'appuie toujours, en définitive, des mêmes preuves. M. Perry est ici certainement d'accord avec tous ses collègues néo-réalistes lorsqu'il ramène ainsi avec une belle vigueur tous les avatars de l'idéalisme à leur commune origine pour les réduire d'un même coup. Or, les preuves de l'idéalisme sont prises du lien inévitable, infrangible, qui unit dans la connaissance, la réalité et l'esprit; fait évident et que personne ne songe à nier, mais que les idéalistes interprètent au moyen d'un triple sophisme. De ce qu'une réalité soutient de fait tel ordre de relations, c'est un abus de conclure qu'elle ne peut faire partie d'un autre groupe tout à fait indépendant (sophism of exclusive particularity) : pourquoi donc la chose connue n'aurait-elle pas de relations indépendantes de son rapport avec l'esprit? De ce qu'une réalité est donnée avec tel caractère, il ne suit pas que ce caractère lui soit essentiel (sophism of definition by initial predication) : pourquoi donc être connu serait-il essentiel aux choses? De ce que l'application de la méthode de différence est impossible, l'on n'est pas autorisé à prêter une valeur absolue aux constatations de la méthode de concordance (ego-centric predicament) : pourquoi donc inférer de notre impuissance à séparer de fait l'objet et le sujet que cette impossibilité vient de la nature même de l'objet? Cette impuissance de l'observation doit bien plutôt nous mettre en garde contre elle

Est-ce à dire que M. Perry confonde, en sa réprobation, toutes les formes de l'idéalisme et ne manifeste aucune préférence pour les motifs secondaires qui inspirent l'une ou l'autre? Il semble bien que l'Absolutisme et le Mysticisme lui soient bien plus haïssables que le criticisme logique.

Pragmatisme. — Les néo-réalistes ne condamnent pas non plus tous les éléments du pragmatisme. Comme la plupart des pragmatistes

ils admettent le pluralisme et dans une certaine mesure l'indéterminisme, plus encore cette conception « biologique » de l'esprit qui le considère dans son activité concrète et multiple. Leurs critiques se bornent à revendiquer les droits de l'intellectualisme contre un empirisme intuitionniste qui veut faire de l'intelligence un pur instrument. A W. James et à M. Bergson, M. Perry reproche en particulier de méconnaître le vrai caractère de l'intellectualisme et la valeur de l'analyse. Une relation symbolisée n'est pas une relation de symboles, et parce que je me sers, par exemple, de concepts distincts l'un de l'autre pour exprimer le continu il n'est pas dit que mes concepts ne me font pas connaître le continu lui-même. Lorsque, par ailleurs, je formule telle relation de logique, je n'entends pas vider pour autant les choses de leur réalité physique; je puis mesurer le temps sans le réduire à un rapport numérique. L'analyse distingue et spécifie le donné de l'intuition parce que ce donné est complexe et parce qu'une « multiplicité indistincte », comme dit Bergson, n'est qu'une multiplicité imparfaitement connue. Prétendre avant tout essai d'analyse que telle réalité désignée par un seul mot : la Vie, le Mouvement, est une, est un sophisme, le sophisme très vulgaire de la « pseudo-simplicité ».

Telle est la partie critique du livre de M. Perry. On trouvera peut-être qu'il eût dû la compléter en prenant aussi position par rapport au réalisme écossais et au réalisme modéré d'Aristote. Mais au moyen de l'exposé positif du néo-réalisme il sera facile de suppléer cette lacune [1].

Dénonçant les confusions et les fautes de raisonnement de leurs adversaires les néo-réalistes devaient s'astreindre à un langage précis, à une logique impeccable; et de fait ils professent cet idéal comme la règle de toute philosophie sérieuse; opposés au subjectivisme, au mysticisme, à l'intuitionnisme pragmatiste, ils devaient, pour faire œuvre positive, définir leur méthode d'analyse, expliquer comment ils conçoivent l'indépendance des choses et de l'esprit, et comment ils entendent la vérité et l'erreur; ces différents points sont en effet traités dans leurs « études coopératives » et en partie dans l'ouvrage de M. Perry. Mais l'on aurait tort de croire que le problème épistémologique est pour eux le principal; ils prétendent tout au contraire que l'idéalisme en a surfait l'importance; c'est une question spéciale qui doit venir à son rang, lequel n'est pas du tout le premier, car elle dépend au moins du problème métaphysique. Et c'est tout d'abord ce qu'entreprend d'exposer M. W. T. Marvin, comme pour bien marquer, une fois de plus, l'émancipation du néo-réalisme à l'égard des habitudes de pensée imposées par la tradition idéaliste [2].

La dépendance de l'épistémologie. — Toute science étant connaissance dépend, semble-t-il, d'une théorie de la connaissance. Cette théorie lui marquerait ses capacités et ses limites, et par là conditionnerait notre conception de la réalité. Mais c'est là, écrit M. Marvin, une illusion.

1. Cf. p. 306 ss.

2. W. T. Marvin. *The Emancipation of Metaphysics from Epistemology* dans *The New Realism*, pp. 45-98.

Aucune science n'a pour condition logique la théorie de la connaissance; celle-ci au contraire, qui est l'une de nos sciences, suppose la logique, la psychologie, la biologie, l'histoire, etc... La science, en effet, si elle est par un côté un acte de l'esprit, un événement psychologique, est objectivement un ensemble de propositions dont la valeur dérive de la vérité de ses prémisses, et non du fait d'avoir été pensées. Si d'autre part le lien de ces propositions entre elles est justifié par la logique, c'est que la logique à son tour, loin d'être la science des lois de l'esprit, étudie des rapports objectifs, supérieurs à l'esprit et aux choses. Dira-t-on qu'il faudrait alors commencer par établir la possibilité de la logique et la possibilité de connaître comme vrais les principes d'une science? Mais l'on ne pourrait établir la possibilité de la logique sans se servir de la logique, et la possibilité de connaître une vérité est donnée dans sa connaissance même. Le fait de la perception du vrai et les lois logiques sont donc absolument premiers. En conséquence l'épistémologie dépend de la logique. Mais pourrait-elle se constituer sans étudier les procédés et les conditions de la connaissance? L'on sait assez que les prétentions criticistes n'ont jamais pu aboutir et que les disciples modernes de Kant, comme leur maître, ont été impuissants à se dégager du psychologisme. L'épistémologie ne peut se passer des expériences de la psychologie, de la biologie, de l'histoire, de toutes les disciplines, en un mot, qui nous manifestent l'activité réelle de l'esprit. Quant à la métaphysique, tributaire elle-même de la logique et des sciences, peut-être aussi d'intuitions d'un autre ordre (moral, religieux), il est bien évident, par l'histoire de l'idéalisme, qu'elle a toujours influencé les théories de la connaissance; celles-ci, par contre, lui ont suggéré plus d'un problème, on ne peut le nier, mais ont-elles jamais contribué à les résoudre?

Les néo-réalistes ont-ils donc déjà une psychologie ou une métaphysique bien arrêtées? Ce serait trop dire. Jusqu'ici ils ont surtout attaqué l'idéalisme et défendu contre lui l'indépendance du réel et la méthode d'analyse. Cependant les directions générales de leur pensée sont, dès maintenant, bien visibles. Dès maintenant aussi il est facile de s'apercevoir, malgré qu'ils en aient, que leur métaphysique et leur psychologie s'inspirent largement de leur néo-réalisme, et sont construites de telle façon qu'elles le puissent expliquer. Ce qu'ils veulent, semble-t-il, c'est un réalisme assurant l'intelligibilité parfaite du monde par la domination universelle des relations logiques, et sachant éviter la théorie de la « vérité-copie » et celle de la substance, en but l'une et l'autre à trop de critiques. Il n'y aura donc pas de substances, c'est-à-dire de ces réalités mystérieuses, cachées bien plus que révélées à l'esprit, par leurs attributs. Cela même qui est perçu, élément simple ou relation, est tel qu'il est perçu, sans autre complication. Il n'y aura non plus d'autre différence entre la réalité existante et la réalité connue qu'une simple relation de la réalité existante à la conscience sans mettre en celle-ci un double de la première. Or, ces deux principes mènent les néo-réalistes à une explication de la connaissance très voisine de celle de Mach et de la théorie

de la sensation pure de Bergson. A défaut de substances le monde se compose d' « éléments individuels », à l'état simple ou composé, et de tout ce que présuppose rationnellement (rapports logiques, mathématiques) l'existence de ces éléments ou leurs rapports dans le temps et l'espace. Or, l'esprit, ou la conscience, n'est qu'une propriété de l'un de ces organismes physiques, à savoir le système nerveux, mis en relation avec les choses par leur action sur lui. Mais une telle propriété du système nerveux, comment la définir? M. Perry se contente d'y voir un besoin pratique de sélection dont il sauvegarde l'objectivité par sa théorie de la relation externe[1]. Et ce qu'il dit me paraît bien général et bien insuffisant. M. W. P. Montague a voulu pousser plus à fond la déduction[2]. Pour le néo-réaliste, avoue-t-il à peu près, il n'y a de tout à fait clair, en fait de relation entre les éléments, que les rapports de contenant à contenu, de ressemblance, d'espace et de temps. La causalité et la connaissance sont plus obscures. Comment arriver à maintenir contre les positivistes la réalité de la cause sans tomber dans le substantialisme? comment expliquer la connaissance sans choisir entre le matérialisme et le panpsychisme? Mais ne serait-ce pas précisément en rapprochant causalité et connaissance comme les deux pièces correspondantes d'un même « puzzle »? La conscience éclairerait alors la causalité en permettant de se représenter la puissance causale : elle aussi serait conscience. La causalité à son tour prêterait à la conscience sa puissance de contenir en elle des réalités (ses effets) dont elle se distingue : l'objet serait à la fois en lui-même et dans la conscience comme l'effet est à la fois en lui-même et dans sa cause. Toute cause serait une conscience, et toute conscience une cause et cet « hylopsychisme » permettrait par suite de définir la conscience : la présence virtuelle d'une chose en un lieu et en un temps où elle n'est pas actuellement présente. L'on réserverait cependant le nom de conscience à cette présence virtuelle des choses dans le système nerveux... Et nous voilà revenus, somme toute, aux généralités de M. Perry sans qu'elles aient gagné grand'chose à cette ingénieuse combinaison d'obscurités. Ni M. Perry, ni M. Montague, ni M. Holt[3] ne me paraissent plus heureux lorsqu'ils tentent chacun à sa manière de faire une place à l'erreur. M. Montague, et surtout M. Perry, laissent bien encore au sujet connaissant une activité propre tandis que M. Holt paraît vouloir s'en passer, mais les uns et les autre — ici comme précédemment — se heurtent à la même gageure, impossible à soutenir, de supprimer dans la pensée toute représentation de l'objet, de faire de la connaissance une résultante indéfinissable d'activités purement physiques. Ne faut-il pas craindre que, par haine de l'idéalisme, les néo-réalistes ne se laissent entraîner à bannir la pensée de leur univers?

---

1. *Present Philosoph...*, pp. 323 ss.

2. W. P. Montague, *A Realistic Theory of Truth and Error* dans *The New Realism*, pp. 252-302.

3. E. B. Holt, *The Place of Illusory Experience in a Realistic World*, dans *The New Realism*, pp. 303-377.

Ils gagneraient, je pense, et seraient plus fidèles à leur désir de rigueur scientifique, s'ils laissaient de côté leurs préjugés contre la substance et la « vérité-copie ». Que cela leur soit possible sans renoncer à leur programme, à leur « platform », comme ils disent, l'exemple de M. Bertrand Russell le prouve bien. M. B. Russell s'est rallié en effet à ce programme[1]. Or, dans le petit livre, si intelligent, qu'il vient d'écrire pour la *Home University Library*[2], son réalisme plus modéré, il est vrai, que celui des Américains, s'accommode fort bien d'une « vérité-correspondance », très voisine de l'*adaequatio* aristotélicienne, et sans le dire expressément il admet des substances. Avec cela, je sais bien, règne dans ce petit livre un probabilisme et, à l'égard des problèmes généraux de métaphysique, un scepticisme qui doivent déplaire aux néo-réalistes. Mais de leur part n'y aurait-il pas « pseudo-simplicité » à vouloir en toutes questions une absolue certitude?

Le probabilisme de M. B. Russell se fait surtout sentir lorsqu'il prouve l'existence et détermine la nature de la matière, plus encore lorsqu'il traite du principe d'induction. Que, partant des sensations, l'on ne puisse déclarer contradictoire toute hypothèse autre que le réalisme, que celui-ci ne soit que hautement probable et plus « confortable », il me paraît difficile de le contester. Les analyses sobres, sensées, sinon toujours très techniques, de M. B. Russell sont persuasives. Mais l'on s'étonne qu'il ait accepté la formule empiriste du principe d'induction alors qu'il revendique, et par des considérations probantes, la valeur objective des principes rationnels. Les objections de l'empirisme, écrit-il à ce propos, ne prennent toute leur valeur, qu'en regard des idées universelles de substances ou de qualités : elles n'ont plus de prise sur les idées universelles de relations, exprimées par les verbes, les prépositions, etc., et qui ne peuvent être absentes des propositions les plus concrètes. D'autant que ces relations et les principes logiques, celui de contradiction par exemple, ne sont nullement donnés comme lois de l'esprit; par eux-mêmes ils ne disent rien de la raison, et l'on ne peut les appliquer à la raison, déclarer qu'ils tirent de la raison seule leur nécessité, sans supposer dans cette affirmation même leur énoncé objectif, universel. Peut-être suffirait-il que M. B. Russell voulût bien faire bénéficier de ces remarques le principe de raison suffisante ou de causalité, dont il ne dit pas un mot, pour prendre plus de confiance en la possibilité d'une métaphysique générale.

Réalisme modéré. — Des recherches très précises mais très condensées et très compliquées de M. Aloys Müller[3] sur la définition

1. *Journal of Philos...*, 16 mars 1911, p. 158. — Cf. *Rev. Sc. Ph. Th.*, VI, 1912, p. 105.

2. Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* [*Home University Library of Modern Knowledge*], London, Williams and Norgate, s. d., in-16, 255 pp.

3. Dr. Aloys Müller, *Wahrheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem*. Bonn, Marcus u. Weber, 1913; in-8°, 64 pp.

de la vérité, je ne puis guère indiquer que l'orientation générale, sous peine de reproduire tout le détail de son analyse. Partant de cette idée très juste que la définition générale de la vérité, adaequatio rei et intellectus, ne peut servir de criterium pour déterminer *a priori* de quelle vérité notre connaissance est capable, puisque le rapport entre l'esprit et l'objet est une relation très spéciale qui demande, comme toute autre relation entre réalités, à être étudiée en elle-même, M. Müller cherche à fixer les éléments formels de cette relation. Il admet que l'image connue, sensation ou idée, résulte d'une collaboration de la réalité et de l'esprit, et que d'autre part la vérité se trouve dans le seul jugement, où elle exprime le rapport entre l'affirmation et le contenu du jugement. Et voici ce qu'il en conclut : entre l'image, ou phénomène, et la réalité il n'y a pas vérité mais « fidélité », *Wirklichkeitstreue* (W_i) et ce qu'il y a de commun, dans cette W_i entre l'image et l'objet est appelé invariant. Le degré de W_i est donc proportionnel à l'invariant. Mais en quoi cette fidélité à la réalité se distingue-t-elle de la vérité? C'est qu'elle n''est pas une connaissance mais une adaptation biologique. La vérité du jugement en dépend toutefois et il y a un invariant de la vérité qui répond à l'invariant de la W_i. M. Müller introduit encore beaucoup d'autres distinctions : par exemple une W_i de première classe et une W_i de deuxième classe, auxquelles correspondent les jugements du sens commun et de la science. Il y a en somme beaucoup de relativisme dans ce réalisme idéaliste. Nous ne pouvons jamais vérifier l'étendue de l'invariant, et lui-même est en définitive de nature « pragmatiste ».

Entre philosophes néo-scolastiques le problème de la perception sensible continue de mettre aux prises réalistes et semi-réalistes. Il s'agit pour tous d'échapper à l'idéalisme sans contredire les observations de la science et de maintenir de leur mieux la théorie traditionnelle du *medium quo*. Les semi-réalistes y parviennent en sacrifiant résolument les qualités secondes; ils essaient ensuite d'expliquer comment la transformation du réel par le sens est encore, à sa manière, une connaissance immédiate de l'objet. Les réalistes, ceux du moins qui consentent à limiter l'infaillible instinct du sens commun, croient satisfaire aux difficultés de la physiologie en rapprochant, autant qu'ils le peuvent, l'objet à connaître de l'organe animé qui le doit saisir en lui-même sans intermédiaire. Le R. P. GRÜNDER, S. J.[1], et le R. P. de SINÉTY, S. J.[2], ont fait un exposé très clair de la première opinion. Le R. P. GÉNY, S. J., professeur au Collège romain[3], et surtout le Dr Heinrich OSTLER dans un bel ouvrage sur *La Réalité*

1. H. GRÜNDER, S. J. *De qualitatibus sensibilibus et in specie de coloribus et sonis*, Fribourg-en-Br., Herder, 1911; in-8o, XI-100 pp.

2. R. DE SINÉTY, S. J. *La connaissance sensible des qualités secondaires*, dans *Revue des questions scientifiques*, t. XXX, 20 avril 1911, pp. 517-573.

3. Paul GÉNY, *La nouvelle critériologie*, dans *Études*, t. 126 (1911), pp. 145-175.

du Monde extérieur[1], défendent la seconde, de points de vue, il est vrai, et avec des arguments de valeur bien différente.

Il n'y a pas lieu de rappeler ici les faits de physiologie et de physique qui posent le problème. Je remarque seulement que le P. de Sinéty plus averti, par exemple, que le R. P. BALZER, S. J.[2], de la critique récente des méthodes scientifiques, n'ose pas se servir, pour appuyer sa thèse, des théories physiques. Le physicien n'est pas en état de prouver que nulle qualité, lumineuse ou sonore, ne se trouve liée, comme une forme à sa matière, aux vibrations qu'il mesure. Ni le principe de Doppler, ni les phénomènes d'interférence n'obligent à voir dans les ondulations plus qu'une condition matérielle de la qualité perçue. Il appartient donc à la seule physiologie de prononcer. Mais la physiologie est très catégorique. Elle ne peut accepter que la couleur (il s'agit surtout de la couleur) soit une propriété des choses ou du milieu, même organique, qui les unit au sens. Malgré ce subjectivisme partiel, les PP. Gründer et de Sinéty ne veulent pas être accusés d'*interprétationnisme* pur. Il n'y a formellement couleur et son que dans notre sens. Mais n'allez pas croire que ce qui est vu et entendu, c'est précisément cette couleur et ce son tout subjectifs. Non pas, mais bien l'énergie ou les modifications vibratoires de l'objet extérieur. Directement, sans inférence, sans interprétation, nous en prenons connaissance. Leur traduction en nous, par le moyen d'apparences subjectives, ne nous arrête pas, mais nous porte immédiatement vers la réalité traduite.

Le P. de Sinéty, pour l'expliquer, suit à peu près le P. Gründer. Mais il est préoccupé de répondre au P. Gény et veut lui montrer qu'un semi-réaliste peut maintenir une connaissance *immédiate* de la couleur *réelle;* d'où parfois quelques expressions embarrassées, sinon très équivoques, qui confondent, pour le moins, l'objet propre et l'objet accidentel : dans une flamme jaune, dit-il, « quel est donc l'objet qui est vu? ou, ce qui revient au même, quel est l'objet de cette sensation? Est-ce le jaune formel? Nullement. Ce qui est vu c'est la flamme »; « le jaune formel n'est pas regardé, il est éprouvé, ce qui est tout différent » (p. 553). La manière de parler du P. Gründer a cet avantage, puisqu'il s'adresse à des scolastiques, de préciser en termes d'école, ce qu'il leur voudrait faire admettre. L'on sait que, pour l'École, l'*espèce impresse*, modification produite par l'objet dans le sens, détermine celui-ci à connaître, sans être elle-même connue. Les semi-réalistes ne veulent rien changer à ce principe. Mais le sens, une fois déterminé par l'*espèce impresse*, agit, c'est-à-dire connaît. Or, tandis que pour l'intelligence et l'imagination, le

1. Dr Heinrich OSTLER, *Die Realität der Aussenwelt. Mit einem Beitrag zur Theorie der Gesichtswahrnehmung. Erkenntnistheoretische und psychologische Untersuchungen*. Paderborn, Schöningh, 1912; in-8°, XII-444 pp.

2. P. BALZER, *Die spezifischen Sinnesqualitäten im Lichte physikalischer Tatsachen*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, XXII (1909), p. 299. Cf. P. Gény, *ibid.*, p. 531; Balzer, *ibid.*, XXIII (1910), p. 110. Gény, *ibid.*, p. 418. — Voir aussi les très justes remarques du R. P. D. FERLING, O. S. B. *ibid.*, XXV, 2 (1912), p. 151.

terme de cette action, est une *espèce expresse* ou *verbe dans lequel* l'objet est connu, pour le sens, au moins d'après plusieurs thomistes, le terme est l'objet lui-même. Il suffirait, nous dit le P. Gründer, de modifier cette dernière thèse et d'admettre aussi pour le sens comme un *verbe mental* (la couleur an sens vulgaire) dans lequel serait immédiatement connu l'objet, c'est-à-dire la couleur réelle (énergie ou vibrations). A mon avis, donner au sens un équivalent de l'*espèce expresse*, est amplement justifié par les simples phénomènes de perspective et de permanence de la sensation visuelle. Mais il ne faut pas se dissimuler que la correction faite par le P. Gründer à la théorie scolastique porte plus loin; l'usage du *verbe mental* permet encore de dire que l'objet est *directement* connu parce qu'en lui se trouve l'image formelle de l'objet, image ou *intentio* dont toute la nature est de tendre vers l'objet par la similitude même qu'elle exprime. Or, ici, entre la couleur et les vibrations la similitude n'existe plus; le rapport entre le *verbe* et l'objet n'est plus que de signe ou de causalité. Si donc les couleurs sont subjectives, le terme direct, immédiat, explicite de la sensation visuelle ne peut pas être l'énergie ou la vibration de l'objet, mais la couleur elle-même. Cela même n'est pas dire que l'objet n'est connu d'aucune manière. Il l'est *implicitement*, comme dans un effet, sa cause. En d'autres termes la relation transcendantale de similitude formelle, est remplacée par une relation transcendantale de causalité, incluse donc en la sensation même, mais que seule l'intelligence peut rendre explicite. Vouloir pousser plus loin la conciliation mènerait, il me semble, à un compromis obscur, paradoxal et bien inutile.

Le P. Gény en parlant d'intuition *immédiate*, veut-il lui, que le sens n'ait pas d'*espèce expresse?* Je crois bien qu'il désire beaucoup plus, et je redoute aussi que sa tendance à supprimer tout intermédiaire entre le principe connaissant et l'objet ne compromette finalement l'objectivité de la perception en la rendant inintelligible. La pensée du P. Gény est d'ailleurs assez fuyante et, en quelques pages, il touche à trop de questions sans les approfondir, pour qu'on puisse être assuré de l'avoir bien compris. L'avantage d'une intuition immédiate, semble-t-il dire, lui viendrait de ce principe qu'une faculté ne peut saisir *immédiatement* un objet, quel qu'il soit, sans le saisir tel qu'il est; car supposer qu'elle le déforme, serait dire qu'elle ne le saisit plus immédiatement, mais autre chose. Si donc l'objet extérieur est connu immédiatement, tout subjectivisme est écarté à jamais. En est-il ainsi de fait? Le P. Gény l'affirme par un appel à l'évidence, puis l'établit en esquissant la preuve par la notion d'extériorité, impossible à acquérir, précise-t-il, sinon par une intuition immédiate de l'extérieur. Mais quelle idée se faire d'une sensation immédiate du réel? Là les difficultés s'accumulent, quelle que soit la valeur de l'argument précité. La sensation, concède le P. Gény, est bien immanente, et l'objet agit sur l'organe, mais l'action immanente si elle ne *produit* rien au dehors peut *atteindre* le dehors; et pour cela il suffit d'un *contact* entre le sens et l'objet : « Si l'objet est là contre moi, en allant simplement jusqu'au bout de moi-même, sans avoir besoin de me

dépasser, ne le heurterai-je pas? ne saurai-je pas qu'il est là? » (p. 166). Ainsi le sens de la vue est en contact avec l'éther coloré qui touche la rétine (p. 159, 161). L'on pourrait au besoin aller jusqu'à dire que le son et la couleur sont « élaborés par l'organisme avant d'être présentés au sens proprement dit, c'est-à-dire au principe connaissant : il n'y aurait là qu'un interprétationnisme *physiologique* auquel la critique n'a rien à reprendre » (p. 168). Même en ce cas, sans doute, il y aurait encore extériorité par rapport au sens et cependant immédiation. Mais le P. Gény devrait bien nous dire comment d'une part un contact matériel explique une immédiation de l'ordre de la connaissance, et si elle l'explique pourquoi une action de l'objet sur le sens est malgré tout requise; et comment, d'autre part, dans la seconde hypothèse, le sens, organe animé, peut se distinguer de l'organisme où s'élabore l'objet? Le P. de Sinéty a d'ailleurs bien montré que ces théories ne peuvent se concilier avec les données de la physiologie.

Dans un second article publié par la *Revue de philosophie*[1], le P. Gény proteste cependant de sa fidélité à la théorie scolastique des espèces et cherche à établir qu'elle s'ajuste fort bien à son perceptionnisme. Pour ce qui est de la négation de l'espèce expresse il lui suffisait pour cela de se reporter aux longs développements de Jean de Saint Thomas; mais il est beaucoup plus embarrassé pour conserver l'espèce impresse et son cheminement intentionnel à travers les milieux. Ce stade intermédiaire, il le voudrait bien supprimer tout à fait, à cause des déformations possibles. « La sensation se fera donc, d'une certaine manière, au contact même du sens ». Et en note : « Nous disons : d'une certaine manière. Le contact strict ne semble pas requis, il suffit qu'il n'y ait plus péril de déformation » (p. 587). Mais puisque malgré ce contact plus ou moins strict, un « déterminant cognitionnel » est encore requis, produit par l'objet dans le sens, il reste toujours à prouver que ce déterminant et l'organe animé ne sont pas eux-mêmes causes de déformation. Autrement dit, l'immédiation du contact n'est pas du tout équivalente à l'immédiation psychologique, qui est le point de départ du P. Gény et que personne n'a jamais contestée, même Kant, même les sceptiques.

Le réalisme critique auquel se rallie finalement M. H. Ostler n'est pas très éloigné de la position adoptée par le P. Gény. L'objet immédiat de la vue est, pour lui aussi, l'image rétinienne et c'est par elle que nous prenons conscience du monde extérieur. Ce minimum de sensation immédiate laisse une place très large à l'interprétation rationnelle ou instinctive, comme le veut aussi le P. Gény. Et de même encore, pour expliquer la transformation de l'image rétinienne (double, renversée, etc...), en l'image que nous sommes conscients de voir, M. H. Ostler est obligé d'avoir recours à une activité de l'âme, distincte semble-t-il, de l'activité de l'organe. Mais, ces conclusions

1. P. GÉNY, *Critique de la connaissance et Psychologie*, dans *Revue de Philosophie*, 12e année (1912, juin), pp. 555-591.

ne doivent pas faire méconnaître le mérite et l'intérêt de la discussion d'ensemble, à laquelle M. H. Ostler soumet, en toute son ampleur, le problème de la perception extérieure. Il y a là un essai consciencieux, pénétrant, souvent très heureux, et dont la méthode est, sur plus d'un point, excellente. Le point de départ choisi par M. H. Ostler est l'impossibilité d'accepter la prétendue évidence du sens commun, autrement dit le réalisme naïf, et tout aussi bien la mise en demeure de l'idéalisme qui voudrait nous imposer la tâche contradictoire de sortir du subjectivisme après nous y être enfermés. Le réalisme naïf est un rudiment de philosophie, une ébauche quelconque aux contours vagues, variables avec les peuples et les degrés de la civilisation, et qui ne peut être prise pour une expression authentique et irrécusable de la raison. Par ailleurs une réfutation directe de l'idéalisme et même du solipsisme n'a jamais pu aboutir. Témoins les efforts pourtant si intéressants d'un v. Hartmann et ceux des néo-scolastiques. Ce qu'il faut essayer c'est, par une analyse critique de la perception, d'en écarter toutes les données ou constructions accidentelles, et dégager par là l'élément premier qui, sans doute, la constitue. La théorie traditionnelle de l'objet propre du sens, distinct de l'objet commun et accidentel, invite d'elle-même à s'engager dans cette voie. Or, en appliquant ce procédé à la sensation visuelle, et en acceptant même, au moins par provision, que la vue de la troisième dimension n'est pas primitive, on s'aperçoit que la donnée visuelle immédiate, le coloré étendu, nous est présent comme un *objet*, distinct et indépendant de la conscience. Quel que soit ce coloré étendu, apparence, illusion, ou partie réelle d'un monde extérieur, il est vu immédiatement, et lui seul, c'est-à-dire surtout, sans manifester comme l'une de ses conditions ou l'un de ses éléments, la conscience. Il est donc, au sens le plus indéterminé, réel, objectif, extérieur. Or, dans cette donnée immédiate, M. H. Ostler croit trouver la base inébranlable du réalisme. Et il pourrait bien n'avoir pas tort. Les avantages de cette position initiale sont, en vérité, multiples : elle ne présuppose pas, comme le font encore tant de néo-scolastiques, l'existence objective de notre corps; elle ne fait aucune concession dangereuse au subjectivisme, n'écartant par avance que le sophisme idéaliste, l' « Ego-centric predicament », comme disent les Américains, suivant lequel le connu ne peut exister que conscient; enfin elle est une simple analyse expérimentale que des psychologues, comme Wundt par exemple, ne contestent pas. Je doute cependant que la suite du raisonnement soit rigoureuse et que M. H. Ostler ait réussi à faire, comme c'était son intention, une critique de la perception et non une description de sa genèse. Dans cette étendue colorée, poursuit-il, comment arrivons-nous à distinguer des choses, un monde cohérent et agissant? Par la nécessité d'expliquer, au moyen des principes d'identité et de causalité, les mouvements des formes colorées qui apparaissent. Mais cela même nous oblige à penser, puisque ces formes surgissent sous nos yeux et puis s'en vont, qu'elles existaient déjà avant d'être vues. Fort bien, mais de quelle existence et sous quelle espèce de réalité? N'en ayant d'autre jusqu'ici que cette objec-

tivité qui pouvait être illusion et rêve, pourquoi maintenant auraient-elles plus? Il manque un terme à la déduction. Et M. H. Ostler n'y remédie point, lorsqu'il vient à marquer dans ce processus psychologique, le moment où la chose se différencie pour nous de sa projection visuelle. Car ce dédoublement, même s'il pouvait conférer à la chose une réalité ferme, met en question à nouveau la nature de la projection visuelle et par suite la sensation immédiate du réel. De quel droit en effet, l'identifier plus tard avec l'image rétinienne, et à quelles difficultés d'ailleurs, nous l'avons noté, cette identification ne mène-t-elle point? Je crains en somme que malgré tant d'analyses et de critiques (je n'ai pu les signaler toutes) qui promettaient une solution définitive, M. H. Ostler n'ait encore trop simplifié le problème, et cru trop facilement pouvoir écarter les difficultés de l'idéalisme. Mais il est à souhaiter que l'on veuille bien tenir compte de son étude; les réalistes de ses observations sur l'insuffisance du sens commun et sur les difficultés du *medium quo*, tel surtout que beaucoup de manuels se le figurent; les semi-réalistes sur quelques-unes au moins de ses réflexions à propos des preuves données de la subjectivité des qualités secondes. Peut-être, avec cela, son échec partiel fera-t-il renoncer à cette expression impropre de connaissance *immédiate* et à l'illusion ultra-réaliste qu'elle entretient. Si l'on voulait bien relire Aristote au deuxième livre du Περὶ ψυχῆς, l'on serait peut-être étonné de le voir si souvent insister sur la nécessité d'un intermédiaire entre l'objet et le sens, et d'un suppléant de l'objet dans le sens. Je sais bien que le subjectivisme a fait réfléchir plus tard aux inconvénients possibles de cette théorie, mais il ne faudrait pas, sous prétexte d'y remédier, avoir l'air d'admettre je ne sais quel prolongement de la conscience au-delà de l'organe.

Dans son excellente *Criteriologia* le R. P. Jeannière, S. J., ne tombe pas dans cet écueil [1]. Bien qu'il prenne quelques précautions de forme pour écarter le perceptionnisme, il se tient avec fermeté à la subjectivité de l'*apparence* sensible et croit nécessaire de prouver à l'aide de l'introspection et du principe de raison suffisante la réalité de la quantité et de qualités *analogues* seulement aux contenus des sensations [2]. Tout cet ouvrage, qui s'inspire de la critériologie de Mgr Mercier et la complète, est bien conçu, solide, d'une franchise et d'une liberté d'allure admirables. La documentation en est précise et la discussion loyale. Nous n'avons pas mieux, je crois, sur la question en fait de manuels scolastiques, y compris peut-être les parties correspondantes de la très bonne collection de Stonyhurst. Je me demande seulement s'il n'eût pas été plus conforme à la méthode inductive acceptée par l'auteur de commencer par la seconde partie : *Criteriologia specialis*, et si même il n'eût pas été plus décisif de

1. R. Jeannière, S. J. *Criteriologia*. Paris, Beauchesne, 1912; in-12, XVI-616 pp.

2. Par contre le R. P. J. de la Vaissière, S. J., dans ses *Éléments de psychologie expérimentale* (Beauchesne, 1912), admet (p. 147 sq.) une explication semblable à celle du P. Gény.

mettre au second plan la question critériologique en abordant directement le problème épistémologique dont elle dépend.

Plus d'un philosophe, surtout néo-thomiste, sera déçu, j'en ai peur, à la lecture de l'ouvrage de M. Domenico LANNA : *La teoria della Conoscenza in S. Tomaso d'Aquino*[1]. La préface en est assez engageante : « Noi, quindi, partiremo da un momento storico della filosofia, e dopo d'esserci impossessati del contenuto che vi andiamo a cercare, moveremo ad installarci nel movimento filosofico che ai giorni nostri si agita, per ascoltarne le sostanziali indicazioni, e così metterci in grado, ripensando l'antica dottrina in funzione delle preoccupazione attuali, di recare un contributo effectivo alle aspirazioni più sincere, e più largamente sentite, della mentalità presente (p. VII). De fait les deux tiers du livre sont consacrés à un exposé élémentaire de la doctrine de saint Thomas, 44 pages aux orientations de la pensée moderne et une trentaine aux satisfactions que leur donne le thomisme. Et tout cela vraiment ne nous avance pas beaucoup.

2. — QUESTIONS SPÉCIALES.

En offrant au public français quelques fragments de ses œuvres M. G. SIMMEL[2] a en vue, nous dit-il, moins de faire connaître ses propres idées que de contribuer à la culture philosophique, c'est-à-dire à encourager cette attitude d'esprit qui, sans s'arrêter nécessairement à telle ou telle solution, cherche à approfondir les problèmes en suivant tour à tour les différentes lignes de pénétration indiquées par les philosophes professionnels. Cette attitude d'esprit est bien, d'ailleurs, pour M. Simmel, l'essence même de la philosophie (p. 235), et la méthode très compréhensive dont il se sert s'efforce d'unir l'idéalisme logique et l'évolutionnisme psychologique. L'on trouvera dans ces mélanges, agréablement traduits, à côté d'études plus techniques sur *La notion de valeur et les relations entre le sujet et l'objet*, *La responsabilité juridique et la liberté*, *Le matérialisme historique*, des études de psychologie et de critique d'art : *Essai sur la sociologie des sens*, *Du réalisme en art*, *L'œuvre de Rodin comme expression de l'esprit moderne*, où l'on sera surpris peut-être de trouver, chez un professeur allemand, tant de finesse et de bonhomie.

Infini. — M. Luigi BOTTI[3], élève du psychologue F. Kiesow de l'Institut de psychologie de Turin, et, en philosophie, disciple de Wundt, étudie le problème de l'infini dans les sciences naturelles, la

---

1. Domenico LANNA, *La Teoria della Conoscenza in S. Tomaso d'Aquino* [*Bibl. della « Riv. di filosof. neo-scol. »* A, 5]. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1913; in-12, VIII-305 pp.

2. G. SIMMEL, *Mélanges de philosophie relativiste. Contribution à la culture philosophique.* Traduit de l'allemand par Mlle A. GUILLAIN. *[Bibliothèque de philosophie contemporaine.]* Paris, Alcan, 1912; in-8° VI-268 pp.

3. Luigi BOTTI, *L'infinito. [Biblioteca di Filosofia e di Pedagogia.]* Gênes, Formiggini, 1912; in-8°, 529 pp.

théorie de la connaissance et les mathématiques, afin d'y retrouver cette « grande loi du devenir spirituel » qui est, d'après Wundt, la clef de toute interprétation générale de l'intelligence et de la nature. Partant de cette conviction et voyant dans les mathématiques la détermination la plus précise du concept d'infini, M. Botti n'a pas de peine à comprendre comme il le désire les observations très nombreuses qu'il recueille surtout dans son deuxième chapitre *(L'infinito nella natura e nella scienzà)* et dans le quatrième *(L'infinito matematico)*. L'infini n'est jamais donné comme une détermination actuelle; sinon dans le fini, qui de son côté l'exige. Il est donc relatif au fini dont il exprime la possibilité et la loi de progrès. Il n'y a pas, entre ces deux pôles de la pensée, contradiction comme le pensait Kant, mais corrélation nécessaire et féconde. L'âme elle-même doit en bénéficier. Elle n'est pas une substance, mais un devenir qui, à chaque instant déterminé, poursuit néanmoins sa croissance. C'est même dans le « développement progressif et spirituel du vouloir » que l'infini se résout en dernière analyse. Malgré cette application hasardeuse, empruntée à Wundt, et quelques autres insuffisances tenant à une méthode trop empiriste et systématique, les observations de M. Botti sur la relativité de l'infini dans les sciences naturelles et les mathématiques paraissent fondées et reviennent en somme à celles que proposait déjà Aristote.

3. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE.

Je m'attendais en ouvrant l'imposant volume de M. W. E. Hocking : *The Meaning of God in Human Experience*[1], à subir l'une de ces brillantes variations philosophico-religieuses sur le thème bien connu du pragmatisme empiriste et évolutionniste... J'ai été vite rassuré. L'expérience humaine où M. Hocking veut chercher la vraie nature de nos rapports avec Dieu, n'est pas l'expérience raffinée, subtile, de quelques philosophes anti-intellectualistes, mais cette expérience largement et profondément humaine que l'on rencontre en toute religion tant soit peu vivante. Or, cette expérience, interrogée sans parti pris, n'est favorable ni à l'idéalisme, ni au pragmatisme, ni à une religion de pur sentiment. L'enseignement que M. Hocking en retire, et qu'il accepte avec une gravité sereine, malgré les modes du jour, est, pour le fond au moins, tout à fait conservateur.

L'idéalisme peut être, à juste titre, débouté de ses prétentions, au point de vue religieux, par le pragmatisme. Car si le critère pragmatiste ne suffit pas à établir ce qui est vrai, il est efficace à l'égard d'une théorie religieuse dont le premier devoir est de ne pas détruire par ses conséquences la vie même de la religion. Or l'idéalisme ne nous permet pas d'adorer un Dieu *réel*. Mais le pragmatisme, dès qu'il cesse d'être une méthode négative ou provisoire de vérification,

1. William Ernest Hocking, *The Meaning of God in Human Experience. A philosophic Study of Religion*. New Haven : Yale University Press, 1912; in-8°, XXXIV-586 pp.

pour s'ériger en interprétation générale de toute connaissance, se détruit bientôt lui-même, car l'existence d'un Dieu stable, s'imposant comme une vérité absolue, indépendante de notre action, est exigée par notre activité religieuse, d'autant plus libre et féconde qu'on la suppose. Le sentimentalisme n'est pas mieux fondé, mais comme il paraît être l'aboutissement normal de toute philosophie agnostique, qu'elle soit idéaliste, empiriste ou pragmatiste, M. Hocking s'attache à en montrer plus au long l'insuffisance religieuse et psychologique.

Il suffit d'un coup d'œil jeté sur l'histoire religieuse pour s'apercevoir de la place immense qu'y ont toujours tenu la révélation et l'enseignement. Les prophètes ou les fondateurs de religions, quelle qu'ait été l'intensité de leur sentiment, l'ont toujours fait servir à l'influence de la « vérité » qu'ils se croyaient appelés à répandre. Et l'intransigeance religieuse, et la persécution, ne se sont-elles pas toujours réclamées d'une doctrine absolument vraie? Il n'est pas en somme de grande religion qui n'ait imposé à ses fidèles quelque grande idée ou système d'idées. De ce fait, la conclusion s'impose que l'idée est l'un des éléments vitaux de la religion.

Ceux qui se refusent à l'admettre obéissent d'ailleurs à un triple préjugé : pour eux, le sentiment, et c'est, pensent-ils, très heureux, peut être indépendant de toute théorie; une théorie, par contre, a ce malheur de pouvoir subsister indépendamment du sentiment; en religion enfin, aucune théorie ne peut faire ses preuves. A ces difficultés l'expérience psychologique répond d'abord que l'idée est une condition nécessaire, intégrante, du sentiment et que toute la raison d'être du sentiment est de nous porter vers la connaissance d'un objet. Un sentiment sans idée est comme une activité sans direction, quelque chose de vague et d'inerte, incapable de rien produire. Et ne voit-on pas qu'une émotion religieuse aussi profonde que celle qui accompagne les conversions se termine toujours par l'acceptation d'une croyance? Les anti-intellectualistes, comme par exemple M. Bergson, « ce remarquable impressionniste », en accusant les idées de rigidité et d'immobilité, confondent certaines conditions subjectives de l'idée avec cela même qu'elles signifient, et ne voient pas que le seul vrai danger de l'intellectualisme est d'interpréter nos représentations du mouvement et de la vie, aussi exactes que d'autres, à l'aide de nos représentations des choses immobiles; d'autres, comme M. Höffding, en déclarant que nos idées sont déterminées et finies et ne peuvent par suite nous faire penser l'infini, ne se rendent pas compte que toute idée, malgré sa distinction d'avec les autres et sa signification précise, est toujours ouverte, toujours capable de progrès ou d'applications sans nombre. De ce côté l'idée n'est donc pas un obstacle à la vie religieuse. Si l'on remarque de plus que toute idée acquise l'est sous la poussée de l'intérêt profond que nous prenons au réel, puis que cet instinct, comme n'importe quel autre, est dirigé par une idée d'ensemble, une idée globale (*whole-idea*), dont les déterminations progressives font la *valeur* de nos sentiments, l'on sera en mesure d'expliquer l'union très intime de l'idée et du sentiment religieux. Ils s'accompagnent l'un l'autre, et si l'idée, de sa nature, est indépen-

dante du sentiment, parce que plus universelle et moins sujette aux variations, si en conséquence elle peut subsister alors que notre émotion est tombée, n'est-ce pas là encore une garantie et une direction permanente pour la persistance de notre action et la reviviscence de notre sentiment religieux?

Reste à montrer que l'idée religieuse, par excellence, l'idée de Dieu s'impose à nous avec une certitude absolue. H. Hocking veut que ce soit par un appel à l'expérience. Nous expérimentons l'insuffisance de notre connaissance du monde et par là nous sommes amenés à reconnaître que notre « idée d'ensemble » de la réalité implique l'existence d'un Absolu, qui, lui, connaît le monde. Je ne suivrai pas M. Hocking dans l'analyse de cette expérience, où il se rapproche un peu trop des « absolutistes », ni dans son analyse pragmatique de l'idée de Dieu telle que l'exige le sentiment religieux, où il admet un minimum de monisme, susceptible cependant d'une interprétation orthodoxe, ni dans son analyse du mysticisme, intéressante, mais qui relève plutôt de la psychologie descriptive. L'intérêt de son livre est dans l'intellectualisme modéré, mais très franc, qui l'inspire. Ancien élève du Prof. Royce et de William James, M. Hocking représente-t-il un courant nouveau de pensée, désillusionné de l'idéalisme hégélien et du pragmatisme? ou bien ne traduit-il pas simplement l'esprit plus conservateur de l'Université de Yale où il enseigne? Je ne saurais le dire. Mais l'on ne serait pas fâché de voir suivre cet exemple d'une méthode de philosopher, désintéressée et indépendante.

En Allemagne, c'est incontestablement la philosophie religieuse de M. Rudolph EUCKEN[1], qui est aujourd'hui la mieux accueillie de ce grand nombre d'esprits, étrangers au catholicisme ou plus ou moins détachés de l'orthodoxie luthérienne, auxquels se fait sentir un besoin très réel de vie religieuse. Qu'on lise par exemple la brochure enthousiaste et reconnaissante de M. Kurt KESSELER : *Rudolf Euckens Werk*[2], ou la leçon faite par M. J. BENRUBI à l'École des hautes études sociales sur *La Philosophie religieuse* en Allemagne[3], ou bien

1. Rudolf EUCKEN, *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*. Vierte und fünfte verbesserte und erweiterte Auflage. Berlin, Reuther u. Reichard, 1912; in-8°, 182 pp.

2. Kurt KESSELER, *Rudolf Euckens Werk. Eine neue idealistische Lösung des Lebensproblems. Zur Einführung in sein Denken und Schaffen*. Bunzlau, Kreuschmer, 1911; in-12, X-135 pp.

3. J. BENRUBI, *La philosophie religieuse, Rudolf Eucken*, dans *La philosophie allemande au XIXe siècle*, pp. 43-67. Paris, Alcan, 1912. Les autres leçons contenues dans ce volume, publié sous la direction de M. Ch. ANDLER, ont pour objet : *Dilthey et son école*, par B. GROETHUYSEN; *Husserl, sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure*, par Victor DELBOS, (Cf. *Rev. Sc. Ph. Th.*, VI, 1912, p. 364); *Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine*, par Victor BASCH (Cf. infra, p. 312); *Wilhelm Wundt et la psychologie expérimentale*, par Georges DWELSHAUVERS; *La Socio-Psychologie de M. Wundt*, par H. NORERO; *Simmel*, par C. BOUGLÉ (Cf. supra, p. 304); *La philosophie des Sciences historiques*, par M. Ch. ANDLER. — Ce volume sera suivi de deux autres séries de leçons, de manière à présenter un tableau de tout l'acquis philosophique sur lequel vit l'Allemagne de nos jours.

encore l'étude très sympathique et très approfondie, et d'un jugement très sûr, où M. l'abbé G. WUNDERLE[1] critique, du point de vue catholique, l'anti-intellectualisme et les tendances panthéistiques du professeur d'Iena. Comme il ressort bien d'ailleurs de ces trois études, la philosophie religieuse n'est pas une partie secondaire ou adventice de la pensée de M. Eucken; toute sa philosophie est religieuse; elle est née du désir de remédier aux contradictions, à l'insuffisance, au vide de la culture moderne par un appel aux ressources profondes de la vie humaine; le *Geistesleben*, la vie de l'esprit, par son activité large et intense à travers l'humanité entière, par sa transcendance victorieuse sur tout ce qui, en nous, est matériel, inférieur, et purement individuel, est seule capable de satisfaire à tous nos besoins, et en même temps de s'imposer à nous comme une manifestation authentique de la vie divine, plus certaine qu'une abstraite conclusion de l'intelligence! La méthode de M. Eucken ne veut être ni rationaliste ni psychologique[2], car raison et expérience objective ne dépassent pas la surface des choses; l'une et l'autre doivent être comme absorbées dans l'expérience vitale qui nous fait saisir en nous-même et dans l'histoire de l'humanité, et plus spécialement du christianisme, l'ardent effort du *Geistesleben*. Il y a dans ces vues synthétiques de M. Eucken, une générosité et une noblesse d'âme très élevées, un vif sentiment des tendances les plus hautes de la société moderne, et il les exprime en un style chaleureux, dont la belle plénitude et l'harmonie font oublier souvent l'obscurité. Mais, comme le remarque M. Wunderle, par leur anti-intellectualisme, leur panthéisme latent, leur incompréhension du vrai christianisme et de toute vie positivement surnaturelle, elle ne peuvent satisfaire que des aspirations religieuses encore vagues et trop peu libérées des complications de notre culture moderne.

Aspirations encore bien supérieures pourtant à celles que M. Wilhelm OSTWALD veut détourner en faveur de son monisme matérialiste, par ses *Sonntagspredigten*[3]. En France on parlait bien, il y a quelques années, d'une religion de la science. Il était réservé à l'Allemagne de l'organiser en un *Monistenbund*, que l'on vit, lors du Congrès de Hambourg, partir en pèlerinage pour Iena, sous la conduite de M. Ostwald, afin d'y saluer leur grand prophète Ernst Haeckel[4].

---

1. Georg WUNDERLE. *Die Religionsphilosophie Rudolf Euckens nach ihren Grundlagen und in ihrem Aufbau dargestellt und gewürdigt. [Studien zur Philosophie und Religion, hrsg. von Dr. Remigius Stölzle, 11. H.]* Paderborn, Schöningh, 1912; in-8°, 119 pp.

2. Voir le supplément ajouté à cette 4e éd. des *Hauptprobleme*, p. 172 : *Religionsphilosophie und Religionspsychologie*.

3. Wilhelm OSTWALD, *Monistische Sonntagspredigten*, 1. u. 2. Reihe. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft m. b. H., 1911 et 1912; in-8°, 416 pp.

4. *Der erste internationale Monisten-Kongress in Hamburg vom 8.-11. September 1911.* Unter Mitwirkung von Wilhelm OSTWALD und Carl RIESS, herausgegeben im Auftrage des Vorstandes des Deutschen Monisten-Bundes von Wilhelm BLOSSFELDT. Leipzig, Kröner, 1912; in-8°, VI-198 pp. — Cf. *Rev. Sc. Ph. Th.*, VI (1912), p. 620.

M. Ostwald ne craint pas de compromettre plus encore sa réputation de savant, en se faisant maintenant le prédicateur de la secte, et en nous confiant que des nombreuses joies de sa vie, ses « prêches du dimanche » sont parmi les plus réjouissantes. « So muss ich erklären, dass unter den vielen befriedigenden Dingen, an denen mein Leben bisher so reich gewesen ist, die Sonntagspredigten zu den befriedigendsten gehören » (2e série, p. 409).

M. Wilhelm Wundt[1], dont on sait la prodigieuse activité scientifique, ne veut pas, lui, s'enfermer dans ce matérialisme. Même en dehors de ses études sur la psychologie religieuse des peuples d'où il essaie de dégager une définition, à vrai dire bien incomplète, de la religion, il s'est essayé à une métaphysique positiviste qui le conduit à assigner à l'activité de l'homme un idéal moral fondé lui-même sur un idéal religieux transcendant au monde de la science. Sans doute, comme le montre la discussion très serrée de M. Felix Emmel, cette métaphysique basée sur l'expérience et cherchant l'unité des hypothèses scientifiques, n'est pas tout à fait cohérente. M. W. Wundt s'est toujours montré meilleur observateur que profond philosophe. Il ne tire pas tout le parti possible, par exemple, du principe de raison dont il étend la portée, malgré Kant, au delà du phénomène. Et l'on a pu voir dans sa philosophie religieuse soit l'agnosticisme (Klimke), soit le théisme (Eisler), soit le panthéisme (Volkelt). Mais ses imprécisions de pensée, ses inconséquences sont surtout timidité philosophique. M. Emmel, qui pourtant ne cesse de relever les contradictions de cette hésitante *Weltanschauung*, estime que ses principes les mieux assurés doivent conduire M. Wundt à un théisme très net, à l'existence d'une Providence dirigeant l'évolution morale de l'humanité.

M. Bergson n'a pas encore abordé directement le problème religieux. Mais de plusieurs côtés on se préoccupe de savoir ce qu'il en pense et où va le conduire sa méthode philosophique. M. Le Roy estime qu'il n'y a « point de doctrine plus ouverte » et qu'elle n'est en aucune façon solidaire du panthéisme[2]. Ayant affirmé le contraire dans une étude sur l'*Évolution créatrice*, M. de Tonquédec reçut deux lettres de M. Bergson, rectifiant cette appréciation[3]. La seconde se termine par ces lignes[4] : « De tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de

1. Dr. Felix Emmel, *Wundts Stellung zum religiösen Problem. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie der Gegenwart.* [*Stud. zur Philos. u. Relig.* hrsg. v. Dr. Remigius Stölzle, S. H.]. Paderborn, Schöningh 1912, in-8, X-117 pp. — Cette monographie et celle de M. Wunderle sur Eucken paraissent montrer que M. Stölzle veut orienter sa collection vers une étude objective et approfondie de la philosophie religieuse contemporaine. Ce serait là une très heureuse initiative.

2. Cf. *Une philosophie nouvelle*, p. 202 et ss.

3. Joseph de Tonquédec, *Dieu dans « l'Évolution créatrice », avec deux lettres de M. Bergson.* Paris, Beauchesne, 1912; in-8°, 35 pp.

4. *Ibid.*, p. 34.

la vie, et dont l'effort de création se continue, du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution de personnalités humaines. De tout cela se dégage, par conséquent, la réfutation du monisme et du panthéisme en général. Mais pour préciser davantage, il faudrait aborder des problèmes d'un tout autre genre, les problèmes moraux. » Cependant, après avoir repris l'étude de l'*Évolution créatrice*, M. de Tonquédec croit pouvoir conclure, et, semble-t-il, très justement[1] : « 1° La pensée de M. Bergson s'avance dans une direction où elle doit rencontrer la cause première, car c'est bien en remontant le courant de la vie que l'on trouve Celui à qui l'Écriture dit : *apud te est fons vitae.* 2° D'après l'auteur de l'*Évolution créatrice*, la source de la vie est certainement distincte du monde actuel et de tout ce qui lui ressemble dans le passé de l'évolution. 3° Mais il y a des distinctions de plus d'une sorte et M. Bergson ne nous a pas dit celle qu'il adopte. On ne peut deviner, en le lisant, si Dieu est le nom donné à une réalité qui *deviendra* le monde, ou si le mot désigne quelque chose ou quelqu'un de plus reculé dans l'au-delà. » M. Bergson écrivit d'ailleurs à la suite de ce second article : « Il me paraît définir avec beaucoup de précision et de clarté la position que je prends vis-à-vis du problème de la nature de Dieu. »

« Le point d'interrogation maintenu dans ce second article, reprend M. de Tonquédec,... existe donc aussi dans la pensée du philosophe. Et les paroles décisives qui montreraient que M. Bergson n'est moniste *en aucun sens,* n'ont pas encore été prononcées »[2].

D'autre part, en ce qui concerne l'immortalité de l'âme, M. Bergson s'exprime ainsi dans sa conférence faite à *Foi et Vie* le 28 avril 1912[3] (et donc postérieure au second article de M. de Tonquédec parue le 20 février de la même année) : « D'où venons-nous? Que faisons-nous ici-bas? Où allons-nous? Si vraiment la philosophie n'avait rien à répondre à ces questions d'un intérêt vital, ou si elle était incapable de les élucider progressivement comme on élucide un problème de biologie ou d'histoire, si elle ne pouvait les faire bénéficier d'une expérience de plus en plus approfondie, d'une vision de plus en plus aiguë de la réalité, si elle devait se borner à mettre indéfiniment aux prises ceux qui affirment et ceux qui nient l'immortalité pour des raisons tirées de l'essence hypothétique de l'âme ou du corps, ce serait presque le cas de dire, en détournant de son sens le mot de Pascal, que toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine. Certes, l'immortalité elle-même ne peut pas être prouvée expérimentalement : toute expérience porte sur une durée limitée; et quand la religion parle d'immortalité, elle fait appel à la révélation. Mais ce serait quelque chose, ce serait beaucoup que de pouvoir établir, sur le terrain de l'expérience, la possibilité et même la probabilité de la survivance pour un temps x : on laisserait en dehors du domaine de la philosophie la question de savoir si ce temps est fini ou illimité.

1. *Ibid.*, p. 33.
2. *Ibid.*, p. 1.
3. *Foi et Vie*, 1er janv. 1913, p. 14.

Or, réduit à ces proportions plus modestes, le problème philosophique de la destinée de l'âme ne m'apparaît pas du tout comme insoluble... Si, comme nous avons essayé de le montrer, la vie mentale déborde la vie cérébrale, si le cerveau se borne à traduire en mouvements une petite partie de ce qui se passe dans la conscience, alors la survivance devient si probable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui nie, bien plutôt qu'à celui qui affirme; car l'unique raison que nous puissions avoir de croire à une extinction de la conscience après la mort est que nous voyons le corps se désorganiser, et cette raison n'a plus de valeur si l'indépendance au moins partielle de la conscience à l'égard du corps est, elle aussi, un fait d'expérience. »

M. Bergson, dont jusqu'ici l'attitude philosophique a été si impassible, si éloignée de la moindre anxiété morale et religieuse, paraît donc ne pas vouloir se dérober à la nécessité de répondre aux questions troublantes que pose notre destinée. Il se réserve seulement de les aborder à son heure : « Je ne le ferai que si j'arrive à des résultats qui me paraissent aussi démontrables ou aussi « montrables » que ceux de mes autres travaux »[1]; — et à l'aide d'une « méthode empirique qui se contente de résultats approximatifs, capables d'être corrigés et complétés indéfiniment », mais « nous amène peu à peu à un état qui équivaut pratiquement à la certitude »[2].

En essayant de faire *Le Bilan de la Philosophie religieuse*[3], M. Albert Leclère réussit surtout à nous donner l'impression, assez douloureuse, d'un croyant très sincère, mais encore inquiet, désillusionné de tant d'essais — critiqués par les philosophes comme par les théologiens — de philosophie religieuse plus ou moins rationaliste, protestante ou moderniste, et faisant effort pour se détacher du subjectivisme sentimental et se tenir fidèlement à un minimum de réalisme intellectuel J'écris cela, d'ailleurs, sans connaître le moins du monde les antécédents philosophiques et religieux de l'auteur. Mais l'impression se dégage de cette petite brochure. M. Leclère ne veut plus de philosophie religieuse sinon pour préparer l'adhésion à une religion positive, en montrant comme notre nature la désire, et que ni la métaphysique ni la science ne s'y opposent. Une apologétique, — assez incertaine et où l'intellectualisme se minimise de plus en plus, — achèverait son œuvre. Car en possession de la foi, à quoi bon la philosophie et l'impuissante théologie?

En approfondissant la vie de l'âme chrétienne, apaisée et sereine, comme l'était celle de nos grands théologiens du moyen âge, M. Leclère en viendra peut-être à constater combien l'usage de la raison même dans l'ordre surnaturel lui est normal, à cette âme d'une foi paisible, et lui paraît nécessaire.

1. *Foi et Vie*, *loc. cit.*, p. 15.

2. J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 35.

3. Albert Leclère. *Le Bilan de la philosophie religieuse, sa fonction, son avenir.* [*Science et Religion*, n° 613, *Questions philosophiques.*] Paris, Bloud, 1912; in-16, 63 pp.

4. — ESTHÉTIQUE.

L'on sait que, depuis Kant, l'esthétique n'a jamais cessé, en Allemagne, d'être étudiée par les philosophes, et qu'elle a subi, comme toutes les autres disciplines philosophiques, les vicissitudes des systèmes et des écoles : idéaliste avec Schiller, Schelling, Hegel, Schopenhauer et F.-Th. Vischer, formaliste avec Herbart, Zimmermann, Volkmann, sentimentale avec Kirchmann et Horvicz, empiriste avec Fechner. Il en est encore ainsi aujourd'hui. « Le nombre des vastes ouvrages, écrit M. Victor Basch [1], des volumes, des articles qui ont été consacrés en Allemagne à l'esthétique depuis la publication de la *Propedeutique* de Fechner, est considérable et presque terrifiant. Et, dans chaque ouvrage presque, ce sont des vues nouvelles ou soi-disant telles, ce sont des méthodes particulières qui sont soumises à notre examen. » Cependant parmi *Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine*, M. Basch en distingue plus spécialement deux : le premier est représenté par les travaux de Lipps, Volkelt et Dessoir, le second par ceux de Grosse, Wundt et Schmarsow.

En ces deux écoles, la méthode de travail est à peu près la même : c'est la méthode expérimentale et descriptive, mais appliquée en vue d'établir les « normes » générales du sentiment esthétique et de l'œuvre d'art, comme l'avait essayé Kant au moyen de sa critique transcendantale. Le sentiment esthétique, et surtout l'*Einfühlung*, sont étudiés par Lipps, Volkelt et Dessoir, par les procédés de l'introspection psychologique, le genre d'expérimentation objective pratiquée par Fechner, commençant d'être abandonné; Grosse, Wundt et Schmarsow étudient plus volontiers la production et les lois de l'œuvre artistique.

« Qu'est-ce que l'*Einfühlung? Sich einfühlen* veut dire se plonger dans les objets extérieurs, se projeter, s'infuser en eux; interpréter les Moi d'autrui d'après notre propre Moi, vivre leurs mouvements, leurs gestes, leurs sentiments et leurs pensées; vivifier, animer, personnifier les objets dépourvus de personnalité, depuis les éléments formels les plus simples, jusqu'aux manifestations les plus sublimes de la nature et de l'art; nous dresser avec une verticale, nous étendre avec une horizontale, nous rouler sur nous-mêmes avec une circonférence, bondir avec un rythme saccadé, nous bercer avec une cadence lente, nous tendre avec un son aigu... nous donner à ce qui n'est pas nous avec une telle générosité et une telle ferveur que, durant la contemplation esthétique, nous n'avons plus conscience de notre prêt, de notre don, et croyons vraiment être devenus ligne, rythme, son, nuage, vent, roc et ruisseau » (p. 84, 85). Pour Lotze, Siebeck, etc..., l'*Einfühlung* se réduisait en dernière analyse à l'association. Pour la grande majorité des esthéticiens elle est quelque chose de supérieur, un « mécanisme *inné* de notre vie spirituelle » (p. 88),

1. Victor Basch, *Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine*, dans *La Philosophie allemande au XIXe siècle*, pp. 69-125. Paris, Alcan, 1912.

dont les manifestations, observables dans la vie quotidienne, ne prennent qu'une intensité plus considérable dans la contemplation esthétique : fusion intime de l'intuition et du sentiment (Volkelt), ou activité profonde du moi identifiée aux tendances de l'objet (Lipps).

Suivant l'impulsion donnée par G. Semper, E. Grosse conçoit la production artistique d'un point de vue génétique, sociologique et pragmatique. L'esthétique doit étudier le « devenir de l'art », depuis les techniques les plus simples jusqu'aux créations du génie. « Le retentissement des vues de Grosse... a été considérable. Elles ont suscité, en Allemagne, toute une série de travaux d'esthétique anthropologique, ethnographique et ethnologique qui commencent à rivaliser avec les travaux anglais et américains. Et c'est à son impulsion qu'est due manifestement la conception de l'art comme l'une des grandes manifestations de la psychologie des peuples telle que l'a réalisée Wundt » (p. 114), et telle que l'a reprise et modifiée Schmarsow. M. Basch résume en quelques pages, et en termes qui restent assez obscurs, en quoi diffèrent ces trois philosophes et ce que Volkelt et Lipps pensent de leurs travaux.

Me sera-t-il donné d'être même aussi clair que M. Basch, en essayant à mon tour d'exposer en quelques lignes la philosophie esthétique de M. Hermann Cohen[1]? Avec l'infatigable maître de Marbourg, et malgré son érudition artistique étendue, nous quittons en effet définitivement l'expérience pour les constructions abstraites de l'idéalisme transcendantal, et nous cherchons à déterminer les conditions *a priori* du « sentiment pur ». Il faut que l'esthétique, à la suite de la logique, de la morale, des sciences, de l'histoire de la pensée, soit réintégrée dans le système général de la philosophie idéaliste.

M. Cohen reconnaît que la difficulté est considérable de faire place à la conscience esthétique dans l'unité de la conscience en général. Comment, en une matière d'apparence aussi subjective, où les dispositions individuelles paraissent être la seule loi, retrouver des conditions universelles? Mais l'énergie de M. Cohen et sa rare puissance d'abstraction ne se laissent pas arrêter par les difficultés venues de l'expérience. Une distinction fondamentale lui suffit à écarter l'objection : les lois ne sont pas la légalité. Les lois, en art, comme les procédés ou l'idéal d'une école, peuvent être conventionnelles; le génie les change et en crée d'autres; mais le génie lui-même n'est qu'une expression plus adéquate de la légalité. Qu'est-ce donc que la légalité artistique? Elle ne peut être qu'un concept fondamental, et pris non pas directement de l'objet de l'art, du beau, par exemple, mais de la conscience. Et ce sera le sentiment pur, *das reine Gefühl*. Quelle est donc l'origine du sentiment pur dans son rapport avec la conscience? Il faut, pour le comprendre, remonter jusqu'à l'origine de la conscience elle-même. La forme originelle de la conscience *(Urform)*, antérieure à tout contenu conscientiel est le « sen-

1. Hermann Cohen, *System der Philosophie. III. T. : Ästhetik des reinen Gefühls*. Berlin. Cassirer 1912; 2 vol. in-8°, XXV 401 et XV 177 pp.

tir » *(das Fühlen)*, le sentir ou sentiment de ce mouvement qui est lui-même la forme originelle de la température. Le sentir est donc mouvement, et c'est en créant son contenu, qui est aussi mouvement, qu'il devient conscience. De cette relation abstraite entre mouvements naît la sensation, et le sentiment sera ce nouveau degré de conscience qui établit une relation entre les sensations qui se succèdent. Mais, en parlant de sensations qui se succèdent, nous touchons à la « pluralité », qui est elle-même objet de la pensée pure, et produite par la « tendance », et ainsi nous rejoignons la Logique et la Morale... Cette dialectique compliquée et purement abstraite (car ni la conscience, ni le mouvement, ni la sensation n'ont ici la moindre valeur ontologique : ce sont des conditions logiques) cette dialectique idéaliste a-t-elle vraiment un sens? Je n'oserai le garantir. Doit-on comprendre que la « légalité » esthétique est ce mouvement originel à l'un quelconque de ses stades? mouvement actif qui produit son objet et donc par la suite toute œuvre esthétique? et qui se règle sur l'Idée de la Beauté conçue comme un problème à résoudre, comme le principe d'une hypothèse à vérifier? Je laisse aux disciples de l'École de Marbourg de le dire et d'admirer. Cette méthode de distinction conceptuelle et de construction abstractive, maniée avec un arbitraire plein de vigueur par M. Cohen, si elle est déjà bien contestable en logique pure ou appliquée, si elle l'est plus encore en histoire de la philosophie, paraît atteindre en psychologie comme en esthétique à son maximum d'invraisemblance. Qu'ajoute-t-elle vraiment, qui ait une valeur esthétique quelconque, à tout ce que M. Cohen a pu connaître et sentir, par expérience personnelle, de toutes les formes d'art qu'il a pris la peine d'analyser si longuement dans son second volume?

Qui aurait assumé la tâche pénible d'étudier l'esthétique de M. Cohen pourrait se reposer quelques instants à lire les pages où M. Édouard VENDÉEN, sous forme de lettres à une dame, définit les *Principes du Beau*[1]. Il y trouvera exposée, en un style volontairement classique (parfois jusqu'au pastiche), une doctrine très absolue mais non moins claire. L'idée de la beauté, que nous suggère à tous la nature observée sans le secours du pédantisme philosophique, est celle-ci : « *Le beau est l'expression de l'ordre*, c'est-à-dire, est l'harmonie des parties d'un même tout, selon les rapports que ces parties doivent avoir afin que le tout soit un. » Distingué avec soin de la convenance, simple « rapport du sujet avec l'objet », le beau est indépendant de l'opinion changeante des hommes et se doit diviser en onze espèces générales : « Sept naturelles : le beau sensible, le beau intelligible qui est comme le fondement de l'autre, le beau de la vie, proprement dit, et le beau de la vie spirituelle; le beau moral, le beau de l'expression, et le beau gracieux. Et trois « artificiels » : le beau civil ou politique, le beau des arts libéraux, et le beau des arts mécaniques. Enfin, le beau

1. Édouard VENDÉEN, *Principes du Beau*. Paris, Paris, Bloud, 1912; in-16, VIII-248 pp.

arbitraire qui n'a souvent du beau que le nom. » Ailleurs il est dit du « beau de l'homme » qu'il y en a sept sortes et du beau littéraire, dix. M. Édouard Vendéen estime en effet qu'il suffit « de bien « distinguer » et de bien « diviser » pour résoudre toutes les difficultés, et réduire enfin le beau à un seul principe : au principe de l'ordre. » Il éclaire d'ailleurs cette classification logique du beau par des exemples agréables, d'une préciosité quelquefois un peu naïve, mais personnels et bien choisis pour illustrer sa thèse.

Le Saulchoir, Kain. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P.

II. — LOGIQUE.

Les deux volumes que vient de publier M. P. COFFEY, sous le titre de *The Science of Logic*, constituent un des meilleurs traités de Logique que nous possédions [1]. L'auteur, ancien élève de l'Institut philosophique de Louvain, a dédié son ouvrage à S. É. le cardinal Mercier Tout en maintenant les positions de la philosophie traditionnelle en logique, il s'est appliqué à en élargir très opportunément les cadres. La logique aristotélicienne et scolastique n'y est point sacrifiée pour autant, mais enrichie de la contribution que lui ont apportée les études récentes des logiciens modernes, particulièrement en Angleterre. Welton, Keynes, Wenn, Joyce, Joseph sont utilisés avec un sens juste des progrès acquis. A la fin de chaque volume, l'auteur a inséré une série de questions et d'exercices destinés à assouplir l'intelligence de l'étudiant en l'invitant à reprendre, pour son compte, les principaux problèmes logiques sous divers aspects. Un index très détaillé facilite l'utilisation de l'ouvrage. Ce n'est point un manuel de collège. L'auteur a eu spécialement en vue les étudiants d'Université qui font de la philosophie une étude approfondie et spéciale.

M. P. C. considère à juste titre la logique non pas comme un traité isolé dans l'ensemble des questions philosophiques, mais comme partie intégrante de la philosophie elle-même. « Elle est fonction d'un système. » Après avoir déterminé son objet propre et l'avoir distinguée des autres disciplines philosophiques, il aborde l'exposé des diverses questions dans leur ordre classique : concepts et termes, jugements et propositions, raisonnement et syllogisme. C'est la logique formelle, rajeunie toutefois et très heureusement complétée Le second volume, le plus important et le plus personnel, traite de la Méthodologie ou des moyens d'arriver à la connaissance de la vérité. Les chapitres consacrés à l'induction scientifique m'ont paru très complets et particulièrement bien composés. Ils n'occupent pas moins de 200 pages, que les professeurs auront profit à consulter. Puis vient le traité de la démonstration, excellent aussi et très au point.

1. P. COFFEY, *The Science of Logic*. Londres, Longmans, Green and Co, 2 vol. in-8° de XX-445, et VII-359 pp.

L'auteur ne craint pas de conclure, après avoir examiné les divers systèmes modernes et contemporains sur tout ce qui concerne l'induction et la déduction, que la philosophie aristotélicienne a fondé une logique bien supérieure aux tentatives que nous avons vu surgir pour expliquer le fonctionnement de l'esprit humain dans sa construction des sciences. Cet important ouvrage réjouira les fidèles de l'aristotélisme.

Tandis que M. P. Coffey s'efforce de montrer la valeur de la logique traditionnelle, voici que M. F. C. S. Schiller entreprend de livrer contre elle un vigoureux assaut[1]. On sait que M. S. est un des principaux tenants de l'Humanisme. A plusieurs reprises déjà il a engagé la lutte contre le rationalisme traditionnel, mais il n'avait point jusqu'ici porté le débat sur le terrain proprement logique. Il vient de le faire en un livre où il dépense toute sa force combative. Son but est d'établir l'impossibilité de toute logique purement formelle. Reprenant point par point les questions traitées dans les manuels de logique classique, il en fait une critique minutieuse destinée, dans sa pensée, à montrer partout l'erreur philosophique qui vicie ces exposés, ruine la valeur de leurs théories et les rend impuissants dans la pratique. Poussant à fond son réquisitoire, M. Schiller pense que tout essai de correction et d'adaptation de la vieille logique est illusoire, et il prononce contre elle un arrêt de suppression définitif. Cette exécution est motivée, à ses yeux, par l'opposition radicale qui existe entre l'esprit de la logique formelle et l'esprit scientifique moderne qui veut être affranchi de toute tutelle rigoureuse.

Le défaut foncier de la logique formelle réside dans l'abus qu'elle fait de l'abstraction et du verbalisme, au détriment de la pensée réelle. Les logiciens ont cru qu'il était possible de dégager de la pensée réelle, par abstraction, un ensemble de formes générales qu'ils ont étudiées en elles-mêmes, indépendamment de leurs applications concrètes. Prétendant édicter les lois et les règles de la pensée vraie, ils se sont mis dans l'impossibilité d'aboutir, par le fait qu'ils cessaient d'envisager la référence de la pensée et du jugement aux réalités qu'ils visent. Au fond, ils n'ont gardé que des formes verbales. Il y a plus : en arrêtant leurs investigations à la *forme* des propositions, ils ne peuvent s'occuper que de « l'affirmation de vérité ». Mais toute proposition s'affirme comme vraie, et il devient alors impossible de concevoir même l'erreur.

Que ce soit bien là le vice radical de la logique formelle, c'est ce que l'auteur entreprend de montrer en examinant successivement les trois grandes théories qui la constituent : théories des termes, des jugements et des raisonnements. Nous ne le suivrons pas dans la discussion de détail qu'il engage sur chacune de ces théories. Après avoir noté les attaches de la logique traditionnelle des termes avec les catégories d'Aristote et donc avec la métaphysique de ce dernier,

1. F. C. S. Schiller, *Formal Logic. A scientific and social Problem.* Londres, Macmilan, 1912; in-8°, de XVIII-123 pp.

M. Schiller fait remarquer que cette métaphysique désormais a vécu. Toute logique qui s'obstine à prendre pour objet cette forme périmée de la pensée est vaine. Les sciences ont abandonné l'être abstrait pour le phénomène; les essences soi-disant invariables se sont évanouies. Il est temps de conformer la logique à la démarche réelle de la pensée scientifique. — Mais la logique formelle ne le peut pas, car il faudrait pour cela déterminer le jugement par les relations qui le soudent au contenu psychologique concret de notre connaissance. Or ce contenu échappe au domaine de la logique formelle qui se trouve réduite à donner une classification sèche des propositions d'après la nature des termes qui les composent; ce qui est encore et toujours du verbalisme. Les lois de la pensée, dont les logiciens ont fait si grand cas, ne sont pour M. Schiller que des postulats et non des propositions nécessaires qui dériveraient de la nature des choses ou de l'esprit. On a trop oublié que le jugement comporte un élément « volitionnel », et que l'intervention de la volonté est constante dans le développement de notre pensée. Faute d'avoir tenu compte de cet élément, la logique formelle ne peut vérifier ses principes dans l'expérience, et ses classifications restent ambiguës, le contexte psychologique permettant seul de déterminer la signification précise des diverses propositions. — Même défaut, si l'on examine le mécanisme de l'inférence. Ici encore on construit avec des mots, sans égard au mouvement réel de la pensée. Tout le syllogisme est vicié dans sa théorie, et n'est qu'un vain instrument verbal. L'induction n'échappe pas non plus à ce danger. A vouloir donner une explication purement formelle de l'induction, les logiciens n'ont pas pris garde que séparer les principes des faits n'est pas possible, car faits et principes sont solidaires et demeurent relatifs aux intentions de l'esprit qui choisit les faits et élabore les principes. On a méconnu le rôle de l'invention qui fait éclater les cadres du formalisme scolastique.

C'est ainsi que l'abus de l'abstraction a abouti à constituer une logique irréelle, sans valeur et sans secours pour la pensée moderne. Le mépris de la psychologie a engagé les logiciens dans une voie stérile. La logique formelle classique, outre qu'elle n'a aucune valeur scientifique, est un danger religieux et social, parce qu'elle impose à la conscience et à l'esprit des cadres rigides, un dogmatisme archaïque qui compriment les élans de la vie féconde. M. Schiller l'exécute sans pitié, et en appelle même aux hommes d'État, aux moralistes, aux savants et aux théologiens pour mettre un terme aux dangereux effets qu'elle continue de produire au triple point de vue pédagogique, religieux et social.

— Ce réquisitoire impitoyable ne doit pas surprendre sous la plume de l'humaniste qu'est M. Schiller. Si toute théorie n'est qu'un produit de la pratique, et par conséquent reste en dépendance de celle-ci; si toutes les fonctions de l'intelligence sont ordonnées à la pratique, on pouvait s'attendre à l'attaque que vient de subir la logique formelle. Elle suppose une conception spéciale de la vérité qui fait le fond de l'humanisme. Mais cette conception soulève de graves difficultés. De plus, — et pour n'envisager ici que l'aspect

logique, — proposer de renouveler la logique par la psychologie est une méthode bien vague. M. Schiller ne reprend-il pas les lois de la logique traditionnelle après les avoir simplement démarquées lorsqu'il considère les axiomes comme des postulats?

M. Ch. Mercier souscrirait volontiers aux critiques de M. Schiller. Pour lui aussi la logique traditionnelle doit être considérée comme périmée et inadaptée aux formes actuelles de la pensée scientifique. Mais on ne l'a pas remplacée. Ni Bacon, ni Stuart Mill, ni les idéalistes, plus métaphysiciens que logiciens, ni les partisans de la logique symbolique n'ont réussi à édifier une logique nouvelle. C'est à cette refonte que vise M. Ch. Mercier dans son ouvrage : *A New Logic*[1].

La logique ne peut être reconstruite que par une confrontation de ses lois au mouvement réel de la pensée. Il faut, pour cette œuvre, partir d'une définition assez large de la logique. L'auteur la considère comme la science et l'art de la proposition et du raisonnement. Comme science, elle étudiera, *par l'observation directe de la pensée*, la proposition et le raisonnement. Comme art, elle s'efforcera de donner les procédés du raisonnement et les moyens de découvrir les causes (induction). Et comme tout art suppose une théorie, c'est-à-dire une science, on s'attachera d'abord à édifier cette science. C'est ce que M. Ch. M. entreprend.

L'étude théorique de la proposition forme la première partie de l'ouvrage, la plus développée et aussi la plus importante (p. 17-187). Elle donne la clef de la logique nouvelle que l'auteur a voulu construire. — La proposition peut se définir, d'une façon générale, au point de vue logique, l'affirmation de l'existence objective d'une relation entre deux idées. Cette objectivité d'ailleurs n'implique pas nécessairement la réalité extérieure que nous supposons derrière nos sensations; il suffit qu'elle soit hypothétique pour devenir objet de logique. Trop souvent on s'est contenté de définir la proposition soit comme exprimant une relation verbale, soit comme exprimant une relation d'idées. Mais si l'on envisage le mouvement réel de la pensée, on voit bien vite que nous n'entendons jamais nous arrêter aux mots ou aux idées. Nos affirmations portent toujours sur l'existence objective, réelle ou imaginaire, d'un rapport entre les choses que nous concevons. C'est là l'essence même de la proposition logique. — On voit immédiatement ce qui en résulte : il faut substituer à la classification fondée sur les mots ou les idées, une classification basée sur la nature réelle de la proposition. De ce point de vue nous distinguerons : les propositions *incomplètes* et les propositions *complètes :* les premières sont celles où l'un des termes manque ou est laissé indéterminé : (x est B; A est x; A x B); les secondes sont celles dont les termes désignent des objets déterminés : (A est B; A : B). On y ajoutera les propositions dont les termes expriment des relations, et dont le type est : « la relation entre *trois* et *six* est sem-

1. Charles Mercier, *A New Logic*, Londres, W. Heinemann, 1912: in-8° de XXVII-422 pp.

blable à la relation entre *six* et *douze* »; soit $a : b$ est semblable (ou dissemblable) $c : d$; ou encore $(a : b) : (c : d)$. Si l'on remplace $(a : b)$ par A et $(c : d)$ par B, on obtient le type de la proposition complète A : B. Les deux formes de proposition ne diffèrent que par le caractère des termes, simples et indivisibles dans la proposition complète, impliquant des relations dans le second cas. La proposition complète est le type du raisonnement déductif; la proposition dont les termes expriment des relations est le type du raisonnement analogique. Quant à la proposition incomplète nous la retrouverons dans le problème de l'induction. M. Ch. Mercier rejette les divisions et classifications de la logique traditionnelle basées sur la quantité. — Entrant plus avant dans l'analyse des éléments constitutifs de la proposition, il se dégage de la conception scolastique qui ne reconnaît d'autre rapport logique que celui qu'énonce le verbe « être ». Selon lui, la structure de notre pensée implique d'autres rapports, tels que ceux de similitude, d'existence, d'attribution, de causalité, de temps, d'espace, d'inclusion. Ce sont ces rapports, et non les catégories aristotéliciennes, qui organisent vraiment la pensée réelle. — Quant aux termes, dont la classification a été compliquée par les scolastiques, l'auteur, fidèle à son point de vue, distingue en eux deux aspects : leur contenu propre, et leur fonction logique. Dans leur contenu propre, ils désignent les objets auxquels ils se réfèrent et que la proposition met en relation; ils font face à l'expérience qui les a fournis. Mais si on les considère abstraitement, dans l'usage qu'on en fait dans la proposition, ils revêtent de nouvelles propriétés. Or la quantité, que les logiciens d'autrefois faisaient porter sur la proposition, est en réalité une propriété des termes envisagés dans leur contenu propre. Nous avons ainsi les termes-*individus*, et les termes-*classes*. Au point de vue de la qualité, nous avons les termes-*attributifs* et les termes-*abstraits*. Ainsi se trouve simplifiée la classification des termes. Reprenant le problème de la quantité, considérée comme propriété des termes, l'auteur analyse les diverses espèces de quantité (extensive, intensive, compréhensive), et consacre une longue étude à chacune de ces subdivisions. Abordant ensuite l'examen de la négation, il s'efforce de dresser un schème beaucoup plus complet que celui de la logique traditionnelle. Tandis que celle-ci avait cru pouvoir enfermer en un tableau très simple les combinaisons diverses qui régissent l'opposition des propositions, M. Ch. Mercier pense que la chose est plus complexe. La négation, en effet, revêt des formes beaucoup plus nombreuses : il ne note pas moins de vingt-quatre propositions négatives, sans prétendre avoir donné tous les types possibles.

La seconde partie du livre est consacrée au raisonnement empirique, à l'induction (pp. 191 à 211), dont la nature n'a pas été suffisamment dégagée par les anciens logiciens et par Stuart Mill lui-même. On a trop considéré l'induction comme un cas spécial de la déduction, et on s'est borné à montrer le rôle de l'expérience dans la découverte du rapport de causalité. Mais on n'a pas réussi à mettre en lumière les autres relations qu'étudie la science positive, et la logique inductive ainsi construite demeure artificielle. Reprenant ici

sa théorie de la proposition, M. Ch. M. pose ainsi le problème : toute proposition impliquant l'affirmation de l'existence objective d'un rapport, il s'agit de trouver, dans une proposition donnée, le sujet, l'objet ou le rapport inconnu. Le problème se formule donc par une proposition incomplète qu'il s'agit de compléter par la découverte de l'élément qui fait défaut. Dans bien des cas l'expérience fournit directement la réponse, mais cet appel direct à l'expérience reste limité dans la pratique. Le plus souvent il n'est pas possible; il faut alors procéder par voie indirecte en ayant recours au raisonnement. Le mécanisme de l'induction consistera alors à rapprocher la proposition incomplète dont on recherche le terme inconnu, d'une proposition complète, pleinement déterminée par l'expérience. On mettra en lumière les ressemblances ou les analogies des éléments communs dans les deux propositions, et on exprimera l'x de la première proposition en fonction du terme correspondant de la seconde, en notant toutefois les différences constatées. On aura ainsi un procédé réel et non plus une discipline artificielle inadaptée aux exigences pratiques. L'auteur se rend compte, d'ailleurs, que le procédé qu'il préconise n'est pas infaillible et aboutit souvent à la simple hypothèse, voire même à la conjecture.

Dans la troisième partie de son traité, M. Ch. M. étudie la Déduction. Après avoir noté que l'inférence immédiate ne fait qu' « expliquer » ce qui est « impliqué » dans des propositions simples, il remarque que l'inférence médiate est une « explication » de ce qui est « impliqué » dans un ensemble de propositions. En sorte qu'il ne faut pas concevoir la déduction comme un moyen de découverte, mais bien comme un procédé d' « explication ». L'auteur attache une grande importance à cette théorie qui caractérise sa logique et la distingue de la logique traditionnelle aussi bien que de la logique moderne. Les logiciens qui considèrent le syllogisme comme un procédé qui va du connu à l'inconnu, se sont mépris. La vérité est que le syllogisme procède de propositions supposées vraies ou *postulées*. La conclusion obtenue est un cas particulier du contenu du postulat. Les « implications » d'une proposition sont des réponses directes aux questions indirectement résolues dans la proposition. Quant aux fameuses lois d'identité, de contradiction, du tiers exclu, que l'ancienne logique donnait comme les lois fondamentales de la pensée, elles sont en réalité des propriétés des choses; elles restent sans valeur, ou tout au moins d'une valeur insignifiante, pour diriger l'esprit dans ses raisonnements. — Il en résulte un mécanisme nouveau du syllogisme. Abandonnant les règles traditionnelles, l'auteur s'efforce d'édifier une théorie plus compréhensive de l'explication. Il n'est plus question ici du cadre étroit dans lequel on avait enfermé le raisonnement déductif, qui n'était reconnu valable qu'autant que les deux prémisses renfermaient un *terme* commun. La nouvelle théorie, basée sur les propositions et non plus sur les termes, prétend que l'on peut dégager une conclusion de l'identité du *rapport* affirmé dans les prémisses. Le syllogisme se trouve ainsi singulièrement élargi et devient réellement maniable. *Toute inférence est déduite d'un postulat.* —

Dans l'établissement d'un argument on peut prendre le postulat que l'on veut, pourvu seulement qu'il n'implique pas contradiction. — Un postulat, une fois concédé, ne doit plus être retiré ni oublié au cours de l'argument. — Rien ne doit être supposé qui ne soit dans le postulat. — Quand un postulat est concédé toutes ses implications le sont avec lui. Tels sont les canons du syllogisme déductif, que l'auteur applique ensuite aux diverses formes de l'inférence. Ces applications donnent naissance à des canons plus particuliers concernant l'explication de la proposition simple, l'explication d'un ensemble de propositions, et l'explication des propositions conditionnelles.

Une troisième forme de raisonnement, l'analogie, fait l'objet de la dernière partie de l'ouvrage. A la différence de l'induction et de l'inférence, l'analogie consiste à tirer une conclusion par la comparaison des rapports. Stuart Mill l'a considérée à tort comme une forme de l'induction imparfaite. Ce qui caractérise la proposition analogique c'est que ses termes sont eux-mêmes des relations. On peut en formuler le type comme suit : $(a : b) : (c : d)$ ou encore : $a : b : c : d$. L'analogie est indifférente à la nature des termes et des sous-relations qu'ils impliquent, comme l'inférence et indifférente à la vérité du postulat qui la fonde. Ce procédé de raisonnement est d'un immense usage, jusque dans les sciences exactes et rigoureuses comme les mathématiques. La vieille logique ne lui a pas fait assez de place, et c'est pourquoi elle n'a pas su fournir les conditions du raisonnement tel qu'il est pratiqué dans les sciences, où l'on procède surtout par recherche des ressemblances et différences.

— Le souci d'adapter la logique à la pratique scientifique n'a-t-il pas porté l'auteur à simplifier par trop les questions? Il aboutit à une logique empirique basée elle-même sur la structure du langage et sur le verbalisme qu'il reproche à la logique traditionnelle. Je ne crois pas que l'effort de M. Ch. Mercier comble la lacune qu'il se proposait de combler, et je lui préfère le solide ouvrage de M. P. Coffey.

Dans une série de sept conférences prononcées en 1911, sous les auspices de l'Université de Genève, M. A. Padoa[1], convaincu de la supériorité d'une *idéographie logique* formée de signes et de symboles et non de mots, s'est efforcé d'expliquer l'organisation de cette idéographie qui fut un des soucis de Leibniz, et dont M. Giuseppe Peano a le premier donné une théorie complète.

L'idéographie logique est le langage de la logique mathématique. C'est un instrument qui nous permet de représenter des concepts qui, par leur subtilité, échappent à toute détermination par le langage ordinaire. Elle n'est pas « comme le langage de la logique scolastique, une robe somptueuse et encombrante dont le professeur se dégage une fois sa leçon achevée; mais la compagne secrète et fidèle de son travail, à laquelle il a recours sans cesse lorsqu'il veut

1. A. Padoa, *La logique déductive dans sa dernière phase de développement*, dans *Rev. Mét. et Mor.*, novembre 1911, pp. 828-883, janvier 1912, pp. 48-67; et mars 1912, pp. 207-231.

sonder la rigueur de ses raisonnements ou de ceux d'autrui. » A l'aide de *seize* symboles logiques, dont M. Padoa explique très clairement la signification, on arrive à exposer amplement une théorie déductive quelconque sans avoir besoin de recourir au langage ordinaire. Le mérite *essentiel* de l'idéographie est d'établir une correspondance parfaite et immédiate entre symboles et idées, de manière à éliminer des discussions interminables qui naissent de la signification de certains mots et qui n'aboutissent à rien.

M. Padoa pense avec M. Peano que la logique mathématique, dont l'idéographie est le langage, est l'extension naturelle et perfectionnée de la logique traditionnelle. Il ne faudrait pas croire que la logique mathématique ne soit qu'une *partie* de la logique; en réalité elle contient et enveloppe, en la perfectionnant, la logique traditionnelle. Aussi serait-elle mieux appelée *Logique déductive*. M. Padoa en décrit la constitution et expose les résultats acquis. Ses recherches personnelles l'ont conduit à tenter une réduction des symboles de M. Peano, et il croit pouvoir ramener à trois signes définis toute l'idéographie logique. — Il y a là un essai de généralisation intéressant par les analyses minutieuses qui l'ont précédé. L'auteur se propose de montrer ultérieurement, par une étude de *Méthodologie*, la valeur et l'importance de cette idéographie qu'il croit indispensable à la construction autant qu'à la critique de toute théorie déductive.

Dans une étude sur *la nature du raisonnement mathématique*[1], M. P. Duhem établit, à l'encontre de H. Poincaré, que le raisonnement par récurrence, appelé aujourd'hui *induction complète* pour le distinguer de la simple déduction syllogistique, n'a absolument rien qui le distingue des autres formes du raisonnement déductif. Le procédé par récurrence en effet, pour être exposé complètement, appelle un complément indispensable, la réduction à l'absurde. Si le raisonnement par récurrence donne à l'esprit une intuition directe de la vérité que l'on veut prouver, cette intuition ne se transforme en certitude absolue que par une démonstration par l'absurde. Or, ceci suppose une généralisation, au principe même du raisonnement par récurrence. Dès lors les Mathématiques suivent la voie syllogistique exactement de la même manière que les autres sciences déductives. Sans doute elles ne se tirent pas en entier des seuls axiomes, mais des axiomes et des *définitions*. « Les syllogismes par lesquels débute un chapitre quelconque de la science mathématique ont pour majeures des axiomes ou bien des théorèmes démontrés au cours des chapitres précédents; mais les propositions qui leur servent de mineures sont les définitions des notions mathématiques dont on se propose de traiter au cours de ce chapitre. » En sorte que, ce qui distingue la mathématique des autres sciences déductives, « ce n'est pas la forme du raisonnement qu'elle emploie; c'est la nature des notions et propositions auxquelles elle applique ce raisonnement. »

Kain. M. BARGE, O. P.

1. P. DUHEM, *La nature du raisonnement mathématique*, dans *Revue de Philosophie*, novembre 1912, pp. 531-543.

BULLETIN D'HISTOIRE DES DOCTRINES CHRÉTIENNES

I. — OUVRAGES GÉNÉRAUX

TIXERONT vient de mener à bonne fin son *Histoire des dogmes dans l'antiquité*, dont le premier volume parut en 1905. Le tome III, dont il est ici question[1], porte en sous-titre « la fin de l'âge patristique (430-800) » ; il va de la mort de saint Augustin à Charlemagne; encore, pour quelques questions dont le développement se rattache à l'antiquité, querelle des images, question du *Filioque*, il dépasse cette dernière date. Mais c'était nécessaire, car les mouvements de la pensée ne s'arrêtent pas à jour fixe et tous en même temps.

Le volume débute par l'exposé des controverses christologiques dont l'histoire avait été commencée dans le tome second : nestorianisme, monophysisme sous ses diverses formes, monothélisme forment autant de chapitres. Quelques-unes de ces questions viennent d'être renouvelées par des découvertes récentes et des ouvrages retentissants avaient attiré l'attention sur elles. M. Tixeront a profité des travaux antérieurs, mais il a su garder à son exposé une marque personnelle Son étude sur Nestorius, par exemple, me paraît, malgré sa brièveté, une des meilleures. Il a, je crois, donné la note juste.

Il reconnaît que Nestorius a professé, au moins dans ses derniers ouvrages, l'unité de personne. « Il [Nestorius] proteste contre l'accusation qui lui est faite de mettre les natures à part l'une de l'autre, de les unir seulement par la dignité et par l'amour; il les déclare jointes et unies dans leur essence, d'une union dont l'unité de dignité, d'honneur et de puissance n'est précisément qu'une conséquence; d'une union qui tient le milieu entre la fusion et la division des natures. En vertu de cette union, il n'y a qu'une personne. »

Il n'est donc pas étonnant qu'on ait pu se demander comment et en quoi la doctrine de Nestorius différait de la doctrine orthodoxe Les mots voilent l'erreur pour qui ne prend pas soin d'examiner les choses d'un peu près. Et cependant cette erreur existe. « Elle consiste en ce qu'il explique mal l'unité de personne dans le Christ, et en ce qu'il ne sait pas de cette unité personnelle tirer toutes les consé-

1. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne. III. La fin de l'âge patristique (430-800)*. Paris, J. Gabalda, 1912. In-12, 583 pages.

quences nécessaires. » Au sujet de l'union « il est clair, par tout son langage, que Nestorius considère l'unique personnalité qu'il admet dans le Verbe incarné comme un *résultat* de l'union, et non comme la personnalité même du Verbe qui saisit l'humanité... Il semble bien, en effet, que Nestorius ne conçoive pas une nature existant dans sa personnalité connaturelle. Le Verbe et l'homme apportent donc *chacun la leur* dans l'union. Dans cette union les natures restent ce qu'elles étaient, mais les personnalités s'unissent au point de n'en former qu'une, « le *prosôpon* d'union », qui n'est ni celui du Verbe, ni celui de l'homme, mais du composé. » D'où la conclusion de M. Tixeront : « En somme Nestorius restait, avec plus de nuance dans la pensée et de précision dans les termes, dans la voie tracée par Théodore de Mopsueste. Nestorien, on peut dire qu'il l'est moins violemment que Théodore. Il veut conserver les façons de s'exprimer de l'Église, et c'est sincèrement, on doit le croire, qu'il proclame l'unité personnelle de Jésus-Christ. Mais de cette unité il n'a pas l'intelligence vraie et profonde. »

Dans l'exposé de la christologie de saint Cyrille d'Alexandrie, M. Tixeront se rallie aux opinions précédemment émises par M. Lebon dans son ouvrage : *Le monophysisme sévérien* (1909), notamment en ce qui concerne le sens de la terminologie christologique. Il admet, comme le professeur de Louvain, que « ces trois termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, ont la plupart du temps le même sens : ils désignent l'individu concret, la personne existant à part soi et indépendante. »

Sur le semi-pélagianisme on trouvera un résumé généralement exact, quoique un peu matériel. Il est regrettable cependant que l'auteur ait presque complètement négligé le *Praedestinatus* et les écrits d'Arnobe le Jeune. Il semble ignorer les récents travaux de Dom G. Morin sur ce sujet[1], ou du moins n'en tient pas compte.

Dès la fin du Ve siècle, en somme, la théologie grecque, aussi bien que la théologie latine sont épuisées pour un temps. Les travaux que l'Orient produit encore ne font guère que « prolonger la doctrine des siècles antérieurs, en la cristallisant en bien des points ». Elle attend le sommiste qui la résumera et lui donnera sa forme définitive. Ce sera saint Jean Damascène. En Occident le tumulte des invasions, les soucis d'évangélisation en face des nouveaux conquérants ne laissent guère de temps pour spéculer. « A mesure que les destructions s'opèrent et que les ténèbres s'épaississent, on sent au contraire de plus en plus le besoin de condenser en des formules simples et d'un caractère pratique, adaptées aux générations nouvelles, les résultats acquis par les Pères et les théologiens des âges précédents. C'est à saint Augustin généralement qu'on en emprunte la matière. » Il faut cependant signaler un essai original et d'un grand avenir dans le traité de Vincent de Lérins intitulé : *Commo-*

1. Dom G. Morin, *Étude d'ensemble sur Arnobe le Jeune*, dans *Revue bénédictine*, XXVIII (1911), p. 154-190; cf. *Rev. bén.* XXVI (1909), p. 419-432; XVII (1910), p. 153-171.

nitorium, où l'auteur tente de préciser les lois du développement de la doctrine chrétienne.

L'ouvrage se termine par l'histoire de la controverse des images en Orient et en Occident[1], par l'exposé de la théologie de saint Jean Damascène qui n'est guère qu'un compilateur fidèle et précis, enfin par l'étude de quelques questions posées au temps de Charlemagne : sur le *Filioque* et l'adoptianisme.

En somme ce travail fait grand honneur à M. Tixeront et ce dernier volume, dans l'ensemble, me paraît supérieur aux précédents. La préoccupation synthétique y est plus sensible, sans nuire à la netteté de l'analyse, l'histoire générale intervient plus fréquemment pour expliquer les crises doctrinales et la théologie paraît moins en dehors du mouvement historique qui entraîne les hommes et conditionne leur activité.

II. — MONOGRAPHIES DE DOCTRINES

Mariologie. — Dom P. Renaudin vient de remanier, de compléter et de condenser en un volume bien construit ses études antérieures sur la Définibilité de l'Assomption de la Très Sainte Vierge[2].

Après des considérations générales, de caractère théologique, sur les définitions dogmatiques, l'auteur précise la notion de l'Assomption et insiste spécialement sur son caractère doctrinal. Peut-être même le fait-il avec quelque excès. Selon lui, « le privilège de Marie consiste essentiellement dans la glorification de son corps réuni à son âme bienheureuse ». Ceci est exact, et il y a lieu en effet de séparer la question accidentelle de la mort de la Très Sainte Vierge de celle de sa glorification. Mais les considérations très justes que fait l'auteur pour montrer que l'Assomption ne découle pas nécessairement des autres privilèges de Marie, notamment de sa Conception immaculée, et l'amènent à conclure que « l'Assomption n'a pas été révélée de révélation implicite formelle » me font croire que la proposition exprimée en ces termes « l'Assomption se présente en premier lieu comme une vérité d'ordre doctrinal et non pas simplement comme un fait externe » devrait être ainsi modifiée : l'As-

1. A propos des *Livres carolins*, M. Tixeront n'a pas fait mention du travail très important de H. Bastgen, *Das Kapitulare Karls d. Gr. über die Bilder oder die sogenannten Libri Carolini*, paru dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, XXXVI (1911), p. 629-666; XXXVII (1912), pp. 13-51; pp. 453-533. Dès le mois de mai 1911, l'auteur avait déjà énoncé sa conclusion qui diffère des opinions jusqu'ici communément admises. Les propositions transmises au pape Adrien par Charlemagne ne seraient ni le thème développé plus tard dans les *Livres carolins*, ni un résumé de ceux-ci, mais ne seraient autres que cet ouvrage lui-même.

2. D. Paul Renaudin, O. S. B. *La doctrine de l'Assomption de la T. S. Vierge, sa définibilité comme dogme de foi catholique*. Paris, P. Téqui 1913. In-8°, 321 pages.

somption est surtout un fait externe mais ayant une portée doctrinale ».

La meilleure partie du travail est celle où il établit, et par une méthode vraiment scientifique, que l'Assomption appartient à la tradition apostolique primitive. Il concède avec raison que l'histoire est insuffisante pour l'établir. « Les documents qui nous rapportent la présence miraculeuse des Apôtres auprès du tombeau vide de la Sainte Vierge sont d'époque tardive, et on ne peut les regarder, du seul point de vue historique, comme la preuve indiscutable d'une tradition orale, remontant aux jours mêmes de l'Assomption. » Mais par contre, ces mêmes documents tardifs peuvent servir à fonder un argument théologique, valable pour des catholiques. Et en effet, à partir du VIIe siècle, il y a dans l'Église sur ce sujet, un enseignement et une croyance qui n'ont plus varié depuis, car les quelques oppositions manifestées au cours des siècles ont toujours été combattues et n'ont jamais eu de portée sérieuse. L'enseignement se manifestait par les organes habituels du magistère ordinaire : prédication, liturgie, œuvres des docteurs, auxquels répondaient la persuasion commune des fidèles. Et la preuve sur ces divers points n'est pas difficile à faire, car à partir du VIIe siècle, les témoignages abondent [1].

Or pour tout catholique cet enseignement commun est le signe d'une tradition apostolique; donc on doit l'admettre théologiquement. De plus, grâce à cette certitude des conclusions, on peut, en remontant le cours des âges primitifs, trouver dans les documents des indications, vagues sans doute et insuffisantes par elles-mêmes, mais qui permettent de supposer l'existence d'une tradition en voie de formation. L'auteur termine son travail en exposant le mouvement qui s'est manifesté, surtout à l'époque du Concile du Vatican, en faveur de la définition, et en montrant les avantages qui en résulteraient.

Grâce. — Le travail que M. Capéran vient de consacrer à étudier d'un point de vue historique *Le problème du salut des infidèles* [2], se présente comme une œuvre de synthèse. Il en a les avantages et, il faut le dire, les inconvénients.

A suivre ainsi, des origines du christianisme à nos jours, l'évolution d'une idée dans ses phases successives, à marquer son progrès, parfois son recul, selon que les circonstances extérieures ou l'influence trop rigide des systèmes l'y contraignent, le lecteur éprouve une satisfaction, notre esprit allant quasi d'instinct vers les idées et les vues générales. D'ailleurs il y a dans ce genre d'exposé de

1. Il est juste de citer S. Thomas d'Aquin parmi les auteurs qui proclament l'Assomption de la T. S. Vierge, mais il ne faut pas recourir pour en faire la preuve à l'*Expositio de Ave Maria* qui n'est pas authentique.

2. L. Capéran, *Le Problème du salut des infidèles. Essai historique.* (Bibliothèque de Théologie historique.) Paris, G. Beauchesne, 1912. In-8o, XII-550 pages.

réels avantages pour l'intelligence des doctrines. Ici, la dextérité de l'écrivain facilite encore cette nette compréhension des choses et retient l'attention qui se prolonge sans fatigue.

La question du salut des infidèles s'est posée tout d'abord au point de vue apologétique. Le christianisme, qui est apparu très tard dans le monde en se donnant comme la seule vraie religion, amenait à conclure que la Providence divine s'était, durant de longs siècles, désintéressée du sort des humains. C'est à cette objection que répondent les apologistes. Ils condamnent l'idolâtrie, mais admettent cependant que Dieu n'abandonne pas les individus. Avec saint Paul, ils tiennent que la connaissance de Dieu est naturelle à tous les hommes, et l'ignorance involontaire de Jésus-Christ ne sera pas imputée à crime.

Mais les païens morts avant le Christ? Même vis-à-vis d'eux l'influence rédemptrice du Christ s'est exercée. Selon Clément d'Alexandrie et Origène, le Sauveur lors de sa descente aux enfers aurait évangélisé les anciens Gentils et provoqué leur conversion. Mais cette opinion, longtemps en faveur chez les Grecs avait le tort de contredire le principe fondamental affirmant que le temps de l'épreuve et le pouvoir de mériter cessent à notre mort. Elle fut abandonnée et condamnée. D'ailleurs, il n'était pas nécessaire d'y recourir. A la suite de saint Justin et d'autres apologistes, plusieurs Pères professent que le Verbe s'était déjà manifesté d'une certaine façon dans le monde avant son Incarnation et que les païens de bonne foi avaient pu participer à sa lumière.

En somme durant les quatre premiers siècles on soutient que le salut est assuré à quiconque s'en montre digne. La doctrine pélagienne obligea bientôt à préciser le sens de cette formule, et désormais le problème du salut des infidèles se discute d'un point de vue théologique. Préoccupé de maintenir la gratuité absolue de la justification et de l'appel à la foi, saint Augustin émet des opinions sévères touchant le sort des païens; il paraît même abandonner la doctrine de l'universalité de la Rédemption, et interprète dans un sens restrictif le *Deus vult omnes homines salvos fieri* de saint Paul (I *Tim.*, II, 4).

Le rôle de la théologie postérieure durant le moyen âge fut de mettre au point ces affirmations tranchantes. Déjà un disciple de saint Augustin, l'auteur anonyme du *De Vocatione omnium Gentium* avait introduit une distinction opportune : les Gentils sont tous appelés au salut et bénéficient des dons providentiels, mais cependant, ajoute-t-il, Dieu réserve pour qui il lui plaît les faveurs spéciales, qui complètent la mesure des bienfaits communs et universels. De plus, la scolastique tout en maintenant la nécessité pour tous les temps de la foi à l'unique Médiateur, affirme qu'une foi implicite suffit durant les siècles qui ont précédé la venue du Christ, du moins pour le commun du peuple. Aux infidèles postérieurs à la venue du Christ et qui sont de bonne foi, Dieu fournira, fût-ce par un miracle, les moyens de connaître le Rédempteur.

Cependant, à la fin du XVe siècle, des faits inattendus démentent

apparemment le principe de la sollicitude universelle de la Providence : dans ces Indes occidentales qu'on vient de découvrir, nulle trace de prédication chrétienne. Le problème du salut des païens entre dans une nouvelle phase. Quelques auteurs admettent alors que les païens vertueux sont privés de la vision de Dieu, mais ne subiront aucune peine afflictive. Les Protestants, sauf Zwingle, les condamnent au châtiment éternel. Beaucoup de théologiens catholiques, surtout parmi les Jésuites, professent qu'il leur a suffi pour être sauvés d'une foi *implicite* au Christ. Les Jansénistes réagissent dans le sens de la rigueur, et retournent aux théories de saint Augustin. Puis viennent les objections des philosophes du XVIIIe siècle qui professent qu'on peut normalement se sauver dans toutes les religions et même en dehors de toute croyance. De nouveau, il faut se replacer sur le terrain apologétique et pour faire face aux difficultés plusieurs opinions sont soutenues : admission aux limbes, évangélisation des infidèles trépassés, bonheur naturel pour les païens honnêtes et salut surnaturel offert à tous comme l'ont enseigné les scolastiques. Ces diverses solutions ont trouvé des partisans au XIXe siècle, avec des modalités diverses, parmi lesquelles il faut citer celle des traditions primitives conservées chez les différents peuples.

Ce maigre résumé suffira à montrer l'immensité de la matière traitée et la somme de lectures qu'un pareil livre suppose. De cela il faut louer sans réserve M. Capéran. Toutefois, s'il a bien montré dans l'ensemble le mouvement de la pensée chrétienne autour d'un sujet compliqué, tout n'est pas d'égale valeur dans son exposé. La partie principale et la plus neuve est celle qui a trait à l'époque moderne. Pour la période ancienne et le moyen âge l'auteur n'apporte rien de nouveau, je crois même que sur quelques questions, son information n'est pas au point, en tout cas ne donne pas suffisamment l'impression des difficultés. Cela est vrai surtout pour saint Augustin et le semi-Pélagianisme. M. Capéran tient à retrouver chez saint Augustin l'unité de la pensée aux diverses époques, cela me paraît très contestable, et je ne suis nullement convaincu de la justesse de l'exégèse à laquelle il a soumis quelques textes de saint Prosper. Il semble avoir travaillé sur des textes détachés, avec le secours des tables, bien plus que par une lecture suivie des traités. C'est la rançon des grandes synthèses; mais j'aime mieux en terminant insister sur les qualités d'ensemble et sur les services que rendra un dépouillement aussi vaste, malgré ses lacunes et ses imperfections.

Sacrements. — L'œuvre restauratrice de Charlemagne s'est portée sur tous les domaines. Dans la pratique, il distinguait à peine le spirituel du temporel; certainement il était et prétendait être plus que l' « évêque du dehors ». Il prenait en mains les intérêts de l'Église sans y être invité et parfois même son zèle intempérant dépassait les justes limites. Désireux de favoriser la science et la discipline ecclésiastiques il devenait à l'occasion théologien et canoniste. En conséquence, rien d'étonnant à ce qu'on retrouve dans ses capitu-

laires les éléments d'une théologie sacramentaire. Ce sont ces traces qu'a relevées, avec une minutieuse diligence, le R. P. J. Misson, S. J. [1]. Sans prétendre les systématiser, il les a classées sous trois rubriques : le mot *sacramentum*, le nombre, les sacrements en particulier. On y verra que « le mot *sacramentum*, dans son sens religieux, est comparativement rare, malgré le bon nombre de prescriptions sur la pratique sacramentaire ». Quant au nombre : « aucun de nos rites sacramentels ne s'est trouvé en dehors des préoccupations de Charlemagne », de plus « tous nos sacrements sont mis sur le même pied ». Enfin sur chacun d'eux l'auteur relève dans les capitulaires « non pas tous les renseignements épars qu'ils sont susceptibles de fournir, mais seulement les quelques points qui semblent n'avoir guère attiré l'attention ».

Eucharistie — On trouvera dans le *Dictionnaire de théologie catholique* un copieux article sur l'*Eucharistie*, où ce sacrement est étudié au double point de vue, théologique et historique. Ce dernier seul nous intéresse ici, et encore en laissant de côté ce qui a trait à l'Écriture. Cette longue étude apporte les résultats actuels de la science sur les diverses périodes de cette histoire; à part la notice du P. de Ghellinck, où des documents encore manuscrits ont été utilisés, on n'y trouvera pas beaucoup d'éléments nouveaux [2].

Il convient de signaler également l'article du R. P. Jansen, S. J., sur les *Accidents eucharistiques* [3], qui fait suite au précédent : une place importante y a été réservée à la théologie eucharistique des cartésiens.

L'ouvrage de M. R. Heurtevent donne plus que n'annonce son titre [4]. C'est en somme une histoire de la question eucharistique du IXe au XIe siècle, avec référence spéciale à Durand de Troarn. Et il ne pouvait guère en être autrement, car si cet abbé a une importance « au point de vue normand », son rôle dans les controverses doctrinales est assez effacé et l'importance de son traité est relativement minime. Il vaut surtout par l'ensemble auquel il appartient et M. Heurtevent a eu raison de le replacer dans son milieu.

---

1. J. Misson, *Notes d'histoire des Sacrements d'après les capitulaires de Charlemagne*, dans *Recherches de Science religieuse*, mai-juin 1912. pp. 245-254.

2. Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de Théologie catholique*, vo Eucharistie : G. Bareille, *Eucharistie d'après les Pères*, c. 1121-1183; R.-S. Bour, *Eucharistie d'après des monuments de l'antiquité chrétienne*, c. 1183-1209; F. Vernet, *Eucharistie du IXe à la fin du XIe siècle*, c. 1209-1233; J. de Ghellinck, *Eucharistie au XIIe siècle en Occident*, c. 1233-1302; E. Mangenot, *Eucharistie du XIIIe au XIVe siècle*, c. 1302-1326; L. Godefroy, *Eucharistie d'après le Concile de Trente*, c. 1326-1356; E. Mangenot, *Eucharistie du XVIe au XXe siècle*, c. 1356-1368. Paris, 1912.

3. *Ibid.*, c. 1368-1462.

4. R. Heurtevent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*. (*Études de théologie historique*, 5.) Paris, G. Beauchesne, 1912. In-8o, XIV-312 pages.

Après une introduction consacrée à décrire « le Nord-Ouest de la France au XIe siècle », à caractériser les divers mouvements politiques, intellectuels et religieux qui eurent leur retentissement en Normandie, l'auteur trace avec soin la biographie de Durand, pour autant du moins que la pénurie des sources le permet. Il aurait été élevé à l'abbaye de Saint-Wandrille d'où il passa à Fécamp, après avoir reçu à Sainte-Catherine de Rouen les leçons de maître Isembert. En 1059, il était nommé abbé du monastère de Saint-Martin de Troarn récemment fondé, et le gouverna jusqu'en 1088. « Durand apparaît comme un personnage dont le rôle a dû être considérable, sans être très brillant... Sa vie ne fut pas orientée vers l'étude. Il acquit la science pour s'en servir à restaurer la piété dans les monastères. On doit le considérer surtout comme un de ces réformateurs normands, dont l'esprit mystique et scrutateur des mystères célestes, n'en était pas moins pour cela toujours rempli des questions terrestres. »

C'est cet homme qui intervint dans la question eucharistique soulevée autour de Bérenger de Tours et dont s'étaient déjà préoccupés les Conciles de Rome (1050), de Verceil (1050), et de Paris (1051). Il écrivit son traité *De corpore et sanguine Domini* moins pour réfuter Bérenger, que pour rassurer ses moines et leur indiquer la vraie doctrine à tenir. L'intérêt de cette œuvre « ne réside pas dans la doctrine dogmatique. Durand enseigne la doctrine traditionnelle, et ne lui apporte aucun éclaircissement. Son mérite est de l'avoir scrupuleusement recherchée dans les Pères ». « D'autre part, Durand est le premier auteur qui écrive contre Bérenger en connaissance de cause. Adelmann, malgré la longueur de sa lettre à l'écolâtre, demeure sur un terrain intellectuel imprécis et vague; Hugue de Langres est trop concis et ne descend point dans l'arène. Il reste donc que le traité de l'abbé de Troarn est le premier morceau de la littérature du XIe siècle dont on puisse faire vraiment état contre l'hérésiarque de Tours. »

C'est le vrai et principal mérite de cette thèse d'avoir étudié ce personnage de second plan et son œuvre. L'exposé général des doctrines du IXe au XIe siècle n'offre rien de bien nouveau. S'il est bon dans l'ensemble, on trouverait cependant plus d'un détail à reprendre. Pour en donner un exemple, les pages consacrées à Ratramne de Corbie et à sa doctrine montrent que l'auteur n'est pas encore bien maître de sa méthode. En général il étudie trop les sources à travers les travaux, ce qui l'amène parfois à des inexactitudes ou même à des contradictions. Ainsi il place le traité de Ratramne après 875, et sa preuve empruntée aux notes de Boileau repose sur un titre évidemment ajouté plus tard par un copiste; d'autre part quelques pages plus loin (p. 198) il admet comme possible qu'une allusion à ce même traité se trouve dans le *De Praedestinatione* d'Hincmar, qui date, comme on sait, de 859-860. Dire que le terme « substantia », chez Ratramne, désigne « le visible » (p. 196, not. 1) c'est ne pas tenir un compte suffisant des divers textes où on le rencontre. Comment affirmer qu'on ne trouve pas chez Ratramne de tendances augustiniennes (p. 215) alors que, parmi les auteurs du IXe siècle, il est un

de ceux qui sont le plus complètement sous l'influence du docteur africain?

Deux appendices terminent le volume. Le premier a pour but de répondre à cette question : « Scot Érigène a-t-il écrit un traité *De corpore et sanguine Domini?* » Voici les conclusions de l'auteur : « 1° Scot a écrit sur l'Eucharistie, de façon à donner prise à la critique; 2° il a écrit ces propos plus ou moins hétérodoxes dans ses divers ouvrages, mais n'a pas écrit de traité spécial du Corps et du Sang du Christ; 3° le livre qui circula sous son nom, au XIe siècle, est certainement le traité de Ratramne *De corpore et sanguine Domini*; et c'est ce traité qui rend compte de la doctrine de Bérenger. » Il me paraît manifeste en effet que l'ouvrage condamné à Verceil sous le nom de Jean Scot était celui de Ratramme; les citations qui en sont faites le montrent. Aux arguments apportés par M. Heurtevent on peut en joindre un autre qui, pour être moins probant, me paraît cependant garder quelque valeur. A diverses reprises Bérenger objecte à ses contradicteurs : « Si Jean Scot est hérétique, il faut déclarer hérétiques Ambroise, Jérôme, et Augustin, sans parler des autres. » Or dans le traité de Ratramne, cinq écrivains ecclésiastiques sont expressément cités, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, saint Fulgence et saint Isidore de Séville. On comprend que Bérenger ait retenu les trois premiers avec une simple allusion aux *autres*.

En passant M. Heurtevent touche une autre question de provenance et considère comme appartenant à Hériger de Lobbes le traité attribué par dom Pez à Gerbert. Cette opinion n'est pas si rare que le pense l'auteur; il paraît même qu'il ignore les dernières discussions sur ce sujet provoquées par la découverte de l'*Exaggeratio* d'Hériger[1].

Le second appendice reproduit d'après l'édition de Schmid, 1770, le texte de la lettre d'Adelmann à Bérenger dont Migne ne donne qu'une partie.

Pénitence. — J'ai déjà exposé dans de précédents bulletins[2] la controverse agitée, ces dernières années, au sujet de la réconciliation des pécheurs dans la primitive Église. Voici quel était le problème. Avait-on, durant les deux premiers siècles, admis à la réconciliation *tous* les pécheurs? N'y avait-il pas, au contraire, des fautes plus graves, l'impudicité, l'homicide et l'idolâtrie, qu'on regardait comme irrémissibles? Selon les uns, ces fautes commises après le baptême enlevaient au pécheur tout espoir de pardon ecclésiastique, il était remis à la miséricorde et à la justice divines. Le premier, le pape Calliste, aurait modifié l'ancienne discipline en accordant la réconciliation ecclésiastique aux adultères. Selon d'autres, Calliste n'aurait

1. E. Dümmler, *Zum Heriger von Lobbes*, dans *Neues Archiv*, t. XXVI (1900), pp. 755-759; Dom G. Morin, *Les « Dicta » d'Hériger sur l'Eucharistie*, dans *Revue bénédictine*, t. XXV (1908), pp. 1-18; J. Warichez, *L'abbaye de Lobbes*, Paris-Louvain, 1909, pp. 261-262.

2. Cf. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, I (1907), pp. 368-369; II (1908), pp. 383-387.

rien innové; de tout temps l'Église se serait reconnu le pouvoir de remettre *tous* les péchés et l'aurait exercé.

Depuis, les préoccupations polémiques se sont apaisées, et M. A. d'ALÈS, qui avait déjà pris part à la controverse, a soumis à un nouvel examen les documents qui concernent cette question[1]. Je n'aurai qu'à citer ses conclusions.

Pour la période apostolique l'auteur examine divers textes scripturaires et quelques faits. Cette partie ne rentre pas dans le domaine du présent bulletin; d'ailleurs cet inventaire ne fournit que de maigres renseignements. « Le lecteur trop exigeant sera déçu, écrit M. d'Alès, car en vain chercherait-il ici le fonctionnement régulier d'une institution dont pourtant les bienfaits ont dû se faire sentir dès les premiers jours du christianisme. Du moins voyons-nous que le principe de cette institution, confiée par le Seigneur au collège apostolique et d'abord à Pierre, est agissant, compris, accepté. Il faudra des siècles pour en codifier l'application. Comme tout organisme vivant, l'Église devait traverser une période de croissance. »

Au IIe siècle, le document le plus considérable pour l'histoire de la pénitence est sans contredit le *Pasteur* d'Hermas, qui fut écrit vraisemblablement durant la première moitié du second siècle. La forme littéraire sous laquelle il se présente : visions, commandements, paraboles rend son interprétation difficile, et si tout le monde est d'accord pour affirmer son importance, il y a diversité dans la façon de comprendre sa doctrine sur la pénitence. « Tandis que les uns le croient opposé à toute réconciliation ecclésiastique après le baptême, et conséquemment lui imputent une rigueur que le montanisme lui-même n'égalera pas (Funk, Rauschen), d'autres voient, au contraire, dans le *Pasteur* le manifeste d'un parti opposé aux excès du montanisme naissant (Stahl). » De ces deux opinions M. d'Alès soutient que la première fait violence au texte d'Hermas, et que la seconde n'est qu'une conjecture fondée sur un anachronisme. A l'époque où Hermas écrivait, selon toute apparence le montanisme n'existait pas encore; en tout cas, il ne faisait pas encore parler de lui à Rome.

M. d'Alès reprend donc l'examen des textes et avec une méthode qui me paraît excellente. Voici, selon lui, les idées d'Hermas. « 1° La prédication de la pénitence s'adresse à tous et n'exclut du pardon aucun pénitent sincère. Cela, il le répète si souvent qu'on ne peut raisonnablement en douter. Par ailleurs, il ne se dissimule pas que

---

1. A. d'ALÈS, *Les Apôtres et la rémission des péchés. Études sur les origines de la pénitence chrétienne*, dans *Études*, 20 juillet 1911, pp. 145-176; ID., *La discipline pénitentielle d'après le Pasteur d'Hermas*. Extrait des *Recherches de Science religieuse*, nos 2 et 3; 1911; ID., *Origène et la doctrine des péchés irrémissibles*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, 15 août et 1er septembre 1911; ID., *Tertullien et Calliste*, Extrait de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, tome XIII (1912), nos 1, 2, 3 et 4. In-8o. 95 pages; ID., *La réconciliation des Lapsi au temps de Dèce*. Extrait de la *Revue des Questions historiques*, avril 1912. In-8o, 47 pages. — Je signale comme devant prochainement paraître un article du même auteur intitulé : *La discipline pénitentielle au IIe siècle en dehors d'Hermas*.

quelques-uns sont si profondément enfermés dans le péché que pour en sortir, un effort extraordinaire leur serait indispensable. Tous ne le feront pas. Il parle d'autant plus fort qu'il faut provoquer une résolution plus énergique, et, à ceux qu'il voit presque perdus, ne dissimule pas la gravité de leur situation. Mais à Dieu ne plaise qu'il en désespère aucun. » Pour comprendre les fluctuations apparentes de sa pensée il faut juger Hermas tel qu'il est et veut être dans cet ouvrage. « Nous ne sommes pas en présence d'un docteur, mais d'un manieur d'âmes, préoccupé de faire vouloir et vouloir tout de suite, devant la persécution toujours menaçante, et dans l'attente de la parousie. L'opportunisme pastoral... paraît seul donner la clef de ces inconséquences de langage. Une telle attitude ne serait pas justifiable en rigueur de dogme; elle s'explique, au contraire, très bien, d'un point de vue économique et par le besoin de donner tout le relief possible à des vérités pressantes, par le contraste entre l'offre présente de la grâce et les menaces du jugement à venir. » 2° « La doctrine pénitentielle du Pasteur est entièrement pénétrée par l'idée d'Église... A condition de ne pas oublier que tout le développement est porté par l'allégorie, il ne doit pas nous être interdit de chercher à en soulever le voile et à retrouver dans les peintures d'Hermas un décalque plus ou moins fidèle des institutions ecclésiastiques au milieu desquelles il a vécu et dont il a dû s'inspirer. En particulier, il semble légitime de reconnaître dans le ministère de ce grand pénitencier qu'est le Pasteur quelque image du ministère de la réconciliation ecclésiastique, exercé souverainement par l'évêque... Ni le parallélisme des deux pénitences antérieure et postérieure au baptême, ni l'ensemble du livre, n'offrent un sens acceptable si l'on y voit autre chose que la prédication de la pénitence sous la direction et le contrôle de l'Église, et si on ôte à l'insertion dans la tour la valeur d'une réconciliation ecclésiastique. » Et même en admettant que l'idée d'un pardon divin indépendant de la réconciliation ecclésiastique apparaît dans le livre, il reste que l'Église appelait à la pénitence toutes les âmes sans distinction. Mais comme il s'agit ici, répétons-le, d'un traité de caractère parénétique, il faut l'interpréter en tenant compte des préoccupations qu'il laisse voir dans l'Église romaine. « Aux catéchumènes, on comprend qu'elle jugeât inopportun de détailler toutes les chances qu'ils pouvaient avoir de se réconcilier avec Dieu s'ils venaient à pécher après le baptême. Aux chrétiens tombés après le baptême, nommément aux adultères et aux apostats (ou idolâtres), elle offrait pour une fois, moyennant pénitence, non seulement le pardon divin, mais encore — tout le livre d'Hermas en témoigne — la réconciliation ecclésiastique. En même temps, elle avait soin de les avertir que cette grâce ne se renouvelait pas. A ceux qui, après une première réconciliation, venaient à retomber, on ne voit pas bien ce qu'elle offrait, mais sans aucun doute elle ne les désespérait pas. Car quelles que soient les sévérités du Pasteur pour les δίψυχοι, si une chose ressort clairement de ce livre, c'est que quiconque a la volonté de faire pénitence, peut rentrer en grâce avec Dieu. »

Le Dr A. Baumeister, dans l'ouvrage dont il sera question plus loin[1], consacre quelques pages à la pénitence dans l'œuvre d'Hermas. Sans entrer dans aucune discussion à ce sujet il énonce les propositions suivantes : 1. La pénitence efface les péchés. Si les apostats semblent exclus, cela tient à ce qu'ils n'auraient pas la possibilité subjective, la résolution, la force de faire pénitence; 2. La pénitence n'est possible qu'une fois, car 3. elle est le renouvellement du baptême.

L'exposé de M. A. Lelong dans son édition du *Pasteur*[2] est plus complexe. Sur les doctrines pénitentielles de l'Église au IIe siècle il adopte la thèse rigoriste. Hermas serait personnellement enclin à la pratique du pardon sans limites, mais son milieu gêne l'expression de ses idées. « Un pardon *unique*, *à date fixe* (l'apparition du livre d'Hermas), et *seulement pour les fautes actuellement passées*, voilà tout ce qu'Hermas offre aux chrétiens coupables. » Et encore ces péchés ne seront remis que par Dieu. « Pas une seule fois Hermas ne fait la moindre allusion à une intervention quelconque du pouvoir ecclésiastique : la pénitence est affaire entre le pécheur et Dieu. » Dans un article des *Études*, M. A. d'Alès a fait la critique de ces affirmations hasardeuses[3].

On a parfois soutenu que le pape Calliste dans sa réaction contre le rigorisme, trouva en face de lui les trois grands docteurs de l'époque : Tertullien, Hippolyte et Origène. Des premiers, il sera question plus loin; quant à Origène il semble bien qu'il faille décidément renoncer à le classer parmi les tenants du rigorisme. Non seulement il n'aurait pas combattu le pape, puisque la chronologie s'y oppose, mais même il aurait toujours professé la doctrine du pardon et vis-à-vis de tous les péchés. Ses idées peuvent s'exprimer dans les propositions suivantes : 1. Dieu appelle tous les pécheurs à la pénitence en leur promettant le pardon; 2. le ministère du pardon est exercé par l'Église au nom de Dieu; 3. aucun péché n'est exclu du pardon exercé par l'Église; 4. si tel pécheur est, en fait, exclu du pardon, ce n'est pas précisément par la nature spéciale de ses péchés, mais par la gravité spéciale des gages de pénitence qu'il doit fournir, s'il veut obtenir le pardon.

Tertullien, Hippolyte et Calliste, c'est autour de ces noms surtout qu'a roulé ces dernières années la discussion touchant la discipline pénitentielle. M. d'Alès qui a déjà traité ce sujet, à diverses reprises, y revient encore, serrant davantage, si possible, les termes du problème.

---

1. A. Baumeister, *Die Ethik des Pastor Hermae*, Fribourg-en-Br., B. Herder, 1912; pp. 52-53.

2. A. Lelong, *Les Pères Apostoliques, IV, Le Pasteur d'Hermas*, Paris, Alph. Picard, 1912; pp. LX-LXXV.

3. A. d'Alès, *A propos du Pasteur d'Hermas*, dans *Études*, 5 juillet 1912, p. 79-94.

Il y a, comme on sait, deux phases dans la vie et la carrière littéraire de Tertullien : l'une d'activité apostolique au service de l'Église, l'autre d'hostilité contre l'Église, au service de l'hérésie montaniste. Dans l'une et dans l'autre, il traita de la question de la pénitence, d'abord dans le *De Pœnitentia*, puis plus tard dans le *De pudicitia*. On a beaucoup discuté sur leur interprétation. Ici M. d'Alès établit que dans le *De Pœnitentia* : 1° on ne trouve nulle part la distinction en deux sortes de péchés, les uns rémissibles par le ministère ecclésiastique, les autres non rémissibles par ce ministère; et que 2° on n'y trouve pas davantage l'idée d'un pardon divin indépendant du ministère de l'Église. Tous les arguments en sens contraire, ou bien supposent le recours au *De pudicitia*, ou bien sont d'ordre purement négatif.

Quant au second traité il manifeste une opposition très nette avec le précédent; loin d'en faire mystère, Tertullien semble l'afficher. Il y présente, entre autres, trois idées comme des nouveautés, fruit de son montanisme récent : 1° il y a trois péchés irrémissibles : idolâtrie, homicide, impudicité. 2° Il y a un péché direct contre Dieu, échappant comme tel au pouvoir de l'Église : c'est la réduction à un seul genre des trois péchés déjà cités. 3° Il y a une rémission directe par Dieu, normalement indépendante du ministère de l'Église. Pour établir ces divers points, Tertullien « recourt directement au Nouveau Testament lu à travers la révélation du Paraclet; son exégèse a peu de prétentions à l'antiquité; l'argument de prescription n'apparaît point sinon retourné : *Nemo proficiens erubescit*. Il déclare se séparer des catholiques pour mieux faire : il sent très bien et il avoue que les catholiques ont pour eux deux siècles de tradition contraire. »

Tandis que Tertullien reprochait au pape Calliste « d'être le représentant attardé d'une regrettable faiblesse », Hippolyte fait de lui « l'initiateur d'un laxisme plein de dangers pour les mœurs chrétiennes ». Ces deux manières de voir si divergentes au premier abord peuvent cependant se rapporter aux mêmes faits, et la situation réelle aurait été celle-ci. L'Église au IIe siècle aurait admis et pratiqué le pouvoir de remettre tous les péchés. Mais à l'époque de Tertullien il y aurait eu des courants rigoristes. Calliste consulté, à cette occasion, aurait précisé le droit ancien, et c'est contre cette précision nouvelle que s'insurgent Tertullien et Hippolyte, quoique en partant de principes différents. « Pour expliquer ce conflit célèbre, il n'y a pas lieu d'admettre que Calliste opéra une révolution dans la discipline de la pénitence. »

Si la rémission du crime d'impudicité avait été, au dire de quelques-uns, introduite dans l'Église par Calliste, celle du crime d'idolâtrie aurait été amenée au milieu du IIIe siècle par l'affaire des *lapsi*. Pas plus que la première, cette seconde affirmation n'est soutenable. Un examen des documents, des lettres de saint Cyprien entre autres, le démontre clairement.

Durant la période qui répond à la vacance du siège pontifical (20

janvier 249 - mars 251), « aucune voix ne s'élève en faveur de l'exclusion, en masse et sans terme, des *lapsi*. Non seulement aucune voix ne s'élève en ce sens, mais il semble bien qu'il y ait unanimité pour considérer la question, comme tranchée, en principe, dans le sens contraire. » Sous le pape Corneille (mars 251 - juin 253), la seule nouveauté est « la réconciliation accordée *d'urgence* en vue de la persécution ». Si quelques-uns soutiennent l'exclusion en masse, l'Église ne les suit pas dans cette voie et on ne trouve pas d'appel à la tradition en ce sens. Ce que nous savons de l'Orient confirme cette théorie et cette pratique de l'Occident.

On a prétendu récemment que saint Grégoire le Grand n'avait pas connu la confession, bien plus, qu'il aurait admis des moyens « mécaniques » et « magiques » de remettre les péchés quelles que soient les dispositions[1]. M. TIXERONT a comparé ces affirmations avec les œuvres de saint Grégoire[2] et n'a trouvé en celles-ci rien de pareil. La doctrine que professait saint Grégoire était celle de son temps et elle se ramène à ceci. « La pénitence publique s'impose pour les péchés les plus graves et surtout scandaleux et publics. Pour les autres, l'obligation de les confesser existe en principe; mais cette obligation n'a pas encore été déterminée par les canons à certains temps et à certains lieux, et c'est pourquoi on continue d'insister surtout sur la nécessité et l'efficacité de la pénitence extra-canonique. D'autre part, le repentir et la contrition restent toujours la condition première et indispensable de toute absolution du péché; et ainsi tout ce qui est capable de les exciter en nous peut être dit en un sens très vrai nous remettre nos fautes. Enfin, le sacrifice de la messe offert pour les défunts n'efface pas leurs péchés eux-mêmes; mais il les délivre, en partie du moins, des peines qu'ils ont encourues, en s'y abandonnant, et auxquelles ils n'ont pas eu le temps ou le courage de se soumettre ici-bas. »

Le travail que le P. B. KURTSCHEID, O. F. M., vient de consacrer à l'histoire du secret de la confession[3] est remarquable non seulement par l'érudition dont il fait preuve, mais aussi par le fait qu'il

---

1. A. LAGARDE, *Le pape saint Grégoire a-t-il connu la confession?*, dans *Revue d'Histoire et de littérature religieuses*, mars-avril 1912, pp. 160-183. Il a paru, dans cette même revue, une série d'articles sur l'histoire de la pénitence, dus à M. A. VANBECK, *La discipline pénitentielle dans les écrits de saint Paul*, mai-juin 1910; *La pénitence dans les écrits des premières générations chrétiennes*, sept.-oct. 1910; *La pénitence dans le Pasteur d'Hermas*, juillet-août 1911; *La pénitence dans Tertullien*, juillet-août 1912; *La pénitence dans Origène*, nov.-déc. 1912. La critique et l'objectivité leur font trop généralement défaut, aussi je n'en parlerai pas davantage.

2. J. TIXERONT, *La doctrine pénitentielle de saint Grégoire le Grand*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, II, (1912), pp. 241-258.

3. B. KURTSCHEID, O. F. M., *Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung*. (*Freiburger Theologische Studien*, 7.) Fribourg-en-Brisgau, B. Herder, 1912. In-8°, XVI-188 pages.

est à peu près la seule étude sur ce sujet. On y trouvera un bon exposé, bref, mais substantiel des origines et du développement de ce point de la discipline pénitentielle.

Évidemment le secret de la confession n'avait guère de raison d'être lorsque, dans l'héroïsme des premiers siècles, l'aveu des fautes était public. On peut dire que ce devoir imposé aux confesseurs se manifeste en même temps que la confession secrète. Au VIIe siècle les Conciles se préoccupent de le garantir contre toute violation. Au IXe siècle, les capitulaires de Charlemagne, le *Pœnitentiale Summorum Pontificum* édictent des peines contre les prêtres qui se rendraient coupables de pareille faute, peines que reproduisent les collections canoniques subséquentes. Le quatrième Concile de Latran condense et confirme les prohibitions et les peines antérieures.

Désormais la législation est établie; on ne discutera plus, parmi les théologiens, que sur la portée et l'extension de cette défense. Plusieurs questions sont agitées à ce sujet; comment, par exemple, concilier le secret de la confession avec le devoir de la charité qui nous oblige à écarter du prochain un mal que nous savons le menacer. Certains théologiens pensaient résoudre la difficulté en permettant au confesseur d'avertir les supérieurs du pénitent; au XVIe siècle quelques-uns allèrent même plus loin en faisant un devoir au confesseur d'avertir les autorités, dans les cas de danger pour l'État, sous prétexte que le bien général devait passer avant le bien particulier du pénitent. Mais cette opinion fut contredite par d'autres théologiens qui permettaient tout au plus au confesseur un avis général d'où ne résulterait aucune atteinte à la réputation de son pénitent.

Ces controverses amenèrent à discuter de façon plus précise, au XVIIe siècle surtout, ce qu'il faut entendre par confession *sacramentelle*.

Une autre question se rattachant au secret de la confession est celle-ci : le confesseur peut-il user de ce qu'il a appris par la confession? Jusqu'au XVIIe siècle la plupart des théologiens tenaient pour l'affirmative du moins quand il s'agissait d'un bien spirituel à procurer. Richard de Middletown le premier fit des réserves sur cette opinion; au XVIe siècle plusieurs théologiens s'étaient ralliés à sa manière de voir et finalement le décret du Saint-Office de 1682 a tranché la question dans le sens de la négative.

L'auteur examine ensuite l'histoire de quelques autres questions concernant le secret de la confession : sujet, objet, fondements juridiques, pénalités contre les violateurs. Un appendice traite du secret de la confession dans ses rapports avec le droit séculier.

Confirmation — Quelques études récentes du R. P. GALTIER, S. J., sont particulièrement importantes pour l'histoire de la confirmation [1].

---

1. P. GALTIER, S. J., *La consignation à Carthage et à Rome*, dans *Recherches de Science religieuse*, Juillet 1911, pp. 350-383; Id., *La consignation dans les Églises d'Occident*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, avril 1912, pp. 257-301.

Il a mené une enquête à travers les liturgies et les œuvres littéraires à Rome, à Carthage, à Milan, en Espagne, en Gaule, afin de découvrir si l'onction appelée consignation dans les cérémonies liturgiques de la confirmation était d'origine primitive; et la conclusion de cet examen est négative. « L'onction, appelée chrismation, bien qu'en usage dans toutes les Églises, n'était cependant autrefois comme aujourd'hui, qu'une cérémonie complémentaire du baptême : sa place, partout la même, et son symbolisme, le même aussi partout, nous ont obligé à conclure, contre l'opinion communément admise, qu'à Milan, en Espagne et en Gaule, pas plus qu'à Rome, elle ne constituait le rite propre de la confirmation. L'onction baptismale ainsi écartée, nous n'avons plus trouvé la trace d'une onction parmi les cérémonies de la tradition du Saint-Esprit. » La consignation proprement dite n'est donc pas primitive; « c'est de Rome, où il semble qu'elle ait été introduite au IVe siècle, qu'elle s'est répandue ensuite dans toute l'Église latine. »

Extrême-Onction. — Il faut signaler l'article du *Dictionnaire de Théologie catholique* consacré à ce sacrement. C'est un exposé très complet de l'état de la question au point de vue historique. Il est dû à M. Ruch et à M. Godefroy.

III. — MONOGRAPHIES D'AUTEURS.

1 — ANTIQUITÉ.

Odes de Salomon. — On n'a pas oublié les discussions soulevées autour de cet ouvrage dont la récente découverte a fait naître toute une littérature[1]. L'auteur était-il juif, était-il chrétien, appartenait-il à quelque secte gnostique? Sa doctrine est-elle exclusivement mystique ou bien implique-t-elle en outre un élément sacramentel? Autant de questions posées et qui n'ont pas toutes encore trouvé une solution.

M. J. Rendel Harris vient de les aborder par une voie nouvelle en étudiant un point de la doctrine de ces poèmes : l'immortalité[2]. Pour l'auteur des Odes, celle-ci ne se comprend pas seulement comme une survivance dans le sheol, elle est mise en rapport avec le Christ. C'est une restauration. S'il était prouvé que le silence des Odes sur le fait de la résurrection des corps est voulu et prend de ce chef une signification, elles se rapprocheraient de certains milieux gnostiques. Mais c'est là une conjecture. Ce qui est certain, c'est que cet ouvrage est chrétien. Pour affirmer qu'il a un caractère sacramentel d'autres recherches seraient nécessaires.

Les Apologistes du IIe siècle. — L'étude que M. A. Puech, profes-

1. Cf. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, VI (1912), pp. 377-378.

2. J. Rendel Harris, *The Doctrine of Immortality in the Odes of Salomon. (Little Books on Religion.)* Londres, Hodder et Stoughton, s. d. In-16, 75 pages.

seur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, vient de consacrer aux apologistes grecs du IIe siècle[1] est en ouvrage fort remarquable, où la science historique et philologique la plus sûre s'unit à une psychologie pénétrante et souple[2]. Justesse, modération et élégance dans l'exposé, font de ce livre un beau type de la science française, dont la lecture repose de tant de dissertations abstruses et revêches.

Depuis longtemps l'auteur était familiarisé avec la matière qu'il expose aujourd'hui dans son ensemble : ses études sur Tatien, sur la *Cohortatio* font autorité. Il a simplement élargi et parfois précisé le sujet de ses travaux. Encore, n'a-t-il pas visé à être tout à fait complet. Il a presque négligé, de parti pris, la polémique contre le paganisme, insistant de préférence sur un autre aspect des apologies du IIe siècle, leur caractère chrétien. « J'ai plutôt demandé, dit-il, à Justin, à Tatien, à Athénagore ou à Théophile leur témoignage sur l'état de la doctrine chrétienne en leur temps; j'ai recherché quelle part personnelle chacun d'eux a prise au développement de cette doctrine, et en quoi la philosophie, — platonisme ou stoïcisme, — a contribué à cet apport. » La méthode suivie « est philologique et historique; elle consiste à bien entendre la langue de chaque auteur, à pénétrer ses procédés d'expression ou de composition, à [se] familiariser avec ses habitudes d'esprit, à déterminer le degré et la qualité de sa culture; elle repose avant tout sur l'analyse minutieuse des textes ».

Chez les Apologistes du IIe siècle on remarque aisément deux tendances diverses, presque opposées : les uns cherchent volontiers un accord entre le christianisme et la philosophie, tels Justin et Athénagore; d'autres soulignent de préférence les oppositions, ainsi Tatien et Théophile d'Antioche. Ce sont ces noms qui sont en vedette et parmi eux encore les premiers de chaque série : Justin et Tatien. L'un et l'autre, il est bon de le remarquer, se sont donné eux-mêmes leur mandat : ils adaptent à la propagande chrétienne les procédés et les pratiques qui étaient de tradition dans l'enseignement philosophique. Docteurs libres, ils ont fondé des écoles organisées sur le modèle de l'Académie ou du Portique. « Il est donc évident que les écrits de ces apologistes sont des témoignages de première importance sur l'état de la doctrine chrétienne en leur temps, et ce n'est guère que par eux que nous pouvons espérer connaître celle-ci mais il n'est pas moins certain qu'aucun de leurs auteurs ne saurait être considéré comme le représentant officiel du christianisme contemporain. Dans l'ensemble, leur œuvre a été jugée bonne; elle a reçu, on peut le dire, l'approbation, la consécration de l'Église. L'auréole dont le nom de Justin demeura entouré le dit assez. Mais cela ne signifie point que sa doctrine ou celle d'aucun de ses pareils coïncide rigou-

1. A. Puech, *Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*. Paris, Hachette. 1912. In-8o. VIII-344 pages.

2. L'ensemble des idées émises sur les apologistes m'a paru juste; je ferais cependant quelques réserves sur certaines affirmations concernant le Nouveau Testament.

reusement, sur tous les points, avec la croyance moyenne des fidèles et de leurs chefs hiérarchiques. La théologie n'existait pas alors. Ce sont les Apologistes qui la créent, et ils la créent à leurs risques et périls. On n'a pas le droit d'identifier l'Église avec eux. En les étudiant, il est essentiel de se souvenir que ce n'est pas *le christianisme du IIe siècle* que nous pourrons arriver à connaître : ce sont quelques formes individuelles de ce christianisme. »

J'ai tenu à citer tout au long ces remarques de M. Puech parce qu'elles me paraissent fort justes et de première importance en la matière. Trop d'auteurs en méconnaissent la portée et, confondant tradition ecclésiastique et théologie individuelle, s'embarrassent dans des difficultés qui en réalité n'existent pas.

Un chapitre est consacré à la *Prédication de Pierre* et à l'*Apologie* d'Aristide, mais les études les plus importantes et dont l'intérêt s'impose sont celles où l'auteur traite de Justin et de Tatien. Le premier surtout a la belle part. M. Puech l'a étudié longuement et avec une sympathie marquée. Non pas qu'il surfasse sa valeur : il reconnaît qu'il avait une science bornée et une force d'esprit trop limitée pour construire un système vraiment clair et cohérent. Mais Justin était une âme loyale, et « plus qu'aucun autre altéré de vérité; quand il se croyait en possession de la doctrine véridique et salutaire, il éprouvait un besoin aussi impérieux de la communiquer aux autres qu'il s'était senti personnellement obligé d'en poursuivre la conquête, au prix de tous les efforts et de tous les sacrifices. » « Ce qui vaut à Justin, notre sympathie immédiate, dit plus loin M. Puech, c'est ce que j'appellerais volontiers la *transparence* de son âme, sincère, loyale entre toutes. »

Dans ses idées Justin est chrétien avant tout. Mais s'il avait accepté loyalement les formules d'un *Credo* qui était déjà, sur tous les points essentiels, celui que les chrétiens répètent encore aujourd'hui, il ne pouvait se dissimuler que ces formules avaient besoin d'être interprétées. A cette fin il s'est servi de certaines théories stoïciennes ou platoniciennes, mais plutôt parce qu'il y voyait un moyen de se faire mieux entendre des lecteurs païens et parce qu'elles lui étaient familières que parce qu'il continuait à trouver dans ces systèmes l'aliment de sa pensée. Il était en effet fort préoccupé du sort de l'humanité antérieure au christianisme, et c'est cette sympathie, sans doute, qui l'a amené à sa théorie du λόγος σπερματικός, d'après laquelle les païens ont pu par la raison arriver à une certaine connaissance de la vérité. M. Puech montre fort bien comment cette théorie, dont la terminologie est empruntée au stoïcisme, diffère des idées de ce système.

Sa doctrine du Verbe est d'inspiration chrétienne, très probablement elle a pour fondement les données du Prologue du IVe Évangile. Mais le véritable mérite de Justin est d'avoir compris que le développement du christianisme obligerait à formuler un système capable de concilier le monothéisme et la divinité de Jésus. Il est vrai que cela posé, il s'est contenté à assez bon compte.

Justin admettait la possibilité d'un accord du christianisme avec

la philosophie. Tatien, qui fut pourtant son disciple, fait profession de condamner radicalement la civilisation antique. Mais cet ennemi de la philosophie attaque le paganisme en mettant en œuvre tous les procédés les plus raffinés de la sophistique contemporaine. « Son apologie est la plus originale entre celles qui nous ont été conservées du IIe siècle, et, si laissant de côté la polémique, on n'y considère que ce qu'elle contient de substance théologique, on peut dire qu'elle est à plus d'un égard, en progrès sur celle de Justin. »

« La doctrine de la Création, celle de la génération du Verbe, celle de la Chute et du Salut sont plus complètes, plus claires et mieux déduites. Tatien est moins étranger à la tradition de saint Paul; il met en évidence aussi bien que Justin, les erreurs qui ont été la conséquence de la première faute; il insiste davantage sur le péché, sur la misère physique et morale à laquelle l'homme est livré depuis. Il attend la régénération d'une purification morale encore plus que d'une illumination de l'intelligence, et, tout défenseur qu'il est du libre arbitre, il rapporte en définitive uniquement à l'action de Dieu, à l'habitation en nous du Saint-Esprit, toute la vertu du juste. Le Verbe que Justin considère surtout comme un révélateur, apparaît principalement chez lui comme un Sauveur; il est la *vie* au sens physique et au sens religieux; il donne l'immortalité et la sainteté... La distinction de la seconde et de la troisième personne ne repose toujours en réalité que sur la formule baptismale. »

Athénagore est un Justin avec moins de candeur et plus de science; Théophile, un Tatien, la force et le talent en moins.

Un dernier chapitre est consacré aux « Apologies apocryphes ou anonymes », et l'ouvrage se termine par six appendices où l'auteur traite d'une façon plus technique quelques points sujets à discussion[1].

Pasteur d'Hermas. — L'édition et la traduction française que M. A. Lelong vient de donner de cet ouvrage[2] sont les bienvenues parmi ceux qui s'occupent de la littérature chrétienne, car le *Pasteur* est une œuvre obscure, souvent malaisée à comprendre et à utiliser.

L'intérêt principal de ce volume est dans la traduction : l'auteur a visé à la rendre claire, dût-il parfois paraître s'écarter du sens littéral. Et on ne saurait l'en blâmer, car ce qui importe ici c'est la pensée, bien plus que les mots.

Mais en outre, à cause de « l'importance exceptionnelle du *Pasteur*

1. Voici les titres de chacun des appendices : 1. La *Grande* et la *Petite Apologies* de Justin; leurs relations mutuelles; 2. Vérité et fiction dans le *Dialogue* de Justin; 3. L'origine et la valeur de l'expression λόγος σπερματικός chez Justin; 4. Sur le sens d'une phrase de Tatien (*Discours aux Grecs*, I); 5. La notion de πνεῦμα chez les Apologistes du IIe siècle; 6. L'authenticité des fragments du *Traité de la Résurrection* attribués à Justin.

2. *Les Pères Apostoliques*, *IV*. *Le Pasteur d'Hermas*, texte grec, traduction française, introduction et index par A. Lelong (*Textes et documents pour l'étude du christianisme*, 16.) Paris, Alph. Picard, 1912. In-12. CXII-347 pages.

et la rareté des livres français relatifs à ce curieux monument de l'antiquité chrétienne », M. Lelong a cru devoir donner à l'*Introduction* une certaine étendue. Il y traite en effet les diverses questions d'histoire littéraire, afférentes au sujet, ainsi que divers problèmes de critique textuelle. De plus il donne un exposé assez notable de la doctrine contenue dans cet ouvrage. C'est peut-être la partie la moins réussie. La plus grande place est faite, comme il convenait, aux théories pénitentielles d'Hermas. J'en ai déjà parlé plus haut. Sur la question christologique et celle de la constitution de l'Église, M. Lelong admet justement qu'il n'y a pas lieu de trop presser les données fournies par Hermas.

Si le *Pasteur* a suscité de nombreuses études sur des points divers de sa doctrine, on n'avait pas encore d'ouvrage d'ensemble sur les idées morales, qui forment le sujet principal, pour ne pas dire unique, de ses préoccupations. M. A. Baumeister s'est donné pour tâche de combler cette lacune[1]. Son étude doit comprendre deux parties : l'une d'exposition, l'autre de critique. La première seule a paru.

On y trouvera un exposé parfaitement objectif des idées d'Hermas. Certes la tâche était difficile : au milieu du second siècle les doctrines chrétiennes n'avaient pas encore cette précision, cette netteté dans l'expression qu'elles ont trouvées depuis; en outre, le *Pasteur* n'est pas un exposé didactique, la forme symbolique, prophétique, sous laquelle il se présente, exige une traduction en langage ordinaire. Pour aboutir à un résultat satisfaisant l'auteur, après avoir utilisé toutes les ressources de la philologie a pris soin d'interpréter les idées en fonction du but général de l'ouvrage, en tenant compte de l'ensemble, et en distinguant l'expression imagée de la chose qu'elle signifie.

Le travail comprend deux parties : la première est consacrée à l'idéal de la vie chrétienne dans son ensemble et aux moyens de le réaliser; la seconde traite spécialement de la foi considérée en elle-même et dans ses rapports avec les autres préceptes. La raison de ce plan est à chercher d'abord dans l'importance qu'a l'idée de foi dans l'ouvrage d'Hermas, mais surtout dans les interprétations tendancieuses qu'en ont fournie certains auteurs protestants. D'après eux la foi, selon Hermas, étant la « Mère » de toute vie vertueuse dans le chrétien, serait l'œuvre unique de la morale chrétienne pratique, en laquelle toutes les autres vertus seraient déjà. Et par là Hermas serait un ancêtre lointain de Luther.

En fait, rien de pareil. L'exposé de la première partie suffisait à le prouver; la seconde le montre de façon plus précise. Hermas appelle la foi « mère des œuvres » en ce sens qu'elle fait connaître la loi du chrétien, les préceptes, et en tant que la connaissance de foi contient le motif de notre action vertueuse, savoir : une récompense éternelle à mériter par les œuvres.

---

1. A. Baumeister, *Die Ethik des Pastor Hermae*. (*Freiburger theologische Studien*, 9.) Fribourg-en-Brisgau, B. Herder, 1912, In-8°, XIV-145 pages.

Pape Libère. — A diverses reprises déjà j'ai mentionné ici[1] les travaux parus ces dernières années sur ce sujet. M. J. ZEILLER vient de les examiner tous et d'exposer les résultats auxquels ils ont abouti[2]. Voici, d'après lui, l'état de la question et les positions respectives des divers auteurs qui en ont écrit.

« Les articles de l'abbé Saltet dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (1905) avaient paru innocenter décidément Libère, sinon de toute compromission avec les adversaires du symbole de Nicée, du moins de l'abandon de saint Athanase, en établissant l'apocryphicité des lettres, insérées sous son nom dans les *Fragments historiques* de saint Hilaire, que l'on pouvait tenir pour l'aveu et la manifestation même de sa faiblesse sur ce point. Dom A. Wilmart, dans la *Revue bénédictine* (avril et juillet 1907), et le Père Fedele Savio, S. J., dans son livre *La questione del papa Liberio* appuyèrent cette manière de voir, et je l'exposai moi-même dans la *Revue pratique d'apologétique* (15 février 1907). Par contre M. Max Schiktanz soutenait toujours dans ses *Hilarius-Fragmente* la thèse de l'authenticité des lettres libériennes, et M. Turmel, sans la donner comme démontrée, la déclarait la plus plausible dans la *Revue catholique des Églises* (1906, p. 593). Les choses en étaient là lorsque, au printemps de 1908, une étude étendue de Mgr Duchesne, *Libère et Fortunatien*, vint jeter un jour nouveau sur le problème : l'auteur y montrait, par une fine analyse, que les écrits attribués à Libère n'avaient rien de psychologiquement invraisemblable et que de les accepter pour authentiques, c'était admettre le système le plus simple, le plus cohérent, rendant le plus naturellement raison et de l'existence même des textes contestés et de plusieurs graves assertions d'autres écrivains, sans qu'il faille d'ailleurs pour cela mettre au compte du malheureux pape, vaincu par l'exil, l'adhésion à une formule nettement entachée d'arianisme.

Ces conclusions n'ont pas été universellement acceptées. Dom A. Wilmart s'y est promptement rallié dans un second article de la *Revue bénédictine* (1908) et le P. Feder, S. J., dans un excellent travail préparatoire à l'édition des *Fragmenta historica*, qu'il doit faire paraître dans le *Corpus* de Vienne (1910), a opiné dans le même sens. Mais le P. Savio ne s'est pas tenu pour battu : dans deux brochures, éditées à deux ans d'intervalle, *Nuovi studi sulla questione del papa Liberio* (1909); et *Punti controversi nella questione del papa Liberio* (1911), il a renouvelé son effort en faveur de la thèse de l'héroïsme sans défaillance de Libère, cependant que dom Chapman apportait à ce sentiment l'appui de son érudition dans un autre article de la *Revue bénédictine* (1910).

Suit un examen minutieux, très objectif de chacune des opinions et des arguments qui les fondent. Nulle part il n'y a, à proprement

1. Cf *Revue des Sc. Ph. et Th.*, III (1909), pp. 357-358; VI (1912), pp. 376-377.

2. J. ZEILLER, *La question du pape Libère* dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 15 janvier 1913, pp. 20-51.

parler de certitude, et chaque position présente des difficultés. Cependant M. Zeiller croit pouvoir conclure que les probabilités les plus fortes sont en faveur de l'authenticité des lettres, et par conséquent de la « chute » du pape Libère. D'ailleurs il fait remarquer avec raison que les arguments présentés par le P. Savio et dom Chapman, loin de concorder entre eux, en viennent plutôt à se combattre l'un l'autre.

Voici les termes mêmes dans lesquels il exprime sa conclusion : « Nous n'aboutissons pas à une infrangible certitude; mais nous atteignons une très forte probabilité : Libère a sacrifié Athanase et il a à deux reprises souscrit des formules de foi qui faisaient abstraction du consubstantiel nicéen, voilà ce qui paraît acquis après la confrontation de tant de témoignages. Mais, si Libère ne sort pas grandi de cet examen, il est essentiel de constater que la preuve désormais à peu près faite de l'authenticité des lettres contestées est loin cependant d'aggraver son cas au point de vue dogmatique : la liste jointe à la lettre *Pro deifico* nous assure que la formule qu'il consentit à signer à Bérée n'est pas la formule arianisante de 357. Et par Sozomène dont les défenseurs du pape ont bien tort d'attaquer le récit, somme toute, favorable à Libère, nous sommes avertis que son adhésion à la formule de 358, qui n'était pas davantage arienne, fut entourée par lui de prudentes précautions et que, sans employer le mot, il confessa alors sa croyance au consubstantiel, en stipulant expressément la ressemblance du Fils au Père en tout, même en substance. »

Saint Basile. — L'étude consacrée par le Dr Fr. Nager à la théologie trinitaire de saint Basile [1], n'apportera peut-être pas de lumières nouvelles sur ce sujet, mais elle demeure un exposé clair, complet et suffisamment averti.

Après une introduction consacrée à la biographie de saint Basile, à son point de vue théologique et à l'état de la controverse trinitaire au IVe siècle, l'auteur a divisé son travail en trois parties principales : 1. la position de Basile en face du Concile de Nicée; 2. le développement qu'il a donné de la doctrine nicéenne touchant l'égalité de nature du Père et du Fils; 3. sa doctrine sur le Saint-Esprit. Une quatrième partie n'est guère que le résumé des précédentes : elle marque spécialement ce que la théologie de Basile a d'original.

Au moment où l'évêque de Césarée intervint dans la controverse, il régnait une certaine confusion parmi le peuple chrétien et jusque chez les théologiens. L'arianisme avait trouvé un regain de vitalité avec Eunomius qui l'exposait sous une forme philosophique; la terminologie était incertaine même chez les catholiques. L'œuvre principale de Basile fut de parer à ce double danger. Athanase avait préparé Nicée, Basile le défendit et prépara la doctrine du synode de Constantinople. Il distingua les termes οὐσία et ὑπόστασις, le premier signifiant la nature, le second la personne; mais il n'est pas

1. Fr. Nager, *Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Grossen. Eine dogmengeschichtliche Studie*. Paderborn, F. Schöningh, 1912. In-8o, IV-123 pages.

exact d'affirmer, comme on l'a fait que, pour lui, πρόσωπον équivaut à ὑπόστασις ; il se défiait de ce terme qui, à son sens, gardait quelque aspect de sabellianisme. C'est dans l'étude des personnes divines que Basile dépasse Athanase et le Concile de Nicée. Il détermine ce qui chez chacune d'elles fonde la distinction; pour le Père c'est l' ἀγεννησία, pour le Fils, l'υἱότης. Pour l'Esprit-Saint il n'a pas trouvé, ni dans l'Écriture, ni dans la tradition, de terme qui exprimât aussi nettement ce caractère distinctif, mais il ne laisse pas de le décrire d'après le mode spécial selon lequel procède la troisième personne. S'il reste encore dans la doctrine de saint Basile une certaine indétermination, elle s'explique par l'époque en laquelle il écrivait, et par les circonstances dans lesquelles il dut parler. Les hérésies ne laissaient pas toujours le temps de mûrir la pensée et de préciser les expressions.

Comme théologien, saint Basile s'inspire, cela va de soi, de l'Écriture et de la tradition. Sa philosophie est surtout néo-platonicienne; l'usage qu'Eunomius faisait d'Aristote l'engageait à écarter ce philosophe. Malgré ses lacunes, la théologie trinitaire de saint Basile a eu la plus grande influence sur les siècles qui suivirent, saint Ambroise notamment lui doit beaucoup.

Nestorius. — La question Nestorius rouverte ces dernières années avec quelque fracas, après la découverte du *Livre d'Héraclide*[1], continue à occuper les historiens des doctrines chrétiennes. Pourtant il est visible dès maintenant qu'une étude plus calme et plus approfondie des documents nouveaux, tout en apportant des précisions sur quelques points de détail, n'a pas modifié au fond l'opinion traditionnelle : Nestorius est vraiment « nestorien ».

Le R. P. Jugie, O. S. A., vient de consacrer à Nestorius une étude d'ensemble qui n'avait pas encore été faite[2]. Jusqu'ici on s'était contenté d'exposer la christologie de l'hérésiarque, en négligeant les autres aspects de sa pensée. Il est vrai que, même ici, la christologie demeure la partie principale, celle qui mérite avant tout de retenir l'attention.

Deux chapitres sont consacrés à la vie et aux écrits de Nestorius; puis vient l'examen de ses idées christologiques, étudiées en elles-mêmes, et par comparaison avec celles des docteurs qui l'ont précédé ou qui furent ses contemporains, spécialement Théodore de Mopsueste et saint Cyrille d'Alexandrie. Les derniers chapitres traitent de la doctrine sotériologique de Nestorius, de ses doctrines touchant la question pélagienne, l'eucharistie, enfin l'auteur relève quelques affirmations doctrinales sur divers sujets.

Le R. P. Jugie avait déjà exposé la doctrine de Nestorius dans un article de *Échos d'Orient* (mars 1911) que j'ai précédemment cité

1. Cf. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, III (1909), p. 376-378; V (1911), pp. 373-377.

2. M. Jugie, O. S. A., *Nestorius et la controverse Nestorienne* (*Bibliothèque de théologie historique.*) Paris, G. Beauchesne, 1912. In-8°, 326 pages.

Il ne fait que le reproduire ici, aussi je me contente de renvoyer à mon bulletin de 1911. Comme alors, l'ensemble des affirmations me paraît exact, car c'est à cela que finalement *se ramène* la doctrine de Nestorius. J'avoue cependant que je m'attendais à le trouver établi autrement dans un ouvrage de caractère historique. Il est difcile en effet de suivre ici la genèse et le développement de la pensée de Nestorius, et cette forme d'exposition trop abstraite n'est guère favorable pour rendre les nuances, les hésitations d'une doctrine un peu ondoyante dans ses formules et jusque dans ses concepts.

Dans le paragraphe consacré à « la terminologie cyrillienne comparée à la théologie nestorienne », le R. P. Jugie prend nettement parti contre l'interprétation précédemment proposée par M. J. Lebon dans son savant et remarquable travail : *Le monophysisme sévérien* (Louvain, 1909), et d'après laquelle les termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον auraient dans la christologie cyrillienne un sens fixe et seraient synonymes Je ne sais si M. Lebon sera convaincu par les textes qu'on lui oppose.

Dans la question sotériologique Nestorius aurait des vues parfaitement justes, si ses idées christologiques ne venaient en corrompre partiellement l'orthodoxie.

Il n'est pas non plus prouvé que l'hérésiarque ait été favorable au pélagianisme, le contraire est à peu près certain. Sur l'Eucharistie enfin, le R. P. Jugie ramène l'enseignement de Nestorius à ces trois points : « 1° Il a affirmé explicitement la présence réelle et reconnu à l'Eucharistie le caractère de sacrifice; 2° Il a compris et expliqué ces dogmes en fonction de sa christologie; 3° Il a nié la transsubstantiation et admis la théorie de l'impanation. »

Trois notes terminent le volume : 1. L'affaire de Nestorius et la primauté romaine; 2. Nestorius et le symbole d'union de 433; 3. Nestorius et le « tome » de saint Léon.

La brochure du Dr Junglas sur l'erreur nestorienne[1] est la reproduction, quelque peu développée, d'un rapport présenté au Congrès marial de Trèves le 5 août 1912. Comme ce rapport avait été violemment attaqué par certains journaux, l'auteur a cru que sa meilleure défense aux yeux des gens non prévenus serait la publication intégrale de son travail. Et, en effet, si l'on peut différer d'avis avec l'auteur sur quelques points, il ne semble pas qu'on puisse le soupçonner de mettre en cause l'autorité de l'Église. Il a montré que chez les Protestants et même chez des théologiens catholiques l'exposé de la question nestorienne était souvent inexact, mais il n'a pas prétendu pour autant justifier Nestorius. Il reconnaît au contraire qu'il a erré et essaie de préciser en quoi consiste cette erreur. Son exposé très net, très serré, est conduit avec méthode. Selon lui l'erreur fondamentale de Nestorius consiste dans la doctrine de l'épreu-

1. J. P. Junglas, *Die Irrlehre des Nestorius*, Trèves, Paulinus-Druckerei, s. d. [1912]. In-8°, 29 pages.

ve empruntée à l'école d'Antioche et conservée avec quelques atténuations. L'homme dans le Christ est associé aux honneurs divins, mais il doit les mériter par ses épreuves et ses souffrances. C'est seulement lors de la résurrection que la divinisation sera complète. Quant au terme πρόσωπον, le Dr Junglas soutient que chez Nestorius il garde son sens primitif et équivaudrait au *forma* servi, *forma* Dei de saint Paul; il exprimerait l'aspect extérieur de la nature et non pas notre hypostase rationnelle. Cette interprétation me paraît bien douteuse.

Arnobe le Jeune. — Il y a un problème historique autour du nom d'Arnobe le Jeune : on ne sait presque rien de sa vie et on discute sur les œuvres littéraires qu'il faut lui attribuer.

Jusqu'à ces dernières années la plupart des historiens de la littérature chrétienne, pour ne pas dire tous, distinguaient l'auteur du Commentaire sur les Psaumes, de celui du *Conflictus;* le *Praedestinatus* aurait appartenu à un troisième personnage[1]. En 1909, Dom G. Morin, grâce à un examen critique et une comparaison minutieuse des textes, arrivait à cette conclusion que les trois ouvrages cités appartiennent à un unique auteur[2]. Il lui en restituait, en outre, un quatrième encore inédit : le traité en forme de lettre *Ad Gregoriam in palatio constitutam*, qui, dès le VIe siècle, circulait sous le nom de saint Jean Chrysostome[3]. Par deux fois, le savant bénédictin de Maredsous est revenu sur ce sujet et une étude d'ensemble sur Arnobe n'a fait que confirmer ses vues antérieures[4].

Tout ce qu'on sait de la vie d'Arnobe, c'est qu'il « était moine, qu'il a composé ses ouvrages à Rome, et cela vers le milieu du Ve siècle ». Quant à sa doctrine, en voici quelques points plus significatifs. Les formules trinitaires qu'il emploie sont à peu près celles du *Quicumque*, c'est-à-dire de toute la tradition catholique depuis Nicée. « Pour l'Incarnation, et tout ce qui concerne la personne du Christ, il s'énonce d'une façon tout à fait correcte. » Il insiste sur la primauté de l'Église romaine. Par contre « rien de plus inconsistant que le système de notre théologien sur le grand problème du concours divin et de la liberté humaine. A certains moments il anathématise Pélage et Célestius, fait acte d'adhésion presque démesurée aux écrits de saint Augustin, énonce les propositions en apparence les plus orthodoxes; puis, à côté de cela, il semble nier toute prédestination, atténue tant qu'il peut les effets du péché originel, interprète les textes classiques de l'Écriture dans le sens le plus favo-

1. On trouvera énumérées les diverses opinions des historiens par Dom G. Morin (*Examen des écrits attribués à Arnobe le Jeune*), *Revue bénédictine*, XXVI (1909), pp. 420-421; par H. Kayser, *Die Schriften des sogenannten Arnobius junior*, pp. 9-10.

2. Art. cité à la note précédente.

3. Dom G. Morin, *Un traité inédit d'Arnobe le Jeune, Le « Libellus ad Gregoriam »*, dans *Revue bénédictine* XXVII (1910), pp. 53-171.

4. Dom G. Morin, *Étude d'ensemble sur Arnobe le Jeune*, dans *Revue bénédictine*, XXVIII (1911), pp. 54-190.

rable à la secte. » Et Dom Morin avec Mgr Duchesne le regarde comme « un de ces pélagiens dissimulés, dont l'espèce était loin d'avoir disparu de Rome et de l'Italie » et « qui tout en tenant compte des récentes condamnations, cherchaient à sauver du pélagianisme ce qui pouvait en être sauvé ».

Tandis que Dom Morin mettait ainsi en lumière l'œuvre d'Arnobe, indépendamment de lui, et par des voies différentes, M. le pasteur H. Kayser préparait un travail qui lui valut le grade de licencié à l'Université de Goettingen[1]. Il y montre que le Commentaire sur les Psaumes et le *Conflictus* ont un même auteur; au sujet du *Praedestinatus*, il ne se prononce pas, bien qu'il signale de nombreux points de contact avec les ouvrages précédents. Pour établir ses conclusions l'auteur a moins recours à la critique littéraire et philologique qu'à l'examen des doctrines contenues dans chacun des ouvrages. Ce travail est mené avec beaucoup de précision et d'objectivité.

La comparaison établie porte sur trois points principaux : les doctrines sur la grâce et les théories trinitaires et christologiques. Un dernier chapitre y ajoute quelques remarques moins importantes. Voici la conclusion de l'étude sur la grâce : « On peut dire que la doctrine sur la grâce du Commentaire, à part quelques traits accessoires, correspond en tout à celle du *Conflictus;* objectivement prise elle n'est pas plus semipélagienne que celle du *Conflictus*. Le dilemme pourrait se poser très exactement ainsi : le *Conflictus* se tait au sujet de la prédestination et parle avec éloges d'Augustin; le Commentaire fait silence sur Augustin et rejette la prédestination. Peut-on à cause de cela, lorsque la théorie sur la grâce est objectivement au même niveau, exclure la *possibilité* d'un même auteur pour les deux écrits? Oui, sans doute, si dans l'éloge d'Augustin on trouve inclus, de la part du *Conflictus*, un éloge de la doctrine sur la prédestination, et si, d'autre part, on trouve indiquée, dans le Commentaire, par le rejet de la théorie sur la prédestination, l'exclusion d'Augustin. Mais, à notre avis, ni l'une ni l'autre de ces manières de voir n'est justifiée. Pour ce qui est d'abord du silence du Commentaire sur Augustin il serait étrange, mais en ce cas seulement, si d'autres autorités positives étaient nommées à l'exclusion d'Augustin. Mais rien de pareil; le Commentaire ne nomme que des hérétiques. D'autre part le silence du *Conflictus* sur la prédestination, serait plutôt étonnant si l'auteur tenait cette doctrine avec Augustin, que si, au contraire, comme nous le croyons, il la rejetait. »

Mêmes similitudes touchant la Trinité et la christologie, et cet ensemble, au jugement de M. le pasteur Kayser, manifeste l'identité d'auteur pour le Commentaire et le *Conflictus*. Mais, à la différence de Dom Morin, il place la rédaction du *Conflictus* avant celle du Commentaire.

---

1. H. Kayser, *Die Schriften des sogenannten Arnobius Junior dogmengeschichtlich und literarisch untersucht*. Gütersloh, C. Bertelsman, 1912. In-8°, 198 pages.

2. — MOYEN AGE ET PÉRIODE MODERNE.

Alcuin. — Les recherches dans les bibliothèques entreprises par le Dr J.-M. Heer, en vue d'une édition du *De catechizandis rudibus* de saint Augustin, l'ont amené à étudier quelques instructions conservées dans un manuscrit de Munich (lat. 14.410), provenant de Saint-Emmeran de Ratisbonne. Ces instructions catéchistiques portent le titre général de *Ratio de catechizandis rudibus*, imité, évidemment de saint Augustin[1].

L'examen du contenu, la comparaison avec des œuvres de l'époque carolingienne contenues dans le même manuscrit, ont amené l'auteur de la présente étude à conclure que cette œuvre n'est autre chose qu'un enseignement catéchistique, très abrégé, en vue de préparer des païens, très probablement des Saxons ou des Avares au baptême. Voici le sujet de chacune de ces instructions : 1. Questions générales, caducité des choses de ce monde, vie éternelle à quoi il faut se préparer; 2. Le décalogue; 3. Des idoles qu'il faut abandonner; 4-5. De Dieu qu'il faut honorer et Lui seul; 6. De la nature de Dieu.

En comparant cet ensemble avec le programme tracé par Alcuin pour l'évangélisation des païens récemment conquis par les armes de Charlemagne, on ne peut douter qu'il s'agisse ici d'une œuvre de ce genre.

Mais il est difficile d'en déterminer l'auteur et le lieu de composition. Celui qui a rédigé ces instructions n'était pas un lettré, c'est peut-être quelque moine de Saint-Emmeran.

Le Dr Heer a donné une édition critique de ce morceau; il y a joint quelques autres documents utiles pour son interprétation, mais qui étaient déjà publiés : 1. *Karoli M. epistola encyclica de baptismo;* 2. *Maxentii Aquilegensis epistola de baptismo ad Karolum Magnum;* 3. *Excerpta ex Isidori de eccl. off. lib. II, 21-23;* 4. *Anonymi de baptismo ad Karolum Magnum responsum.*

Saint Thomas d'Aquin. — Le Dr M. Grabmann vient de consacrer à saint Thomas d'Aquin un petit volume[2], plein de choses, et qui devrait être entre les mains de tous ceux qui étudient saint Thomas. Ils y trouveront rassemblés une foule de renseignements sur la vie, la doctrine, et la fortune scientifique du Docteur Angélique. Je signale comme particulièrement précieux : une liste chronologique des ouvrages de saint Thomas établie d'après les données les plus sûres; le chapitre consacré à la caractéristique intellectuelle de saint

1. J. M. Heer, *Ein karolingischer Missions-Katechismus Ratio de Catechizandis rudibus und die Tauf-Katechesen des Maxentius von Aquileia und eines Anonymus im Kodex Emmeram. XXXIII saec. IX.* (Biblische und Patristiche Forschungen, I.) Fribourg-en-B., B. Herder, 1911. In-8°, IV-103 pages.

2. M. Grabmann, *Thomas von Aquin.* (*Sammlung Kosel*, 60), Kempten et Munich, J. Kösel, 1912. In-12, 168 pages.

Thomas et à sa méthode de travail; celui où il est traité de sa survivance scientifique dans une école qui s'inspire de lui, avec l'indication de quelques-uns de ses adversaires et de ses principaux disciples.

La seconde partie est consacrée à un bref exposé de la doctrine thomiste. Je n'y insiste pas. Je relève par contre la conclusion qui est en somme un programme de travail pour entrer dans l'intelligence scientifique de la pensée du Docteur Angélique. Après avoir signalé les principaux commentateurs de saint Thomas, l'auteur appelle leur travail « un commentaire dialectique », « qui nous présente un tableau de la doctrine thomiste dans son être *(in facto esse)*, l'analyse, la dissèque comme un tout ».

Un autre genre d'études c'est celui qui consiste à examiner son *devenir*. C'est le point de vue historique qui vise à déterminer la place d'une doctrine dans l'ensemble de la science et spécialement vis-à-vis des autres systèmes de son époque. Cette méthode a surtout raison d'être lorsqu'un auteur, comme c'est le cas pour saint Thomas, n'a pas tiré de lui-même et *a priori* le système qu'il professe, mais en a puisé les éléments dans le passé, avant de les organiser.

Pour pratiquer cette méthode il y a des voies et moyens divers. D'abord il importe de rechercher les *sources :* quels matériaux saint Thomas a-t-il utilisés et comment s'en est-il servi? Il faudra voir quels sont ses rapports avec l'Écriture, les Pères et spécialement saint Augustin, avec Aristote et la philosophie judéo-arabe, les courants néo-platoniciens, les penseurs de la préscolastique, avec ses contemporains. L'étude des Sentences ou Sommes encore inédites d'un Robert de Melun, d'un Martin de Crémone, d'un Simon de Tournai, d'un Prépositinus, d'un Geoffroy de Poitiers, d'un Philippe de Grève et d'autres éclairera l'histoire antérieure de plus d'un point de la doctrine thomiste. Et même, en beaucoup de questions, les rapports de l'Aquinate avec les œuvres imprimées de Guillaume d'Auxerre, d'Alexandre de Halès, d'Albert le Grand, n'ont pas encore été nettement précisés. On n'appréciera pleinement l'utilisation d'Aristote par saint Thomas, qu'autant qu'on aura fait la lumière sur les diverses phases de l'entrée d'Aristote dans le monde latin, et les traductions de ses œuvres. L'ensemble doctrinal de saint Thomas ne prend tout son relief que par la comparaison avec la pensée qui lui était contemporaine. Il faudrait encore ajouter l'étude du milieu scolaire d'alors, soit à Paris, soit dans l'Ordre des Prêcheurs, soit dans celui des Mineurs, etc.

Un autre rôle de la méthode historique c'est de suivre le développement, le progrès doctrinal, chez saint Thomas lui-même. Il s'est expliqué, corrigé sur plus d'un point. On trouvera pour cela des indications soit dans ses œuvres mêmes, soit dans les concordances encore manuscrites faites par ses disciples. Mais pour tracer le développement de sa pensée, il faut avoir présente la *chronologie* de ses écrits, et naturellement séparer les œuvres authentiques de celles qui ne le sont pas.

Une troisième voie à suivre dans l'étude historique de saint Thomas, c'est de saisir l'idée que les contemporains et spécialement ses

disciples immédiats et médiats se faisaient de sa doctrine. Les controverses qui ont suivi la mort du saint docteur ont mis en relief les points caractéristiques de son système. Nous ne pouvons pas en douter, les disciples qui ont vécu dans son entourage peuvent juger avec plus de sécurité du sens et de l'esprit de ses enseignements que les commentateurs postérieurs étudiant une lettre morte.

Le travail consacré par le R. P. R. Janssens aux *Quodlibeta* de saint Thomas[1], ne prétend à rien d'autre qu'à rassembler et exposer systématiquement les diverses données fournies par de récentes études sur ce sujet (p. 111). Et de fait, à part un chapitre consacré aux éditions, le reste était déjà connu; mais l'auteur garde l'avantage de l'avoir organisé, d'en avoir fait un tout qu'on est heureux de pouvoir consulter avec plus de facilité.

L'ouvrage contient cinq chapitres : 1. Les « disputationes de Quolibet »; le R. P. Janssens y explique en quoi consistait cet exercice scolaire. Je n'ai pas vu qu'il ait donné la date de son apparition, et c'est cependant un point qui ne manque pas d'intérêt. 2. Contenu et signification des *Quodlibeta*. Plusieurs remarques sont très opportunes; celle, par exemple, où l'auteur insiste sur l'intérêt de ces exercices pour connaître les questions qui étaient alors d'actualité. Suit une analyse des matières traitées par saint Thomas. 3. Authenticité des *Quodlibeta*. Elle n'a jamais été attaquée sérieusement et ne pouvait l'être. 4. Le nombre des *Quodlibeta*. Époque de leur composition. 5. Les éditions des *Quodlibeta* au point de vue critique. Ce chapitre est le plus neuf de tout cet ouvrage et offre des données intéressantes sur le texte de saint Thomas. Une comparaison entre les premières éditions a permis à l'auteur de relever plus de 4.000 variantes importantes, parmi lesquelles il en est un certain nombre qui changent notablement le sens du texte. Ces remarques montrent à l'évidence la nécessité d'une édition critique et il est à souhaiter qu'elle ne tarde pas trop.

L'ouvrage en tête duquel le Dr Krebs a inscrit le nom de Noël Hervé[2], est avant tout une étude sur un point de la doctrine thomiste : la théologie est une science. L'auteur en recherche les antécédents, donne l'exposé qu'en fait saint Thomas dans ses divers ouvrages, et finalement montre les vicissitudes de cette doctrine dans l'école thomiste et en dehors d'elle.

L'occasion de ce travail a été fournie par une publication de texte qui forme la partie principale du volume. Il s'agit des passages empruntés à la *Defensa doctrinae D. Thomae* de Noël Hervé, XIVe mai-

1. Ros. Janssens, O. P., *Die Quodlibeta des heil. Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu ihrer Würdigung und eine Beurteilung ihrer Ausgaben.* Bonn, P. Hanstein, 1912. In-8°, IV-111 pages.

2. G. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis.* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XI, 3-4.) Münster, Aschendorff, 1912. In-8°, XII-77-114* pages.

tre général de l'Ordre des Frères-Prêcheurs, concernant ce sujet spécial. Le Dr Krebs les a édités d'après l'unique manuscrit connu Vat. lat., 827. Il y a joint sous forme de notes ou de gloses, tous les textes des auteurs qui ont traité cette même matière de Guillaume d'Auxerre († 1230-1232) à Baconthorp († 1346). Le tout se présente avec cette précision et cette clarté auxquelles nous avaient habitués les précédents travaux de l'auteur.

Je n'entrerai pas dans le détail des opinions émises par les théologiens du XIIIe siècle sur le caractère scientifique de la théologie. Qu'il suffise de dire que saint Thomas a rompu avec la tradition antérieure qui s'originait à saint Augustin. Il affirme que la théologie est une science, mais une science subalternée à la science des bienheureux. Godefroid de Fontaines et Scot, tout en reconnaissant le caractère scientifique de la théologie, accusent saint Thomas d'inconséquence dans ses doctrines. Hervé le défend, mais en tenant compte cependant des objections de son maître Godefroid de Fontaines et même de l'école franciscaine. Il assure rester dans l'esprit, sinon dans la lettre de saint Thomas en disant que la théologie n'est pas à proprement parler un *habitus* scientifique, mais qu'elle a une méthode scientifique, et qu'elle ressemble aux sciences subalternées en tant que ses connaissances se ramènent aux principes d'une connaissance supérieure.

Le Dr Krebs termine son étude par quelques considérations générales sur la place de saint Thomas dans l'histoire de la scolastique. Prantl a prétendu que saint Thomas manque d'originalité; il n'a guère fait, dit-il, qu'utiliser des sources nombreuses. Que cette question des sources de saint Thomas soit importante, c'est incontestable; mais s'il a emprunté au passé des matériaux il a su les organiser d'une façon originale.

D'ailleurs, une étude comparative, comme celle qu'a faite le Dr Krebs sur un point spécial, montre les rapports nombreux qui existent entre les divers théologiens. Ils s'expliquent en partie par ce fait qu'il existait des recueils de textes, patristiques ou autres, d'un usage commun; et, grâce à eux, il n'était pas nécessaire de recourir aux originaux.

Et cependant, malgré tant de matériaux communs, il régnait au XIIIe siècle une grande liberté de pensée qui produisait la diversité des opinions.

Luther. — M. le pasteur H. Steinlein a publié, à l'occasion du quatrième centenaire du doctorat de Luther (18 octobre 1512), un travail sur cet épisode, travail très soigné, très informé et qui, par le seul exposé des faits, devient une étude psychologique sur le fondateur de la Réforme allemande[1].

L'auteur examine plusieurs questions concernant cette promotion. La première a trait aux circonstances qui l'accompagnèrent. Diverses

1. H. Steinlein, *Luthers Doktorat*. Leipzig. A. Deichert. 1912. In-8°. 87 pages.

accusations, en effet, ont été portées contre Luther : d'abord le fait qu'ayant reçu la licence à Erfurt il reçut le doctorat à Wittenberg, en violant son serment antérieur, puis la manière dont il se procura l'argent nécessaire pour couvrir les frais de la promotion. Une seconde question c'est l'intérêt de ce titre en face du rôle qu'allait jouer Luther : docteur il était maître « in sacra pagina » et étudiait d'office l'Écriture. Enfin l'importance que Luther lui-même attacha à ce titre durant les diverses périodes de sa vie. Cette partie du travail est la plus longue et la plus neuve. Il en résulte que Luther, jusqu'en 1517, se prévaut de son titre; de 1517 à 1520 il le dédaigne et attaque avec violence les docteurs en théologie : c'est l'époque de son alliance avec l'humanisme, c'est celle surtout où la plupart des Universités le condamnent. A ce moment il se glorifie d'être non plus « docteur » mais « ecclésiaste » c'est-à-dire prédicateur. De 1520 à la fin de sa vie, de nouveau il reprend le titre de docteur.

La traduction de l'ouvrage célèbre du P. Denifle sur *Luther et le Luthéranisme* se continue régulièrement par les soins de M. J. Paquier qui s'est adjoint la collaboration de M. Bayol [1]. Comme dans le premier volume on trouvera dans les tomes II et III le même souci d'exactitude à rendre un texte souvent difficile. De plus, dans ses notes, le traducteur a complété, et même au besoin corrigé, le texte original, en se servant surtout des données nouvelles fournies par le récent travail du P. Grisar sur Luther.

L'ouvrage du P. Denifle est trop connu pour qu'il y ait lieu de revenir sur son importance et sa valeur. Il sera bon toutefois de signaler ici les nombreux services qu'il peut rendre aux historiens des doctrines théologiques. En critiquant les théories de Luther, le P. Denifle a utilisé son incomparable érudition théologique et a comparé les affirmations du réformateur avec l'enseignement de la théologie du XIIIe au XVIe siècle. Quand on sait le peu de travaux sérieux que nous avons sur la dernière période de la scolastique, on appréciera ces petites monographies traitant de points aussi fondamentaux que la question des œuvres et celles de la justification.

On y verra la dépendance étroite des doctrines luthériennes vis-à-vis de l'occamisme, alors même que Luther proclame ne vouloir plus rien savoir de ce système. Il avait été élevé parmi ces théories et elles le possédaient tout entier, l'empêchant même de lire avec exactitude la Bible et saint Augustin auxquels il prétendait se référer uniquement.

On y remarquera aussi comment la théologie de Luther est la conséquence de sa crise morale et doctrinale. Dans cette théologie, le point central, c'est Luther lui-même avec son triste état d'âme, qu'il prête à tout le genre humain; le point central, c'est le postulat

1. H. Denifle, *Luther et le Luthéranisme*, traduit de l'allemand avec une préface et des notes par J. Paquier. T. II et III. Paris, Alph. Picard, 1911-1912. In-12. 172 et 502 pages.

que la concupiscence est invincible et identique au péché originel subsistant. Tout le reste : Christ, justification, justice, imputation, foi, charité, baptême, indulgences, et tout ce que l'on peut mettre en avant, ne fait que se mouvoir autour de cet unique centre. C'est le seul point qui soit fixe, un point intangible et auquel, au contraire, Luther adapta ou sacrifia tout le reste, même l'action du Christ et du Saint-Esprit, bref, la rédemption et la justification. »

Le traducteur annonce encore deux volumes qui compléteront l'ouvrage : souhaitons qu'ils paraissent sans retard.

Le Saulchoir, Kain. M. JACQUIN, O. P.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — Publications nouvelles. — Le Dr. R. Otto, de Göttingen, annonce dans le *Theologische Literaturzeitung*, la publication d'une collection allemande analogue à la collection anglaise bien connue : *The sacred Books of the East*. Mais aux livres sacrés des grandes religions de l'Orient viendront s'adjoindre des études relatives aux rites, mythes et légendes des religions primitives et aux religions populaires du monde sémitique, de l'Égypte, de l'Europe, à l'évolution religieuse de l'hellénisme, du gnosticisme, du manichéisme. Le plan général de cette grande publication est déjà arrêté. Des savants de tous pays sont appelés à y collaborer. Le point de vue sera purement scientifique ; la méthode philologique sera subordonnée à la méthode d'histoire de la religion. On prévoit, comme devant paraître en premier lieu, une traduction allemande du Coran, du Rigveda et un recueil de documents relatifs au gnosticisme.

— Le Dr. M. Frischeisen-Köhler, privat-docent de philosophie à l'université de Berlin, entreprend de publier, avec le concours de nombreux collaborateurs, des *Jahrbücher der Philosophie*. Les résultats de la recherche philosophique y seront exposés, pour chaque domaine spécial, en des études d'ensemble susceptibles d'intéresser le public cultivé et destinés à faciliter aux spécialistes eux-mêmes la tâche de plus en plus difficile de se tenir au courant des travaux et recherches qui vont se multipliant sans cesse. Le premier volume sera consacré à la théorie de la connaissance et à la psychologie et contiendra en outre des bulletins portant sur le problème du temps, la philosophie de l'organique, la philosophie de l'histoire, la sociologie, l'esthétique.

Les *Jahrbücher* paraîtront à la librairie E. S. Mittler de Berlin. Le premier volume, qui paraîtra très prochainement, sera mis en vente, au prix de 8 marks (in-8° de 400 pp.).

— A la librairie M. Niemeyer de Halle vient de paraître le premier volume d'un *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Le directeur de ce nouvel Annuaire est le Dr E. Husserl, professeur de philosophie à l'université de Göttingen. Il a pour collaborateurs les professeurs M. Geiger et A. Pfänder de Munich, A. Reinach de Göttingen, M. Scheler de Berlin. L'objet propre de ce *Jahrbuch* est l'étude de la méthode phénoménologique et de ses applications dans le domaine de la philosophie et des sciences extra philosophiques.

Le premier volume contient les études suivantes : E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Phi*

losophie : A. PFÄNDER. *Zur Psychologie der Gesinnungen;* M. SCHELER. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik;* A. REINACH. *Die apriorischen Grundlagen der bürgerlichen Rechtes.* Le prix de ce volume (750 pp.) est de 20 marks. D'autres volumes ou fascicules suivront sans périodicité régulière.

Universités. — Le Dr K. BORNHAUSEN, privat-docent de théologie systématique à l'université de Marbourg, a entrepris de créer, à Marbourg, une bibliothèque de théologie américaine. L'entreprise est placée sous le patronage et le contrôle du ministère prussien des cultes, qui accorde des subsides annuels.

Nominations — Le Dr. Fritz TILLMANN, privat-docent d'exégèse du Nouveau Testament et d'introduction à la Faculté de théologie catholique de l'université de Bonn, est nommé professeur ordinaire de théologie morale à la même Faculté.

Décès — M. Alfred RESCH est mort récemment à l'âge de 77 ans. On connaît ses *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien,* 5 Teile, 1893-97. Citons parmi ses autres ouvrages : *Agrapha. Ausserkanonische Evangelienfragmente,* 1889, 2e éd., 1906; *Die Logia Jesu. Nach dem griechischen und hebräischen Text wiederhergestellt,* 1898; *Der Paulinismus und die Logia Jesu,* 1904; *Das Galiläa bei Jerusalem,* 1910;. *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus,* 1887; *Textkritik und Harmonie der neutestamentl. Auferstehungsberichte,* 1911. Dans le domaine de la dogmatique luthérienne, il a publié : *Die luth. Rechtfertigungslehre,* 1868; *Das Formalprinzip des Protestantismus,* 1876; *Das luth. Abendmahl,* 1908, etc.

— On a annoncé la mort, survenue le 23 décembre, de l'anthropologue et historien, O. SCHÖTENSACK, professeur à l'université de Heidelberg. Il était âgé de 63 ans. Il a publié plusieurs ouvrages : *Das Kesslerloch, eine Höhle aus paläolithischer Zeit,* 1904; *Der Unterkiefer des Homo heidelbergensis aus den Sanden von Mauer bei Heidelberg,* 1908, etc.

— Le Dr. Paul SALOW, privat-docent de psychologie à l'université de Leipzig, est décédé prématurément le 20 janvier, à l'âge de 27 ans.

— M. Ch. Eberhard NESTLE vient de mourir à Maulbronn à l'âge de 62 ans. Travailleur infatigable et d'une érudition extrêmement étendue, le Dr Nestle publiait régulièrement dans un grand nombre de Revues des notes intéressantes sur toutes sortes de sujets se rapportant à la Bible. Il faut citer au premier rang de ses publications les éditions 6 et 7 des *Septante* de Tischendorf, 1880, 1887; son *Novum Testamentum graece,* si apprécié des étudiants, 1898; *Einführung in das griechische Neue Testament,* 1897; 3e éd. 1909; *Die israelitische Eigennamen,* 1876; *Psalterium Tetraglottum,* 1879; *Grammatica syriaca,* 1881; *Septuagintastudien,* 1886-1907; *Marginalien und Materialien,* 1893; *Novi Testamenti Graeci Supplementum,* 1896; *Philologia sacra,* 1896.

ANGLETERRE. — Nominations. — Le Dr. C. F. LEHMANN-HAUPT a été nommé directeur de la section d'histoire et d'archéologie orientales, dont vient d'être enrichi l'Institut archéologique annexé à la Faculté des arts de l'université de Liverpool.

Décès. — On annonce la mort, survenue dans les derniers jours de janvier, de M. Eirik MAGNUSSON. Il est décédé à l'âge de 81 ans. D'origine islandaise, longtemps bibliothécaire-adjoint de l'université de Cambridge, il laisse un certain nombre de travaux sur les sagas de son pays natal : *Icelandic Legends translated into English,* 1864-69; *Völsungasaga translated into English,* 1870; *Thomassaga translated into English,* 1875-78; *Saga Library,* 1891; *Odins Horse Yggdvasill,* 1895; etc.

Il était membre de la Société philologique de Trinity College et il avait présidé (1902-1903) la Société philologique de Cambridge.

AUTRICHE. — Nominations. — Le R. P. H. BRUDERS, S. J., privat-docent d'histoire des dogmes à l'université d'Inspruck, est promu professeur extraordinaire.

Décès. — M. David H. MÜLLER, l'orientaliste viennois, est décédé à l'âge de 67 ans. Il était né le 6 juillet 1846. Privat-docent à l'université de Vienne en 1876, il fut nommé professeur extraordinaire en 1881 et professeur ordinaire de langues sémitiques en 1885. Il était, en outre, professeur au Séminaire israélite de Vienne. En 1898-99 il fit un voyage d'études dans le sud de l'Arabie et à Socotra. Membre de l'Académie impériale des sciences de Vienne, il était docteur *honoris causa* des universités de Berlin, Londres, Leipzig et Strasbourg Il comptait parmi les collaborateurs ordinaires du *Wiener Zeitschrift für d. Kunde des Morgenlandes.*

Ses travaux les plus importants sont relatifs à l'Arabie. Citons : *Himjaritische Inschriften,* 1875; *Himjaritische Studien,* 1876; *Südarabische Studien,* 1877; *Bürgen und Schlösser Südarabien,* 1879-81; *Sabäische Denkmäler* (avec Mordtmann), 1883; *Die sabäischen Altertümer d. Berlin. Museen,* 1886; *Epigraphische Denkmäler aus Arabien,* 1889; *Epigraphische Denkmäler aus Abessinien,* 1894; *Südarabische Altertümer,* 1899; etc. Mentionnons encore : *Keilinschrift von Achrut-Darga,* 1885; *Palmyrenische Inschriften,* 1898; *Die Gesetze Hammurabis,* 1903; *Ueber d. Gesetze Hammurabis,* 1904; *Das Syr.-röm. Rechtsbuch und Hammurabi,* 1905; etc. Sur la Bible, il a publié : *J. Biblische Studien,* 1895-1908; *Die Propheten in ihrer ursprüngl. Form,* 1896; *D. Johannes Evangelium,* 1909.

BELGIQUE. — Nominations. — L'Institut supérieur de philosophie de Louvain a décerné à S. É. le cardinal BOURNE, archevêque de Westminster et au Dr. Martin GRABMANN, l'auteur bien connu de *Die Geschichte der scholastischen Methode,* 1909-1911, professeur à l'université de Vienne, le titre de docteur *honoris causa*

Décès. — M. F. Van der Haeghen, bibliothécaire en chef honoraire de l'université de Gand, est décédé dans les derniers jours de janvier, à l'âge de 83 ans. Il était membre de l'Académie royale de Belgique et correspondant de l'Institut de France. Il publiait depuis 1880 une précieuse *Bibliotheca belgica, Bibliographie générale des Pays-Bas,* qui comprend à ce jour 184 fascicules. On lui doit encore une *Bibliographie érasmienne,* 1897 sq.

— Le R. P. van den Gheyn, S. J. est décédé à Bruxelles le 29 janvier. Il était né à Gand le 25 mai 1854. Successivement bollandiste (1888-1905), conservateur des manuscrits de la bibliothèque royale de Bruxelles (1894-1909) et enfin conservateur en chef de cette bibliothèque, le R. P. van den Gheyn laisse, outre ses publications hagiographiques, de nombreux travaux de linguistique, de philologie, d'ethnographie, de folklore, dans la *Revue des questions scientifiques, le Muséon,* etc. Mais son œuvre la plus importante est le *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque royale de Belgique,* 9 vol. 1901-1909.

DANEMARK. — Jubilé. — L'université de Copenhague a fêté récemment les soixante-dix ans du philosophe danois Harald Höffding, qui est né le 12 mars 1843 à Copenhague. La revue *Tilskueren* lui a consacré, à cette occasion, un numéro spécial auquel ont collaboré diverses notabilités danoises, entre autres Georg Brandes, et qui contient un article autobiographique du professeur Höffding lui-même.

ESPAGNE. — Nominations — Le R. P. Fidel Fita, S. J., le savant archéologue et historien, a été élu à l'unanimité directeur de la Real Academia de la Historia.

— M. R. Labra a été élu président de l'Ateneo de Madrid. Il succède à M. S. Moret, décédé récemment.

Décès. — On a annoncé la mort de D. P. De Alzola, correspondant de l'Académie royale d'histoire, vice-président de la Commission des monuments historiques de Biscaye. Il a publié dans le *Boletin* de cette Société de nombreux travaux sur les antiquités préhistoriques du nord-ouest de l'Espagne.

— Le R. P. M. Mir, bibliothécaire de la Real Academia Espanola, est décédé en février. Il a publié divers ouvrages, parmi lesquels on cite : *Harmonia entre la Ciencia y la Fe.*

ÉTATS-UNIS. — Publication nouvelle. — M. R. J. Kellogg, professeur à James Millikan University, a entrepris la publication de *Studies in Linguistic Psychology.* Deux fascicules ont déjà paru. L'abonnement (4 fascicules de 64 pages chacun), est de 6 fr. 25. S'adresser à G. E. Stechert, New-York ou à l'auteur lui-même, Decatur, Illinois.

Sociétés savantes. — On annonce que l'Archaeological Institute of America, dont le siège est à Washington, s'occupe de fonder une

École à Pékin. Les religions de l'Asie orientale rentreraient naturellement dans son programme d'étude.

Nominations. — Le Dr W. Hyde a été nommé professeur adjoint de philosophie à l'université de Nebraska.

— Le Dr. C. E. Ferree, professeur adjoint de psychologie expérimentale à Bryn Mawr College, a été nommé directeur du laboratoire de psychologie expérimentale qui vient d'être organisé.

— Ont été nommés « instructors » de psychologie : à l'université de Texas, le Dr. W. S. Hunter ; à l'université de Pittsburg, le Dr. F. A. C. Perrier.

FRANCE. — Publications nouvelles. — M. M. J. Tastevin et P. L. Couchoud publient chez l'éditeur Rivière de Paris une *Revue des sciences psychologiques*. Cette revue porte comme sous-titre : *Psychologie, Psychiâtrie, Psychologie sociale, Méthodologie*. Elle paraîtra tous les trois mois par livraisons d'environ 50 pages. Elle publiera des études originales sur les différentes matières énumérées plus haut, des articles didactiques embrassant la matière d'un cours de psychologie et d'un cours de psychiâtrie, des articles critiques sur les publications récentes et les auteurs contemporains.

L'abonnement est de 10 francs pour la France et de 12 fr. 50 pour l'Union postale.

Sociétés savantes. — Un décret du président de la République vient de porter de 8 à 10 le nombre des membres étrangers de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

— M. Tisserand vient de recevoir de l'Académie des sciences morales et politiques une subvention de 2.100 fr. pour la publication des manuscrits de Maine de Biran.

Mission. — M. Ch. Fossey, professeur d'assyriologie au Collège de France, vient d'être chargé d'une mission scientifique à Ecbatane. Il lui est accordé pour la remplir deux années de congé.

Nomination. — La Société de philosophie dépendant de l'université de Saint-Pétersbourg a élu M. Th. Ribot membre honoraire.

Retraite. — M. Ph. Penjon, professeur de philosophie à l'université de Lille, prend sa retraite, avec le titre de professeur honoraire.

Prix. — L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres vient de décerner le prix extraordinaire, Bordin (3.000 fr.), à M. H. Alline, professeur au lycée de Lyon pour son travail sur l'histoire du texte de Platon.

Décès. — M. E. Revillout, professeur de copte et d'égyptien à la faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris, est décédé à Paris, le 16 janvier, à l'âge de 69 ans. M. E. Revillout était né à

Besançon en 1844. Il était docteur *honoris causa* des universités de Louvain et d'Utrecht, membre du conseil de la Société asiatique de Paris, ancien président de la Société d'ethnographie, conservateur honoraire au Musée du Louvre, professeur honoraire de l'École du Louvre, qu'il avait fondée en 1881, fondateur et directeur de la *Revue égyptologique*, membre honoraire de la Société d'archéologie biblique de Londres, etc. Il possédait, dans le domaine de la langue et de la littérature démotiques, une compétence de premier ordre.

Ses publications sont fort nombreuses. Voici les plus intéressantes pour les lecteurs de cette Revue : *Le Concile de Nicée d'après les textes coptes,* 1873; *Première étude sur le mouvement des esprits dans les premiers siècles de notre ère,* 1873; *Le concile de Nicée et le concile d'Alexandrie,* 1874; *Apocryphes coptes du Nouveau Testament,* 1876; *Le concile de Nicée d'après les textes coptes,* etc., 2 vol., 1880-89; *Rituel funéraire de Pamouth en démotique,* 1880; *Corpus papyrorum Aegypti* (avec Eisenlohr), 2 vol., 1885-1892; *L'Évangile des Douze apôtres récemment découvert,* 1904; *Le livre de Jacques, la sage-femme Salomé et la princesse Salomé, fille du tétrarque Philippe,* 1905, etc. On lui doit encore de nombreuses et importantes études sur le droit égyptien; son dernier ouvrage s'intitule : *Les origines égyptiennes de droit civil romain,* 1912.

— Nous n'avons pas la prétention d'apprendre à nos lecteurs la mort de M. Paul Thureau-Dangin, secrétaire perpétuel de l'Académie française, décédé à Cannes, le 23 février, dans sa 76e année. Le très regretté défunt a droit d'être mentionné ici pour son bel ouvrage : *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle,* 1899-1910.

— M. Eugène Franon, directeur au Séminaire de l'Institut catholique de Toulouse, est décédé prématurément, à la fin de mars. Il était né en 1864. Outre de nombreux articles dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique,* il a publié : *Les fondements du devoir,* 1906; *Pour l'idée chrétienne,* 1908.

— L'un des maîtres de la pédagogie officielle, M. G. Compayré, inspecteur général de l'instruction publique, membre de l'Académie des sciences morales et politiques, est décédé le 24 mars, âgé de 70 ans. Parmi ses ouvrages, il peut être utile de connaître : *La philosophie de David Hume,* 1872; *De Raymundo Sebundo ac de theologiae naturalis libro,* 1882; *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France,* 2 vol., 1879; *L'évolution morale et intellectuelle de l'enfant,* 1893; *Abelard and the Origin of Universities,* 1893; *Histoire de la pédagogie,* 1883; *Psychologie appliquée à l'éducation,* 1886 sq; *Cours de morale,* 1887; *Herbert Spencer et l'éducation scientifique,* 2e éd. 1906; *Montaigne et l'éducation du jugement,* 1905; etc.

— Tous ceux qui s'intéressent à la philosophie grecque ont appris avec regret la mort prématurée de M. G. Rodier, professeur d'histoire de la philosophie ancienne en Sorbonne et à l'École normale supérieure. Il est décédé à l'âge de 48 ans.

Outre ses thèses de doctorat : *La Physique de Straton de Lampsaque,* 1891, et : *De vi propria syllogismi,* 1892, dont il a fait paraître une

rédaction française sous ce titre : *Les fonctions du syllogisme* dans l'*Année philosophique* de 1908, il a publié une belle édition du *Traité de l'âme* d'Aristote (texte grec, traduction, commentaire), 2 vol. in-8°, 1900. On lui doit encore un certain nombre d'études intéressantes dans l'*Année philosophique*, l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*, etc.

— Le R. P. Ambr. MATIGNON, S. J., est décédé le 10 mars à Paris, dans un âge avancé. Rédacteur aux *Études*, le R. P. Matignon a publié dans cette Revue de nombreux articles de théologie, de philosophie, d'histoire. L'une des plus importantes séries (1861-1867) est consacrée aux doctrines de la Compagnie de Jésus sur la liberté. Il laisso en outre une douzaine de volumes de conférences religieuses.

HOLLANDE. — Nominations. — Le Dr. F. M. Th. BÖHL a été nommé professeur ordinaire d'archéologie hébraïque à l'université de Groningue.

Décès. — Le R. P. Gérard GIETMANN, S. J., est décédé en novembre dernier à Hulsberg-lez-Fauquemont à l'âge de 67 ans. Il a publié entre autres ouvrages : *Kunstlehre* (avec le P. Sörensen), 5 vol. 1899-1903; *Grundriss der Stilistik, Poetik and Aesthetik*, 1897; *Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum (Cursus Scripturae Sacrae)*, 1890. Il collaborait aux *Stimmen aus Maria-Laach*.

ITALIE. — Publications nouvelles. — Divers savants italiens: C. ARTOM, F. CAVAZZA, F. CHIGI, M. DE MARCHI, P. ENRIQUES, W. MACKENZIE, entreprennent la publication d'une revue de biologie expérimentale et générale, *Bios*, qui paraîtra sous la direction du professeur Paolo ENRIQUES de Bologne. Le nouveau recueil ne comportera pas de périodicité régulière; quatre fascicules formeront un volume, au prix de 30 francs pour l'Italie et de 35 francs pour l'étranger. L'éditeur est le libraire Formiggini de Gênes.

Sociétés savantes. — La *Rivista di Filosofia Neo Scolastica* vient de fonder à Milan une « Società per studi filosofici e psicologici », qui se rattache à l'association milanaise Pro Cultura. Cette société a pour but de promouvoir et de répandre la culture philosophique, selon l'esprit de la philosophie catholique traditionnelle et en harmonie avec le mouvement général des études. La *Rivista di Filosofia Neo Scolastica* lui servira d'organe. Elle comprend des membres résidants et des membres correspondants dont les droits sont égaux et qui diffèrent simplement en ceci que les premiers habitent Milan et paient une cotisation annuelle de 2 francs et que les seconds ne résident pas dans cette ville et ne paient que 1 franc.

La circulaire relative à la fondation de cette société est signée de MM. Ludovico NECCHI, Giacinto TREDICI, Francesco OLGIATI et Agostino GEMELLI.

Il vient de se constituer à Florence un Cercle d'études psychologiques. La séance d'ouverture a eu lieu le 9 février au local de la

« Biblioteca Filosofica ». Le professeur De Sarlo a prononcé le discours inaugural. Le conseil se compose de MM. De Sarlo, Calderoni, Calò, Fanciulli et Assagioli, rédacteur en chef de la revue de psychologie *Psiche*.

Jubilé. — L'éminent pédagogue et psychologue piémontais, G. Allievo, membre de l'Académie royale des Sciences de Turin et longtemps professeur d'anthropologie et de pédagogie à l'université de cette ville, a célébré en janvier dernier, ses 60 ans de doctorat et d'enseignement.

Décès. — Le R. P. M. De Maria, préfet des études à l'université grégorienne, est décédé le 16 février, à 76 ans. On lui doit une édition des *Opuscula philosophica et theologica Sti Thomae Aq.*, 1886; une *Philosophia peripatetico-scholastica*, 3 vol., 1892; un *Compendium logicae et metaphysicae*, 1897.

— Le comte Angelo De Gubernatis est décédé à Rome le 27 mars, à l'âge de 72 ans. Il était né à Turin en 1840. Après avoir étudié aux universités de Turin et de Berlin (1862 sq.), il fut nommé professeur de sanscrit à l'Institut des études supérieures de Florence. Démissionnaire en 1865, il reprit son enseignement en 1867. Il était depuis plusieurs années professeur ordinaire de littérature italienne et chargé de cours de sanscrit à l'université de Rome. Fondateur et directeur d'une douzaine de Revues, entre autres de la *Rivista orientale*, de la *Rivista delle tradiz. popolare ital.*, fondateur de sociétés et de musées scientifiques, en particulier de la Società asiatica italiana (Florence), du Museo indiano, délégué du gouvernement italien à maints Congrès des Orientalistes et président du 12e de ces congrès, indianiste et mythologue de mérite, polygraphe extrêmement fécond, le professeur De Gubernatis tenait une place à part dans la vie scientifique de son pays depuis 40 ans.

Il suffira de citer ici la traduction française de ses deux principaux ouvrages : *Mythologie zoologique ou les légendes animales*, traduit par P. Regnard, 2 vol. 1874; *La mythologie des plantes ou légendes du règne végétal*, 2 vol. 1878.

RECENSION DES REVUES [1]

* **ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Janvier.** — J. VIALATOUX. *Expérience et idéal.* (Critique de l'étude de M. Durkheim sur *les jugements de valeur et les jugements de réalité.*) pp. 327-358. — B. DE SAILLY. *Thèses et attitudes de rechange* (suite). (Critique du néo-thomisme à propos du problème apologétique de la foi.) pp. 359-397. = **Février.** — L. CANET. *Le Discours sur l'histoire universelle et l'Essai sur les mœurs.* (Voltaire écrivit l'*Essai* pour ruiner le *Discours* de Bossuet. L'*Essai* est une œuvre d'apologétique athéistique élevée contre l'apologétique de Bossuet. L'auteur s'efforce de montrer comment s'est fait le passage de Bossuet à Voltaire.) pp. 449-490. — Et. GILSON. *Notes sur Campanella.* (Conception que Campanella s'est faite de la connaissance humaine.) pp. 491-513. = **Mars.** — M. LEGENDRE. *L'Histoire comme science morale.* (L'histoire doit-elle s'efforcer d'être une science du type des sciences physiques, ou bien est-elle une science morale? Telle est la question à laquelle l'auteur essaie de répondre. Ce premier article explique les termes du problème.) pp. 561-603. — E. BEAUREGARD. *Une philosophie de la religion : J.-J. Gourd.* (A propos du livre de J.-J. Gourd *Philosophie de la religion,* « monument de creuse dialectique ».) pp. 604-613.

* **ANTHROPOS. 1.** — J. HEIER. *Die Zauberei bei den Küstenbewohnern der Gazelle-Halbinsel, Neupommern, Südsee* (à suivre). (Nulle idée d'une force magique impersonnelle chez ces indigènes.) pp. 1-11. — A. DE CLERCQ. *Indications pratiques pour faire des observations en matière religieuse chez les peuples incultes.* (Remarques sur les sources elles-mêmes, à savoir les indigènes et les faits et sur la manière d'interroger les premiers et d'observer les seconds.) pp. 12-21. — E. DUNN. *The Mengah Bungai Taun* (suite). (Texte et traduction du « chant des fleurs de l'année », chanté par les Sea-Dyaks lors de la fête sacrificielle pour les fruits de la terre.) pp. 22-39. — A. BOURLET. *Funérailles chez les Thay.* (Description des funérailles telles qu'elles se célèbrent chez les riches Thay de l'Annam.) pp. 40-46. — C. SEYFFERT. *Völkerkunde des Altertums.* Étude ethnographique sur

1. Tous ces périodiques appartiennent au premier trimestre de 1913. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — Les Revues catholiques sont marquées d'un astérisque. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. ALLO (Fribourg), GARCIA (Salamanque), TUYAERTS (Louvain), BARGE, EISENMENGER, GILLET, JACQUIN, LEMONNYER, NOBLE, de POULPIQUET, ROLAND-GOSSELIN, SCHAFF (Kain).

les peuples de l'antiquité classique : sources, origine et antiquité de la race humaine, données anthropologiques et économiques, habitation, vêtement et parure, armes, usages guerriers, industrie, commerce, relations, sociologie, religion, mort et funérailles, arts et sciences.) pp. 47-81. — O. Meier. *Fischerei bei den Uferleuten des nördlichen Teiles der Gazellehalbinsel und speziell auf den Insel Vuatam* (à suivre). (Description des engins de pêche, manière de les confectionner, légendes, prohibitions, etc. qui s'y rapportent.) pp. 82-109. — A. Arnoux. *Le Culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda* (suite). (La collecte, les vœux, l'exécution des vœux.) pp. 110-135. — J. van Ginneken. *Les classes nominales des langues bantoues* (à suivre). (Traite successivement les sujets suivants : la classification des noms dans les différentes langues, la classification des noms dans plusieurs langues de l'Afrique occidentale, les classes nominales dans les langues bantoues et les six jours de la Genèse. Utilise un travail manuscrit du P. Torrend, le spécialiste bien connu en langues bantoues.) pp. 151-164. — J. Jetté. *Riddles of the Tena Indians* (à suivre). (Devinettes en usage chez les Tena, Alaska.) pp. 181-201. — V. M. Egidi. *La religione e le conoscenza naturali dei Kuni.* (La religion des Kuni, Nouvelle-Guinée anglaise, consisterait en un certain culte des morts. Leurs connaissances astronomiques, météorologiques, géographiques et ethnographiques, cosmogoniques et historiques et en matière de sciences naturelles.) pp. 202-218. — F. Hestermann. *Kritische Darstellung der neuesten Ansichten über Grüppierungen und Bewegungen der Sprachen und Völker* (suite). (Théories de Meinhof sur les langues des Hamites, de Westermann sur la langue schilluk, de Struck, etc.) pp. 219-250.

ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Janv. — F. Münch. *Die Problemstellung von Hegels « Phänomenologie des Geistes ».* (Conférence faite à la Philos. Gesellschaft de Iena, le 12 juin 1912. — Définit par rapport à Fichte, Schelling et Jacobi le problème central et la méthode de la « Phénoménologie ».) pp. 149-173. — E. Raff. *Die Deduktions- und Kategorienlehre Kants als Beweis für den idealen Charakter seiner Philosophie.* (C'est le point de vue idéaliste qui commande la pensée de Kant et permet de comprendre la déduction transcendantale.) pp. 174-194. — D. Neumark. *Wiederentgegnung.* (Réponse à la brochure de M. Husik : *Matter and Form in Aristotle.*) pp. 195-196. — Marie von Besobrasof. *Gregor Skovoroda, ein Philosoph der Ukraine (1722-1794),* pp. 197-207. — H. Schüssler. *Die logische Theorie der einzelnen Beziehungen auf Grund der Marbeschen Beziehungslehre.* (Analyse quelques types de relations logiques d'après la théorie de Marbe. Compare à cette théorie celles des autres philosophes modernes.) pp. 208-241. — W. Börner. *Grillparzer und Kant.* (Influence de Kant sur le poète Grillparzer.) pp. 242-251. — O. Samuel. *Die Grundlehre Spinozas im Lichte der kritischen Philosophie.* (Critique de l'intellectualisme de Spinoza du point de vue kantien.) pp. 252-270.

* **BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 1.** — S. Landersdorfer. *Der Drache von Babylon.* (L'existence d'un Dieu-serpent est certaine en Babylonie et le culte des serpents vivants probable.) pp. 1-4. — J. Döller. *Zu Gen. 6. 16 a.* (Le toit de l'arche doit s'avancer d'une coudée pour protéger les fenêtres contre la pluie.) pp. 5-9. — P. Szczygiel. *Der Parallelismus Stropharum,* I. (Remarques sur la structure des strophes hébraïques avec exemples empruntés aux psaumes.) pp. 10-17. — F. Zorell. *Der 16 (15) Psalm. Ein exegetischer Versuch.* (Traduction et remarques textuelles, grammaticales, exégétiques.) pp. 18-23. — J. Mader. *Zu Sir. 51, 13.* (Le texte grec est bon et la Vulgate fautive.) pp. 24-25. — F. X. Steinmetzer. *Ueber eine Redefigur in der Parabelsprache.* (Les formules un peu déconcertantes de l'explication de la parabole du semeur seraient des cas d'ellipse et de brachylogie sémitiques.) pp. 26-31. — H. J. Vogels. *Die « Eltern » Jesu.* (La substitution de « Joseph » et « Marie » à « père » et « parents » dans certaines recensions de l'invention de Jésus au temple serait imputable à Tatien.) pp. 33-43. — B. Haenster. *Zu Jo. 19, 35.* (Ce verset serait johannique; contre Belser qui l'attribue à Aristion.) pp. 44-48. — J. Stiglmayr. *Zu Jak. 3, 6 : rota nativitatis nostrae inflammata.* (Locution populaire dérivée du mythe d'Ixion.) pp. 49-52.

* **BULLETIN D'ANCIENNE LITTÉRATURE ET D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNES. Janv.** — P. Batiffol. *Le règlement des premiers conciles africains et le règlement du sénat romain.* (Les conciles présidés par saint Cyprien à Carthage ont adopté pour leurs délibérations les règles observées au sénat romain.) pp. 3-19. — J. Zeiller. *La question du pape Libère.* (Exposé critique des diverses opinions récemment émises sur ce sujet. Conclusion : « nous atteignons à une très forte probabilité : Libère a sacrifié Athanase et il a à deux reprises souscrit des formules de foi qui faisaient abstraction du consubsfantiel nicéen ». Mais « Libère n'a pas couvert l'hérésie de son autorité d'évêque romain ».) pp. 20-51. — G. Morin. *Pour l'authenticité de la lettre de S. Jérôme à Présidius.* (Elle est authentique. Édition critique du texte.) pp. 52-60.

BULLETIN DE L'INSTITUT GÉNÉRAL PSYCHOLOGIQUE. Nov.-Déc. — L. Favre. *Nouveaux dispositifs pour l'étude des Phénomènes médiumniques d'ordre physique,* pp. 337-342. — B. de Rollières. *La Baguette des Sourciers.* (Histoire, Méthodes anciennes et modernes. Lois de la méthode et conditions des expériences. « Osons remettre la Baguette divinatoire sur pied et de notre vouloir sortira peut-être un jour une nouvelle science qui apportera une grande richesse à la France ».) pp. 343-356.

* **CATHOLIC (THE) UNIVERSITY BULLETIN. Janvier.** — Th. O'Reilly. *Literary Truth and Historicity in their Bearing on the Biblical Genealogies.* (Sur la diversité des genres littéraires. L'espèce de vérité propre à chacun d'eux et les règles d'herméneutique qui dérivent

de cette diversité. Application de ces principes à la généalogie de Jésus en S. Matthieu.) pp. 30-51. = **Févr.** — W. TURNER. *Catholic Philosophy and the Belief in God.* (Comment la philosophie catholique c'est-à-dire la méthode qui appelle la foi au secours de la raison, est capable de réfuter et de réduire à néant l'athéisme.) pp. 100-115. — C. F. CREMIN. *Was St. Cyprian an Episcopalian?* Contre la thèse de H. Koch dans *Cyprian und der römische Primat,* 1910.) pp. 116-133.

* **CIENCIA TOMISTA (LA). Janv.-Févr.** — J. MARÍN-SOLA. *La homogeneidad de la doctrina católica* (suite). (Le vrai raisonnement théologique va *de uno in aliud secundum rationem quod non est aliud secundum rem.* On en trouve la preuve dans l'analyse de ses conditions.) pp. 357-368. — J. CUERNO. *Carranza y el Doctor Navarro* (à suivre). (Documents concernant le fameux procès de Fr. Bartolomé Carranza, archevêque de Tolède au XVIe siècle.) pp. 369-395. — L. ALCALDE. *Il elemento revelad en la Suma Teológica* (à suivre). (Montre par l'analyse du Prologue de la Somme théologique que le moyen âge étudiait profondément les questions bibliques.) pp. 409-421. = **Mars-Avril.** — A. COLUNGA. *Naturaleza de la Escritura.* (Il y a deux ordres : celui de la nature et celui de la grâce. Il y a la loi naturelle, la loi ancienne, la loi nouvelle. L'Écriture nous révèle le Dieu qui est la vérité, qui est l'amour, qui est notre salut.) pp. 5-28. — J. CUERNO. *Carranza y el Doctor Navarro* (suite). (Documents et notes explicatives.) pp. 29-53. — S. LOZANO. *Demostrabilidad de los misterios de la Fe, según Raimundo Lulio* (suite). (R. Lulle affirme que les mystères de notre foi sont démontrables *per rationes necessarias.*) pp. 54-71. — E. COLUNGA. *Las tradiciones piadosas y la critica histórica.* (La critique historique conserve ses droits vis-à-vis des traditions pieuses. L'Église ne les garantit pas par son magistère infaillible.) pp. 72-83.

* **CIUDAD DE DIOS (LA). 20 Mars.** — M. ARNÁIZ. *Psicologia de la intelligencia* (à suivre). (Expose et défend les doctrines aristotéliciennes sur la connaissance intellectuelle.) pp. 409-419.

* **CIVILTA CATTOLICA (LA). 4 Janv.** — L. MÉCHINEAU, S. J. *Gli Evangeli secondo S. Marco e S. Luca giusta le riposte della commissione biblica* (suite). (Pour saint Marc on retrouve dans son Évangile la preuve des données que fournit sur lui la tradition : 1) il est juif, 2) il écrit pour les Gentils, 3) il n'a pas vu le Sauveur, 4) il est disciple de saint Pierre. — Pour saint Luc, son Évangile manifeste 1) qu'il est un lettré, 2) qu'il a été disciple de saint Paul.) pp. 14-34. — L. SZCZEPANSKI, S. J. *La civiltà dei Nabatei.* (Récit d'un voyage fait à Pétra en 1905.) pp. 35-52. = **1er Fév.** — *La santità secondo W. James.* (La méthode suivie par James pour étudier la sainteté est arbitraire et insuffisante. Dans ses études particulières on trouvera quelques observations justes.) pp. 257-274. — L. MÉCHINEAU, S. J. *Gli Evangeli secondo S. Marco e S. Luca giusta le risposte della commissione biblica* (suite). (La finale de saint

Marc, XVI, 9-20 : ni l'examen interne du texte, ni les manuscrits, ni les Pères ne permettent de nier l'inspiration et la canonicité de ces versets, et on ne peut rien invoquer comme preuve démonstrative de leur inauthenticité.) pp. 275-292. — **1er Mars.** — L. Méchineau, S. J. *Gli Evangeli secondo S. Marco e S. Luca giusta le risposte della commissione biblica.* — (Réfutation des objections élevées contre l'authenticité de *Luc*, I-II ; XXII, 43-44.) pp. 551-570. = **15 Mars.** — L. Szczepanski, S. J. *La religione dei Nabatei ed i monumenti sacri a Petra.* (La religion des morts était très en honneur à Pétra. Description de trois grands temples et de plusieurs autres monuments religieux.) pp. 672-691.

CULTURA (LA) FILOSOFICA. Nov.-Déc. — G. Fanciulli. *La psicologia del giuoco* (à suivre). (Les jeux de l'enfant, de l'adolescent, de l'homme. Leurs éléments communs : la fin du jeu, double personnalité dans le jeu, la fonction de l'imagination, l'émotion.) pp. 553-585. — G. Renzi. *Il Bene.* (La morale ne peut être fondée sur un principe formel, qui s'appliquerait aussi bien à la recherche de l'utile ; il lui faut un principe matériel ; c'est la volonté du bien d'autrui rendue possible par le désir de notre propre perfectionnement.) pp. 586-613. — F. De Sarlo. *Nota sul metodo psicologico nelle scienze normative.* (Il n'est pas possible d'arriver à formuler des lois exactes, dans les sciences normatives ou sciences des valeurs, sans se servir de la méthode psychologique.) pp. 628-638. = **Janv.-Fév.** — G. Fanciulli. *La psicologia del giuoco* (fin). (Critique les différentes théories du jeu. Le jeu dérive en nous de la même tendance que le rêve avec lequel il a de nombreuses analogies psychologiques.) pp. 1-18. — E. Bonaventura. *La memoria affettiva.* (Se prononce contre la théorie de Ribot. Il n'y a pas de mémoire affective proprement dite.) pp. 37-71.

*** ÉCHOS D'ORIEN Janvier-Février.** — S. Salaville. *Consécration et épiclèse dans l'Église arménienne au XIIe siècle : témoignage de saint Nersès de Lampron.* (Cet écrivain suppose manifestement la doctrine catholique sur la forme de l'Eucharistie, c'est-à-dire la consécration par les paroles de Notre-Seigneur.) pp. 28-31. — R. Janin. *Les Géorgiens à Jérusalem.* (Principaux sanctuaires et couvents.) pp. 32-39. — M. Jugie. *La nouvelle secte russe des Joannites.* (Il s'agit de la secte qui honore le célèbre Père Jean de Cronstadt comme une incarnation de la divinité.) pp. 57-60.

*** ÉTUDES. 5 Janvier.** — F. Prat. *La question synoptique* (Date et caractères des Évangiles selon saint Marc et selon saint Luc.) pp. 20-39. — P. Teilhard de Chardin. *La préhistoire et ses progrès.* (1° Les dépôts quaternaires. Formation et Chronologie. 2° L'homme paléolithique ancien. 3° L'homme paléolithique récent. 4° L'homme néolithique.) pp. 40-53. — **5 Février.** — L. de Grandmaison. *La religion personnelle.* (Si la religion personnelle, si la piété n'est pas, comme le soutenait Auguste Sabatier, toute la religion véri-

table, elle en forme pourtant le centre et comme le cœur. C'est à l'inspirer, à l'entretenir, à la diriger qu'est principalement employé l'élément social de la religion. Pure et compréhensive à la fois, la piété doit, tout en restant spirituelle, s'incarner dans une lettre appropriée.) pp. 289-309. — F. Prat. *La question synoptique.* (Les systèmes imaginés pour résoudre la question synoptique se réduisent à trois : le système d'un Évangile primitif unique ou de documents multiples dont nos Synoptiques se seraient servis en commun ; le système de la tradition, partout identique avec des variations locales ; le système de la dépendance des Synoptiques postérieurs, par rapport à leurs devanciers. L'auteur montre dans quelle mesure les récentes décisions de la Commission biblique maintiennent ou limitent la liberté de l'exégète catholique en cette matière.) pp. 329-350. = **20 Février.** — L. Delplace. *La doctrine de la communion chez Tauler et Suso.* (Cite les principaux passages de leurs œuvres en faveur de la communion fréquente.) pp. 501-515. = **5 Mars.** — L. de Grandmaison. *La religion personnelle. II. La dévotion et les œuvres de dévotion.* (Le chrétien doit mettre sa conduite d'accord avec sa foi, et accomplir les actes vertueux que cette foi prescrit. Seules des confusions verbales ou des exégèses superficielles permettraient de discréditer, au moyen de l'autorité de saint Paul, les œuvres de dévotion. Les œuvres de dévotion se divisent en deux régions : œuvres du culte ; œuvres de miséricorde spirituelle et temporelle. Inspirées immédiatement par l'amour de Dieu, celles-là relèvent du premier commandement ; celles-ci, du second, « semblable au premier » et prescrivant l'amour du prochain.) pp. 601-627. = **20 Mars.** — St. Harent. *Le rôle de l'Église dans les questions de foi.* (L'Église est une règle de foi, c'est-à-dire un moyen général et infaillible de discerner les vérités révélées : mais une règle vivante qui peut toujours s'expliquer elle-même, et adapter ses explications à toutes les mentalités de tous les siècles ; et une règle prochaine, plus à notre portée que l'Écriture et les anciens monuments de la tradition qu'elle sert à rapprocher de nous.) pp. 721-740.

EXPOSITOR (THE). Jan. — G. A. Smith. *The Experience of Balaam as Symbolic of the Origins of Prophecy.* (Comment Balaam, de voyant arabe est devenu prophète ; ce qui caractérise un prophète à ce point de vue.) pp. 1-11. — V. Bartlet. *The historic Setting of the Pastoral Epistles.* (Les progrès de l'esprit historique, depuis l'époque où florissait l'école de Tubingue, ont fait apparaître sous un jour plus favorable à leur origine paulinienne, le problème des épîtres pastorales.) pp. 28-36. — A. S. Levis. *Dr. Vogels on the Old Syriac Gospels.* (Les études qui ont conduit le Dr Vogel à regarder le Diatessaron comme plus ancien que les évangiles syriaques du palimpseste sinaïtique sont sans valeur au point de vue méthodologique.) pp. 52-62. — H. A. A. Kennedy. *St. Paul and the Mystery-Religions,* 8. (Le repas eucharistique est une création originale sans équivalent réel dans les religions à mystères, ni dans le paganisme hellénistique.) pp. 62-75. — E. C. Selwyn. *The Oracles of the Discourse at Jacob's*

Well. (Après avoir signalé la présence d'éléments allégoriques dans ce discours du Quatrième Évangile, s'applique à éclaircir *Jo.*, IV. 10-15 et 20-24 par *Isaïe*, XII, 3 et LII, 5 ss.). pp. 76-92. = **Febr.** — C. LATTEY. S. J. *Alexander the God.* (Après avoir rapporté les précédents historiques, s'applique à prouver qu'Alexandre, spécialement comme héritier des pharaons, revendiqua, de son vivant, la qualité et les honneurs divins.) pp. 97-115. — H. A. A. KENNEDY. *St. Paul and the Mystery-Religions,* 9. (Conclusions. Insiste sur l'originalité de S. Paul.) pp. 115-126. — W. M. RAMSAY. *Suggestions on the History and Letters of St Paul.* (Se rallie à l'opinion du Dr V. Weber touchant l'origine de la lettre aux Galates qui serait antérieure au Concile de Jérusalem.) pp. 127-145. — M. H. F. COLLIS. *An Analysis of the Sermon on the Mount as given in the First Gospel.* (Analyse littéraire du Sermon sur la montagne et comparaison du texte de S. Matthieu avec celui de S. Luc.) pp. 146-160. — V. BARTLET. *The historic Setting of the Pastoral Epistles.* (Compare le style des Pastorales à celui des épîtres certainement authentiques et conclut à un: Nihil obstat, quant à l'origine paulinienne des Pastorales.) pp. 161-167. — E. C. SELWYN. *The Oracle of the Lord in Isaiah XXXII.* (Reprenant une idée émise en 1894, par J. B. Gregory, entend l'expression de Papias : κυριακα λόγια dans le sens d'oracles prophétiques relatifs au Messie et non dans le sens d'oracles ou discours prononcés par Jésus. Le recueil de Papias aurait été un recueil de textes messianiques; de même celui de S. Matthieu en substance. S'applique à vérifier cette hypothèse sur *Isaïe,* XXXII, 1 ss. comparé à *Luc,* VI, 27; *Marc,* VI, 55.) pp 167-177. = **Mars.** — E. W. WINSTANLEY. *Did Jesus Speak of Himself as Judge?* (Contrairement aux affirmations du premier évangile et de S. Paul, deux écrivains intensément juifs, il semble qu'il faille répondre négativement.) pp. 223-241. — M. JONES. *The Apostolic Decrees in Acts XV : a Compromise or a Triumph.* (La théorie émise par G. Resch et acceptée par Wellhausen et Harnack (recension occidentale et interprétation morale) manque de base, soit au point de vue textuel soit au point de vue historique.) pp. 242-256. V. BARTLET. *The historic Setting of the Pastoral Epistles.* (Si l'on veut bien prendre ces épîtres pour ce qu'elles se donnent, des Pastorales, ni leur style ni leur contenu ne font obstacle à l'hypothèse d'une origine paulinienne.) pp. 256-263. — W. M. RAMSAY. *Suggestions on the History and Letters of St Paul.* (Les faits historiques, les principes de la loi romaine obligent à conclure que S. Paul a été relâché au terme des deux ans de sa captivité romaine.) pp. 264-284.

EXPOSITORY (THE) TIMES. Febr. — M. GASTER. *The Feast of Jeroboam and Samaritan Calendar.* (Il est dit I *Rois*, XII, 31 s. que Jéroboam célébra la fête des tabernacles au 8e mois et non au 7e comme à Jérusalem. L'étude du calendrier samaritain conduit à expliquer ce changement par l'introduction d'un mois intercalaire) pp. 198-201. — W. M. RAMSAY. *What were the Churches of Galatia* (suite). (Poursuit sa démonstration de la théorie sud-galatique) pp. 219-223. — **March.** — D. WALKER. *Apollinaris of Laodicea.* (Quel

ques remarques sur la christologie d'Apollinaire. Sur plusieurs points importants, Apollinaire ne serait pas apollinariste.) pp. 246-248. — W. M. RAMSAY. *What were the Churches of Galatia.* (La Galatie de saint Paul est la province romaine de Galatie.) pp. 280-283.

INTERNATIONAL (THE) JOURNAL OF ETHICS Janvier. — J. SAIRD. *Value and Obligation.* (Que voulons-nous dire quand nous appelons une chose, bonne, et pourquoi devons-nous faire ceci ou cela? De ces deux questions, la seconde dépend de la première. Une chose est bonne quand elle a une valeur morale. Une chose a une valeur morale, non quand elle est matière de pur sentiment ou de pur désir, mais quand elle revêt des conditions d'objectivité, de désintéressement, d'universalité, d'autorité, en un mot quand elle satisfait à un jugement rationnel de valeur. Alors seulement elle peut et *doit* être faite. L'obligation dépend donc du *jugement de valeur* que l'on prononce sur elle. Le bien fonde le devoir, et non réciproquement.) pp. 143-158.

*** IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Janvier.** T. J. WALSHE. *Eschatological Apologetics.* (Contre Schweitzer, Loisy et Tyrrell, prouve que l'avènement immédiat du royaume de Dieu n'était pas la vérité principale annoncée par le Christ et que le Christ eut conscience, dès le premier moment, de sa mission messianique; puis donne le véritable sens du discours eschatologique et termine en montrant que la conception moderniste du problème eschatologique ruine le système des sacrements.) pp. 19-29. — M. J. O'DONNELL. *The Seal of Confession.* (Analyse l'ouvrage du P. B. KURTSCHEID. *Das Beichtsiegel in seiner geschichtlicher Entwicklung,* Fribourg, B. Herder, 1912.) pp. 30-46. — H. POPE, O. P. *Why divorce our teaching of theology from our teaching of the Bible.* (Après avoir constaté que, dans les cours de théologie, on ne donne pas assez d'attention et d'importance à l'argument d'Écriture Sainte, l'auteur indique les relations très étroites qui doivent exister entre l'exégèse et l'enseignement de la théologie.) pp. 47-64.

*** JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. XXVII, 2.** — Fr. WAGNER, *Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura* (suite). (4. Qualité morale des actions non référées à la fin ultime de l'homme. — 5. Actions indifférentes. — 6. Significations secondaires du bien et du mal. — 7. Actions dictées par une conscience erronée.) pp. 136-158. — W. SCHLÖSSINGER, O. P. *Das Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren Schöpfung.* (1. Rapports du monde angélique avec le monde matériel en général. 2. Rapports spéciaux avec l'homme.) pp. 158-208. — Jos. A LEONISSA, O. M. Cap. *Wahre und falsche Mystik* (à suivre). (A propos de diverses publications récentes.) pp. 208-252.

JEWISH (THE) QUARTERLY REVIEW. Janvier. — M. L. MARGOLIS. « *Man by Man* », *Joshua 7, 17.* Propose de lire : *familles* de

Juda au lieu de: famille de J.; et : la famille de Zare par *maisons* au lieu de : par hommes.) pp. 319-336. — B. Revel. *Inquiry into the Sources of Karaïte Halakah, II.* (Les Karaïtes tiennent les mêmes opinions que Philon sur la plupart des points où celui-ci s'écarte de la Tradition, ce qui suggère une dépendance des Karaïtes par rapport à Philon ou leur commune dépendance d'une tradition particulière. La première hypothèse semble plus probable.) pp. 337-396.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 19 Déc. — *The American Philosophical Association's Discussion.* N. K. Smith. *How Far is Agreement Possible in Philosophy.* (La philosophie se distingue de la science par la complexité de son objet et l'impossibilité d'en isoler suffisamment chaque élément, par la nécessité où se trouvent les philosophes de repenser l'histoire de la philosophie, par l'influence du tempérament de chacun. Un accord entre les philosophes n'est pas possible ni désirable.) pp. 701-711 — W. B. Pitkin. *Is Agreement Desirable?* (Avant de répondre à cette question il faudrait d'abord savoir si les problèmes que se posent les philosophes sont réels et solubles. Ceux qui les croient tels doivent évidemment désirer parvenir à une entente.) pp. 711-715. — K. Schmidt. *Agreement.* (Les philosophes pourraient arriver à s'entendre sur les problèmes à poser, sur certains critères de la vérité et même sur la méthode à suivre.) pp. 715-717. = **2 Janv.** — F. J. E. Woodbridge. *The Deception of the Senses.* (Le fait des erreurs des sens ne peut servir à légitimer aucune théorie de la connaissance.) pp. 5-15. = **16 Janv.** — A. O. Lovejoy. *On Some Novelties of the New Realism.* (Les explications apportées par M. McGilvary (*The Philosoph. Rev.* mars 1912, p. 152) ne suffisent pas à résoudre les difficultés auxquelles se heurte le monisme épistémologique des néo-réalistes.) pp. 29-43. — C. I. Lewis. *Realism and Subjectivism.* (L' « ego-centric predicament » empêche peut-être les idéalistes de prouver leur système, mais il ne rend pas moins impossible aux réalistes d'établir le leur.) pp. 43-49. = **30 Janv.** — G. S. Fullerton. *Percept and Object in Common Sense and in Philosophy. I.* (Essaie de préciser la position du sens commun par rapport aux divers aspects de la perception sensible.) pp. 57-61. — K. Schmidt. *Studies in the Structure of Systems. IV.* (Ce qui détermine un système et les postulats qu'il assume c'est le problème à résoudre.) pp. 64-75. = **13 Fév.** — B. H. Bode. *The Method of Introspection.* (Précise de quelle manière il faut comprendre l'introspection pour éviter les reproches de ses adversaires.) pp. 85-91. — *Societies :* J. B. Pratt. *The Twelfth Annual Meeting of the American Philosophical Association*, pp. 91-95. — W. S. Monroe. *The Twenty first Annual Meeting of the American Psychological Association*, pp. 95-103. = **27 Fév.** — H. C. Stevens. *A Peculiar Collective Illusion.* Relate un cas d'illusion subie simultanément par M. E. Karrer et l'auteur lui même. pp. 130-132. — **13 Mars.** — F. A. Sinclair, Jr. *Man and Fellow man.* (Examine l'importance attribuée dans la connaissance

au fait de vivre en société, par les absolutistes et les instrumentalistes.) pp. 141-149. — G. S. FULLERTON. *Percept and Object in Common Sense and in Philosophy. II.* (Les différents systèmes philosophiques ne font qu'exagérer tel ou tel aspect de la perception, déjà connu du sens commun, qui, lui, n'en néglige aucun, sans tomber pourtant dans l'incohérence.) pp. 149-158. — F. KRUEGER. *Consonance and Dissonance.* (Analyse psychologique des perceptions de consonance.) pp. 158-161. = **27 Mars.** — J. E. BOODIN. *Individual and Social Minds.* (Fait ressortir l'unité et la continuité psychologiques des hommes vivant en société.) pp. 169-180. — W. B. PILLSBURG. « *Fluctuations of Attention* » *and the Refractory Period.* (Note les résultats d'une étude expérimentale sur les fluctuations de l'attention.) pp. 181-185.

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Janv. Févr. — Paul VERRIER. *Les variations temporelles du rythme.* (Il y a rythme, en musique et en poésie, quand le temps marqué (objectif ou subjectif) coïncide pour nous avec le temps marqué de notre rythme individuel.) pp. 16-24. — OSV. POLIMANTI. *Étude de quelques nouvelles illusions optiques géométriques.* (Quand deux lignes, parallèles entre elles, sont coupées par un trait noir de la même grosseur qu'elles, elles paraissent divergentes. Lorsqu'on trace des perpendiculaires à une ligne droite, les espaces que l'on obtient entre ces lignes paraissent d'autant plus larges que ces perpendiculaires sont plus courtes. Explication de ces illusions optiques.) pp. 43-47. = **Mars-Avril.** — J. SÉGLAS et L. BARRAT. *Le rôle de l'émotion dans l'étiologie des maladies mentales.* (Description par analyse de multiples observations de troubles mentaux conséquents à des émotions violentes.) pp. 81-110.

JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES. Janvier. — C. H. TURNER. *The Gospel of Petèr.* (Cet ouvrage qui daterait de 100-130, dépend des quatre évangiles et n'ajoute rien au témoignage primitif touchant la résurrection.) pp. 161-195. — J. A. ROBINSON. *The Resurrection Appearances.* (Remarques sur trois travaux parus dans les derniers « Oxford Essays » : *The Atonement* de Moberly, *The interpretation of Christ* de Rawlisons et Parsons, *The historic Christ* de Streeter.) pp. 196-206. — *Notes and Studies.* H. J. BARDSLEY. *The Testimony of Ignatius and Polycarp to the writings of St. John.* (Ignace est tout pénétré de la doctrine de S. Jean, et celle-ci était déjà écrite.) pp. 207-220. — H. C. HOSKIER. *Evan. 157 (Rom. Vat. urb. 2.)* (suite, à suivre). (Leçons curieuses intéressant *Luc* et *Jean.*) pp. 242-293. — D. WILLEY. *The Odes and Psalms of Solomon.* (Comparaison du texte publié avec le manuscrit découvert en avril 1912 au British Museum.) pp. 293-298. — A. WRIGHT. Τάξει *in Papias.* (N'accepte pas l'explication proposée dans le précédent n° par M. Colson : il s'agit de la matière bien plus que de l'ordonnance.) pp. 298-300.

KANTSTUDIEN, XVII, 4. — F. KUNTZE. *Zum Gedächtnis an Henri Poincaré,* pp. 337-348. — F. MÜNCH. *Das Problem der Geschichts-*

philosophie. (S'efforce de déterminer les différents problèmes qui ressortissent à la philosophie de l'histoire; étudie chacun d'eux en particulier.) pp. 349-382. — O. Ewald. *Die deutsche Philosophie im Jahre 1911.* (Dégage des principales productions philosophiques de ces dix dernières années les caractères généraux de la philosophie allemande. Compare cette dernière aux courants philosophiques étrangers.) pp. 382-433. — P. Baensch. *Textkritisches zu Eduard von Hartmanns « Kategorienlehre ».* pp. 434-446. — W. Reinecke. *Zur Erinnerung an Immanuel Kant.* (Compte rendu des travaux parus à l'occasion de l'anniversaire de la mort de Kant.) pp. 446-454.

LOGOS. B IV. H. 1. — E. Troeltsch. *Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie.* (L'on doit chercher, sur la base de la religion européenne moderne qui est un christianisme libre, à édifier une théorie transcendantale de la valeur religieuse, qui ne soit pas un logicisme à la façon de celles de Kant et de Hegel, mais respecte, en la fondant, le caractère subjectif, intuitif, évolutif de la religion.) pp. 1-35. — J. Cohn. *Der Fortschritt in der Philosophie.* (En philosophie il y a trois sortes de progrès : un progrès dans l'étude de chaque discipline spéciale (logique, morale, etc...), et qui se rapproche du progrès de la science; un progrès dans l'étendue de l'expérience (Erlebnis), et qui peut se comparer au progrès de l'histoire; enfin un progrès dans la systématisation, qui est le véritable progrès philosophique.) pp. 46-61. — H. Driesch. *Ueber die Bestimmtheit und die Voraussagbarkeit des Naturwerdens.* (Les déterminations du principe de l'évolution des êtres vivants, exigées par le vitalisme, ne nous permettent pas de prévoir avec certitude, quelles seront ses manifestations dans l'espace.) pp. 62-84.

LONDON (THE) QUARTERLY REVIEW. Janvier. — J. A. Beel. *Theology, old and new.* (Nécessité de la théologie, phases principales de la démonstration théologique et ses principaux aspects.) pp. 33-57. — W. J. Moulton. *The Christian Certainties.* (Le Christ, la Bible, l'expérience religieuse comme fondements de la certitude chrétienne.) pp. 66-78.

MIND. Janv — G. T. Ladd. *Rationalism and Empiricism.* (Le rationalisme et l'empirisme ne peuvent former deux systèmes opposés l'un à l'autre; il n'est pas d'empirisme qui ne doive user de méthodes rationnelles.) pp. 1-13. — S. Alexander. *Collective Willing and Truth,* (à suivre). (Admettant que, à tous les degrés de la connaissance, un objet réel, pratique ou spéculatif, correspond à une tendance, à un effort déterminé, étudie les rapports entre la bonté morale et la vérité, en tant qu'ils impliquent un commerce entre les consciences individuelles.) pp. 14-17. — M. M. P. Muir. *Alchemy and the Absolute.* (La méthode des absolutistes (Joachim, Bradley) est au fond la même que celle des anciens alchimistes.) pp. 48-61. — G. H. Langley. *The metaphysical Method of Herbart.* (Étude critique de la méthode dont se sert Herbart pour transformer les données

de l'expérience en relations logiques entre des éléments simples.) pp. 62-75. — *Discussion :* B. Russell. *The Nature of Sense-Data. A Reply to Dr. Dawes Hicks.* (Réponse aux critiques formulées par Hicks (*Mind,* juillet 1912, pp. 399-409) contre les *Problems of Philosophy* de l'auteur.) pp. 76-81.

MONIST (THE). Janvier. — E. Mach. *Psychic and organic Life.* (Décrit quelques-uns des processus de la mémoire.) pp. 1-15. — W. B. Smith. *Push? or Pull? Contrasted Views of the Nature Process.* (« Il peut être, il est incontestablement plus difficile de construire l'univers comme un système de raisons et de fins que comme un système de causes et d'effets; cependant nous ne pouvons finalement esquiver cette tâche... ».) pp. 16-41. — E. B. Talbot. *Fichte's Conception of God.* (Simple exposé des idées de Fichte sur Dieu.) pp. 42-58. — T. P. Hall. *Scientific Theology.* (Que la théologie d'autorité doit être remplacée par une théologie scientifique. Manière de procéder de cette théologie en ce qui regarde la gloire de Dieu.) pp. 90-101. — A. Pratelle. *Atomistic Dynamism.* (Expose et défend le monisme élaboré par Cl. Royer.) pp. 102-111.

NIEUW THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 1. — T. Cannegieter. *Staatsgezag en Ultramontanisme.* (L'Église romaine veut tout s'assujettir et exercer partout le pouvoir souverain. L'État doit s'opposer à ces visées, car il est « l'organisme de la vie sociale d'un peuple; il possède, dans les limites de son territoire, le pouvoir souverain; et, en vertu de ce pouvoir, il doit imposer et sanctionner sa volonté en ce qui concerne la vie sociale du peuple, de telle façon que tout autre pouvoir lui soit soumis. ») pp. 1-56.

ORIENTALISTICHE LITERATURZEITUNG. 1. — F. Hommel. *Zum Namen der Plajaden.* (Parenté des mots grec, avestique et perse pour pléiades. Ces termes ne seraient-ils pas d'origine arabe. Rapproche l'étymologie populaire grecque de πληιάδας = πελειάδες = colombes ou pigeons sauvages des colombes qui, d'après Milani, figurent les pléiades sur la *Fibula Corsini.*) col. 13-14. — W. M. Müller. *Der Kopfbinde als Königszeichen bei den Semiten.* (Suggestions sur le bandeau royal que portent ou portaient les monarques abyssins, les rois d'Axoum, de Napata, de Meroë, qu'on retrouve au Soudan, etc. Les anciens arabes le connaissaient. Il faudrait chercher son origine parmi les Sémites de l'ouest et, semble-t-il, parmi les Sémites sédentaires.) col. 16-18. = 3. — M. Löhr. *Die weiblichen Eigennamen in Sachaus « Aramaischen Papyrus und Ostraka. »* (Notes documentaires et philologiques sur les 28 noms de femmes contenus dans les papyrus Sachau.) col. 103-106. — E. König. *Jahu oder Jaho?* (De la forme Jahwe seraient issues les formes Jahw, Jahu, Jah, Jaho, Jeho.) col. 107-114. — R. Hartmann. *Al-Kadam bei Damaskus.* (Notes historiques sur cette mosquée et sur le souvenir, diversement interprété selon les temps : empreinte des pieds de Moïse, de Mahomet, etc., qu'elle commémorait.) pp. 115-118.

PHILOSOPHICAL REVIEW (THE). Janv. — R. EUCKEN. *Knowledge and Life.* (Présente son récent ouvrage : *Erkennen und Leben,* dont une traduction anglaise doit paraître prochainement chez Williams et Norgate.) pp. 1-16. — E. L. SCHAUB. *Hegel's Criticisms of Fichte's Subjectivism. II.* (Donne raison à Hegel dans sa critique de Fichte. Celui-ci n'est point parvenu à sortir du subjectivisme pour fonder la connaissance et la moralité.) pp. 17-37.

* **PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 1.** — C. GUTBERLET. *Differenzielle Psychologie.* (Étudie, d'après un ouvrage de W. Stern, le but, l'objet et la méthode de cette nouvelle discipline.) pp. 1-21. — N. SWITALSKI. *Vaihingers « Philosophie des Als Ob ».* (Exposé et critique de la philosophie de Vaihinger. Malgré tout V. n'a pu donner la solution des problèmes « de la vérité de nos perceptions et de l'objectivité de notre connaissance. Il montre néanmoins la nécessité de distinguer nettement ce qu'il y a de subjectif dans nos perceptions ».) pp. 23-43. — Max ETTLINGER. *Der Anpassungscharakter der spezifischen Sinnesenergien im Lichte der vergleichenden Psychologie.* (Reprend l'explication de la théorie de W. Wundt et la confirme par de nouvelles expériences sur des animaux.) pp. 44-67.

PRINCETON (THE) THEOLOGICAL REVIEW. Janvier. — J. R. SMITH. *The Authorship of the Fourth Gospel,* II. (L'étude de l'évangile lui-même nous oblige à y voir l'œuvre de Jean, fils de Zébédée.) pp. 16-40. — C. W. HODGE. *The Witness of the Holy Spirit to Bible.* (Expose et défend la doctrine des anciens théologiens luthériens et réformés sur la nature et l'objet du témoignage que rend le Saint-Esprit à l'Écriture.) pp. 41-84.

* **QUESTIONS (LES) ECCLÉSIASTIQUES. Janvier.** — H. DEHOVE. *Les principes généraux de la morale kantienne.* (« Nous ne sommes libres, selon l'auteur des deux *Critiques,* que dans le monde nouménal, où il n'y a rien à faire pour la liberté; et dans ce monde phénoménal où il y aurait pour elle tant à faire, nous ne sommes pas libres. » pp. 5-21. = **Février** — J. BOUCHÉ. *La philosophie de M. Bergson.* (Analyse de l'ouvrage de Mgr Farges : *La philosophie de M. Bergson, exposé et critique.*) pp. 102-114. — L. BOSSU. *Le développement du dogme et ses conditions.* (Saint Vincent de Lérins qui, le premier, a formulé le principe, la loi et la nature du développement dogmatique en a précisé les conditions dans ces quelques mots que le concile du Vatican a fait siens et sanctionnés de son infaillible autorité : « Crescat... et multum vehementerque proficiat... intelligentia, scientia, sapientia: *sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia.* pp. 115-120. — **Mars** — R. P. PRA. *La pauvreté de Jésus-Christ, modèle de la pauvreté religieuse.* (Notre-Seigneur Jésus-Christ a pratiqué, durant son passage sur la terre, divers genres de pauvreté qui sont autant de modèles proposés à notre imitation. Chaque ordre re-

ligieux reproduit méritoirement l'un ou l'autre de ces genres, suivant sa règle et la fin spéciale qu'il se propose.) pp. 193-204.

* **RAZON Y FE. Janv.** — A. Goyena. *Un episodio de la historia de la teologia española* (fin). (Expose en détail les causes du serment exigé par l'Université de Salamanque, en 1627.) pp. 30-42.

* **RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE. Janvier-Février.** — P. Rousselot. *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle.* (Pour saint Augustin et saint Thomas « la certitude de l'assentiment de foi, requiert essentiellement une grâce »; la théorie moderne, d'origine scotiste, distingue une foi naturelle acquise par les lumières de la seule raison, et cependant certaine, ou bien, antérieurement à l'acte de foi une conviction du fait de la révélation pareillement acquise par la raison seule.) pp. 1-36. — L. Cadière. *Les religions de l'Annam* (1er art.). (Il y a sur ce sujet encore beaucoup d'obscurités. 1. Religions diverses : une religion principale, la religion des Esprits, et une religion secondaire, le bouddhisme. 2. Les lieux de culte: lieux de culte naturels et lieux de culte artificiels.) pp. 37-56. — A. Condamin. *L'inerrance biblique d'après saint Bède.* (Bède « affirme avec toute la tradition chrétienne qu'un auteur inspiré ne peut se tromper... mais, à son sentiment, l'écrivain sacré ne commet pas une erreur, quand il rapporte parfois l'opinion du vulgaire, même erronée ou inexacte ».) pp. 73-75. — L. de Mondadon. *Du doute méthodique chez S. Augustin.* (« Le doute augustinien est moins un procédé philosophique qu'une disposition religieuse ».) pp. 76-78. — P. d'Hérouville. *Nostrorum primus Maro (Lactance, Div. Inst. 1, 5).* (S. Reinach a traduit « Virgile le premier des chrétiens »; c'est fausser la pensée et l'expression de Lactance, le vrai sens déterminé par le contexte est « parmi les Latins ».) p. 78. = **Mars-Avril.** — J. Huby. *Le texte original des Commentaires de Maldonat.* (Les *Commentaires* de Maldonat n'ont été publiés qu'après sa mort et revisés. Le manuscrit original existe, il y aurait lieu de le publier.) pp. 79-108. — F. Bouvier. *Religion et Magie* (2e art.). (Trois systèmes sont en présence pour expliquer les rapports existant à l'origine entre la religion et la magie; magisme (Frazer), prémagisme (Hubert et Mauss, Marett, Loisy), théisme primitif, antérieur à la magie. Critique de ces systèmes. Conclusion : « Les évolutionnistes n'ont aucun droit d'imaginer une préhistoire magique ou magico-religieuse de l'humanité. Ce qui « s'entrevoit » de moins confus à la lumière convergente des sciences qu'ils invoquent, psychologie, ethnologie, histoire comparée des religions les plus anciennes, c'est presque le contraire : un état où la religion, où le théisme aurait dominé et tenu en respect la magie ».) pp. 109-147. — *Notes et Mélanges.* L. de Mondadon. *De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu.* (S. Augustin, *De libero arbitrio*, II; 2, 3, 7-15, 39. « La démonstration augustinienne n'a rien de commun ni avec l'argument ontologique (saint Anselme, Descartes) : elle est toute prise dans le réel, — ni avec l'argument idéologique (Bossuet, Leibniz) : elle va par des degrés d'être. ») pp.

148-156. — J. Misson, *La foi en l'apothéose chez un lettré païen du quatrième siècle après Jésus-Christ.* (« Libanios n'a pas pris au sérieux les récentes élévations aux honneurs divins, même de personnages méritants. Les expressions qui seraient capables de nous faire croire le contraire ne sont chez lui qu'un sacrifice à l'étiquette. ») pp. 157-163. — P. Dudon, *Notes et documents sur le Quiétisme.* (VI. Un mémoire du cardinal Albizzi, une circulaire du Saint-Office, les enquêtes de l'oratorien Francesco Marchese.) pp. 163-178.

* **REVUE BÉNÉDICTINE. Janvier.** — G. Morin, *Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum : le commentaire du Pseudo-Rufin sur les prophètes Osée, Joel et Amos.* (« Ce sera pour nous désormais un avantage très appréciable, que de posséder, en dehors des extraits réfutés par S. Augustin, un ouvrage authentique et complet d'un personnage qui a joué, après tout, un rôle assez considérable dans la société chrétienne durant la première moitié du Ve siècle. On peut imaginer, par exemple, quel profit en résultera au point de vue de l'histoire du texte biblique, spécialement de la Vulgate hiéronymienne. Car c'est celle-ci... que Julien prend pour texte de son commentaire ».) pp. 1-24. — A. Wilmart, *Le « Comes » de Murbach.* (Publie la liste des lectures de la messe, celles de l'Épistolier et celles de l'Évangéliaire, contenue dans le Ms 184 de la Bibliothèque de Besançon.) pp. 25-69.

* **REVUE BIBLIQUE. Janvier.** — Dom De Bruyne. *Un nouveau document sur les origines de la Vulgate.* (Sur une souscription authentique de S. Jérôme qui se lit dans deux manuscrits de la Vulgate, l'un dit de S. Germain-des-Prés, l'autre originaire de Roda en Catalogne, tous deux conservés à la Bibliothèque nationale. Le contenu de la Bible de S. Jérôme d'après ce colophon.) pp. 5-14. — P. Dhorme. *La religion des Achéménides.* (Critique les affirmations d'Hérodote et expose les idées religieuses des Achéménides d'après les inscriptions royales que Weisbach vient de rassembler en un volume. La religion des Achéménides se distingue nettement de la religion zoroastrienne et de l'Avesta.) pp. 15-35. — A. Brassac, *Une inscription de Delphes et la chronologie de saint Paul* (à suivre). (Sur l'inscription de Claude publiée par M. Bourguet: texte et commentaire. Le séjour de Gallion en Achaïe doit être fixé du printemps 51 au printemps 53.) pp. 36-53. — Z. Biever, *Au bord du lac de Tibériade.* (Notes ethnographiques sur les populations qui habitent les bords du lac de Tibériade.) pp. 54-76. — E. Tisserant, *Un fragment d'Onomasticon biblique.* (Il s'agit d'un Onomasticon marginal provenant du palimpseste Vat. dit de Pie II. Signale son caractère origénien.) pp. 76-87.

* **REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Janv.** — J. Rivière, *Le premier théologien de la Rédemption.* (Quoi qu'il en soit de certaines discussions de détail, un résultat d'ensemble peut être considéré comme acquis : c'est que la doctrine de saint Paul se retrouve dans l'en-

seignement catholique traditionnel, tandis qu'elle apparaît plus que jamais étrangère à certaines théories à la fois simplistes et brutales qui avaient paru l'accaparer et par là-même auraient fini par la compromettre. Délivrance de tous les maux, abondance de tous les biens : telle est en gros l'indication des fruits que la rédemption procure à l'âme chrétienne.) pp. 32-52. = **15 Janv.** — J. Bricout. *Pie IX, Léon XIII et Pie X. Leurs enseignements et leurs directions. II. Le Syllabus.* (Commente les propositions du Syllabus, justifie les condamnations portées par l'Église, montre que la plupart de ces condamnations ont été renouvelées par Léon XIII et Pie X.) pp. 129-175. = **1er Mars.** — L. Cl. Fillion, *La guerre sans trêve à l'Évangile et à Jésus-Christ.* (Revue critique des principaux ouvrages d'exégèse radicale et libérale parus en 1911 et 1912.) pp. 257-273, 385-402, 513-534.

* **REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. 15 Janvier.** — E. Vykoukal, O. S. B. *Les examens du clergé paroissial à l'époque carolingienne.* (Étude des décisions conciliaires sur l'organisation des examens destinés à relever le clergé et à le maintenir dans la discipline. 1° Examen des ordinands; 2° E. des clercs étrangers; 3° E. quadragésimal; 4° E. à l'occasion de la visite canonique; 5° E. par les missi; 6° E. Synodaux; 7° E. par écrit.) pp. 81-96. — E. Lesne. *La dîme des biens ecclésiastiques aux IXe et Xe siècles* (suite, à suivre). (Les bénéficiaires des dîmes prélevées sur les revenus d'une église ou d'un monastère sont à l'origine les pauvres hospitalisés au monastère; puis l'hôtellerie des nobles en recueille une partie; enfin les moines se substituent à leurs hôtes.) pp. 97-112.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Nov.-Déc. — J. Capart. *Bulletin critique des religions de l'Égypte* (suite). (1908 et 1909.) pp. 291-329 (à suivre). — M. Goguel. *La date et le lieu de composition de l'Épître aux Philippiens.* (G. fait valoir les arguments des rares critiques, qui, pour des motifs d'ordre interne, avancent que S. Paul aurait écrit cette lettre pendant une captivité éphésienne dont ne parlent pas les Actes, entre les épîtres aux Thessaloniciens et les grandes épîtres.) pp. 330-342. — R. Basset. *Bulletin des périodiques de l'Islam, 1911* (suite), pp. 342-366. — *Analyses et comptes-rendus*, pp. 367-397. — *Notices bibliographiques*, pp. 398-405. — *Chronique*, pp. 406-414.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Janvier. — L. Weber. *Le rythme du progrès et la loi des deux états.* (Critique de la loi des trois états énoncée par Auguste Comte. Le progrès intellectuel manifesterait plutôt un rythme binaire, consistant dans l'alternance des périodes au cours desquelles l'activité technique et l'activité spéculative sont tour à tour prépondérantes. La période d'activité spéculative s'est continuée jusqu'à ces derniers temps, où l'activité technique lui a succédé. Il n'est pas vrai, par exemple, de soutenir que la pensée scolastique marque un recul sur la pensée grecque. La

scolastique continue directement la philosophie grecque aboutissant au néo-platonisme, et elle exprime un immense travail de réflexion sur les croyances directrices du savoir théorique, de la vie sociale et de la vie intérieure. Mais, tandis que l'effort grec, parti de la technique, et d'une conception de la nature et de la société tout imprégnée des idées que les arts industriels et sociaux ont déposées dans les intelligences, donne naissance à la métaphysique cosmologique et à la morale, la pensée médiévale rapporte tout à la théologie. C'est là son caractère distinctif. On peut noter ici que les faits démentent singulièrement la loi du progrès, telle qu'Auguste Comte la formule. Car la scolastique succédant à la philosophie grecque, c'est une époque théologique venant après une époque métaphysique, c'est-à-dire un ordre de succession inverse de celui qu'énonce la loi des trois états. Par son ampleur et sa durée, la scolastique est peut-être un moment unique dans l'histoire des idées. Le rationalisme dans lequel, avec saint Thomas, elle atteint son apogée, est le plus puissant effort qui ait été tenté en vue de concilier le dogme chrétien avec les doctrines de la philosophie hellénique. Entre la philosophie moderne et la scolastique, il n'y a pas non plus la rupture qu'on se plaît à imaginer. La philosophie moderne, au contact de la science, semble une période de transition entre l'activité spéculative qui finit, et l'activité technique qui commence. Bien que cela semble paradoxal, il y a conflit entre la raison et la science, et un conflit peut-être plus grave que le conflit de jadis entre la raison et la foi. Mais peut-être qu'un jour le double problème de l'activité spéculative et de l'activité technique sera résolu, lorsque l'implication croissante des deux courants de l'évolution intellectuelle aura supprimé les barrières entre lesquelles ils coulent séparés le plus souvent, et lorsque l'intelligence technique et l'intelligence spéculative parleront la même langue.) pp. 16-60. — Ch. Dunan. *La nature de l'espace* (fin). (Suite de la discussion relative aux différentes conceptions philosophiques de l'espace. I, L'étendue et le lieu; — II, L'espace et les mathématiques; — III, L'espace nativistique et le problème du lieu; — IV, L'espace nativistique et les mathématiques.) pp. 61-100. — S. Ginzberg. *Note sur le sens équivoque des propositions particulières.* pp. 101-106.

* **REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Février.** — P. De Munnynck. *La démonstration métaphysique du libre arbitre.* (En face de la causalité, le libre arbitre surprend violemment. Tout effet a une cause; tout ce qui devient préexiste virtuellement dans un être préalable. La décision volontaire, sous peine de contradiction, est soumise à cette exigence qui est une loi du réel sans aucune restriction. Il faut donc que la décision volontaire préexiste virtuellement dans sa cause, et que cependant cette cause étant la même, la décision contradictoirement opposée à la première puisse en résulter. La volonté détermine; elle se détermine sans qu'elle soit déterminée par ailleurs, sans qu'elle soit contrainte à se déterminer. La liberté est donc le pouvoir autodéterminateur de la volonté.) pp. 13-38. — P. Mandonnet. *Roger Bacon et la composition des trois « Opus ».* (L'*Opus majus*, contrairement

à ce que l'on a pensé, n'a pas été écrit, ou pour parler plus exactement n'a pas été achevé avant les *Opus minus* et *tertium*, mais après. Il n'a été fini qu'au commencement de l'année 1268, et envoyé alors, et seul, avec la lettre-préface au pape Clément IV. L'*Opus minus* et l'*Opus tertium*, entrepris par Bacon en vue de fournir au pape des résumés et des suppléments à l'*Opus majus*, n'ont pas été expédiés; bien plus ils n'ont jamais été achevés. Ils sont devenus, de fait, des matériaux desquels Bacon a tiré, soit littéralement, soit autrement, une partie de sa lettre-préface à l'*Opus majus* et quelques autres matériaux incorporés à l'*Opus majus* lui-même. La composition de l'*Opus minus* et de l'*Opus tertium* ne va pas au delà de 1267.) pp. 52-68.

* **REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 4.** — S. Grébaut. *Littérature éthiopienne pseudo-Clémentine. III. Traduction du Qalêmentos* (suite). (L. II, ch. 3-8.) pp. 337-346. — M. Chaîne. *Une homélie de saint Grégoire de Nysse traduite en copte, attribuée à saint Grégoire de Nazianze* (à suivre). (Texte provenant d'un ms. du Vatican et traduction française.) pp. 395-409. — J. Babakhan. *Essai de vulgarisation des homélies métriques de Jacques de Saroug, évêque de Batnan en Mésopotamie (451-521)* (à suivre). (Traduction en vers français de l'homélie sur le mont Sinaï et sur le symbole de l'Église.) pp. 410-426. — S. Grébaut, *Un miracle de Notre-Seigneur*. (Extrait des « Actes d'André et de Matthias dans la ville des anthropophages ». Texte éthiopien et traduction française.) pp. 427-431.

* **REVUE DE PHILOSOPHIE Janv.** — J. Pacheu. *L'amour mystique décrit et chanté par Jacopone de Todi*. (Biographie et analyse des principaux chants mystiques de Jacopone.) pp. 5-25. — G. Melin. *La Famille et l'Évolution sociale*, 2e art. (« La méthode et la doctrine évolutionnistes ne peuvent inspirer que la plus légitime défiance à ceux qui ont souci de faire du groupement familial une étude vraiment scientifique. On ne trouve à la base de cette méthode aucune observation patiente et méthodique de la réalité sociale; les faits invoqués sont recueillis au hasard et leur interprétation, loin d'être impartiale, semble suggérée, dictée presque, par la volonté de justifier, coûte que coûte, une doctrine *a priori* ».) pp. 26-45. — J. Bulliot. *Faut-il changer l'orientation de la Néo-Scolastique*. (Analyse critique d'une étude du même titre du R. P. Gemelli et dans laquelle celui-ci plaide la thèse de la séparation logique, en droit comme en fait, de la philosophie thomiste et des théories scientifiques.) pp. 46-56. — E. Baron. *A propos de l'idéalisme anglais contemporain*. (Bref exposé de la doctrine de Green et des modifications apportées à cette doctrine par les écrivains idéalistes : Édouard Caird et M. F. H. Bradley.) pp. 57-71. — Mgr d'Hulst. *Cours de Théodicée* (1881 et 1882). III. Analyse et extraits des Leçons sur la nature de Dieu, pp. 72-84. = **Févr.** — P. Charles. *La métaphysique du Kantisme*. I. *La chose en soi*. (En résumé : « La chose en soi est; elle n'est pas le phénomène, elle est inconnaissable. Ces trois propositions s'accordent pourvu qu'on ne fasse pas de la chose en

soi un être complet, à côté d'un autre être complet qui serait le phénomène, mais qu'on veuille bien y voir, avec Kant lui-même, et au besoin malgré les obscurités du vocabulaire critique, un ensemble de déterminations *a priori*, relevant de la pensée pure, valant donc pour tous les êtres et pour tous les objets, et, *par conséquent*, incapables, tant qu'on ne leur fournit pas un contenu, d'en faire connaître aucun ».) pp. 113-136. — S. Belmond. *L'univocité scotiste. Ses fondements.* (Fondements logique, métaphysique et historique de l'univocité scotiste. Relevons le fondement métaphysique : Pour Scot il y a distinction rationnelle non-réelle entre l'essence et l'existence dans l'être contingent; la distinction ainsi comprise « rend nécessaire l'univoque au sens de Scot, sans que l'analogie ait à être délogée de ses positions ultra-séculaires ». Si l'existence peut être conçue comme le non-néant, il suit qu'on peut isoler par abstraction l'existant de ses modalités variées. Ainsi isolé, il n'est aucune de ces modalités, il est indéterminé, neutre et, en tant que tel, il englobe *confusément* tous ses modes d'être. Mais alors le non-néant est nommé : l'univoque existe donc.) pp. 137-156. — P. Gény. *Comment présenter la définition de la vérité.* (« L'appréhension, étant une connaissance, est la connaissance de quelque chose, de quelque chose que l'acte de connaissance n'a pas constitué mais simplement constaté; au sujet de ce quelque chose, nous formons des jugements par lesquels nous lui attribuons certains prédicats et lui en refusons d'autres : quand nous lui attribuons des prédicats qu'il possède en effet, il y a vérité; dans le cas contraire, il y a fausseté. » Cette définition de la vérité permet de constituer la critériologie et de mener la lutte contre l'idéalisme.) pp. 157-170. — Mgr d'Hulst. *Cours de Théodicée* (1881 et 1882) IV. Analyse et extraits des Leçons sur l'action de Dieu, pp. 171-188. = **Mars** — J. Toulemonde. *L'art d'exercer l'autorité.* (Analyse psychologique des conditions de l'exercice de l'autorité : les divers moyens d'acquérir celle-ci. La sévérité et la ténacité doivent aller de pair avec la justice, l'affection et la confiance.) pp. 221-252. — P. Charles. *La métaphysique du Kantisme. II. Les catégories.* (En résumé : « la catégorie est vide, on ne peut donc dire qu'elle nous écarte de la réalité en soi, par la raison qu'elle produirait du dedans son objet et qu'elle nous fournirait un monde subjectif, en place du monde réel et objectif. On ne peut dire davantage que l'absence de tout contenu dans cette catégorie et son caractère de forme pure *a priori* nous empêche d'atteindre cette même réalité en soi... Prescrire la forme de tout objet, ce n'est pas nécessairement imposer à l'objet une forme qui n'est pas la sienne. ») pp. 253-277.

REVUE PHILOSOPHIQUE Janv. — J. de Gaultier. *La morale en fonction de la réalité.* (D'après l'auteur, une finalité morale comme principe métaphysique de l'existence n'est pas indispensable pour pour fonder la morale. Cette illusion finaliste supprimée, il reste dans le monde un élément irrationnel, la sensibilité créatrice qui, « se formulant dans le goût, engendre les valeurs bon et mauvais, les ju

gements bien et mal et fixe des buts à l'action. » La simple action de ce principe irrationnel stipulerait un impératif, édicterait des contraintes qui s'exerceraient même sans existence du libre-arbitre, l'infinie variété des circonstances de la vie suscitant la variété des désirs qui s'éliminent alternativement suivant l'occurrence.) pp. 1-28. — E. Boirac. *Spiritisme et Cryptopsychie.* (Il y a deux interprétations possibles des faits spiritoïdes : l'interprétation *spiritique* qui admet l'intervention d'êtres intelligents, habituellement invisibles et qui ne feraient pas partie de notre monde; l'interprétation *cryptopsychique* qui rejette l'intervention de causes intelligentes extérieures à la nature et inconnues, et admet que les faits en question sont en réalité produits par des causes intelligentes connues, incluses dans la nature, mais agissant alors de façon cachée qui les dérobe à l'observation directe. Pour ceux qui s'occupent, dans un esprit véritablement scientifique, de ces faits, l'interprétation cryptopsychique suffit à rendre compte de la très grande majorité des cas.) pp. 29-50. — L. Arréat. *Signes et symboles.* (Étude des signes et des symboles et de leur emploi varié dans les diverses branches de la vie psychologique.) pp. 51-70. — J. Benrubi. *Le deuxième congrès international d'éducation morale*, pp. 71-98. = **Févr.** — I. Ioteyko. *Les défenses psychiques,* 1er art. (La douleur qui est produite par une excitation forte et désorganisant les tissus a un rôle défensif. Pourtant la douleur n'est pas toujours proportionnée à la gravité du mal. La douleur est une défense contre laquelle il faut se défendre; on se défend contre la douleur morale par la colère, l'héroïsme, la résignation ou la vengeance. Il peut exister une accoutumance progressive à la douleur physique et morale. Expériences algésimétriques démontrant la variabilité selon le coefficient individuel.) pp. 113-134. — E. Bréhier. *L'origine des images symboliques.* (L'image symbolique n'est autre chose que l'élément d'un processus complexe, où entre, à côté de l'image, une idée; et, dans ce processus, l'image est l'élément fixe et l'idée l'élément variable. Or, c'est précisément parce que l'image est permanente et parce que simultanément la pensée conceptuelle se transforme, qu'une image devient symbolique. Le symbolisme n'est donc pas le résultat d'une association mais d'une dissociation entre l'idée et l'image. Étude des divers moments de cette dissociation.) pp. 135-155. — H. Robet. *La valeur du pragmatisme.* (« On se serait beaucoup moins scandalisé des formules pragmatistes, si on avait pénétré jusqu'à leur sens; mais on n'a été frappé que du son étrange que rendent ces mots de désir, d'intérêt, de succès dans une théorie de la connaissance. Le jour où l'on se rendra compte que cela veut dire simplement que le vrai n'est pas bienfaisant par accident, mais qu'il l'est de sa nature et par fonction, le pragmatisme, « apparaîtra comme une banalité ». Exposé des diverses objections faites au pragmatisme et mise au point des réponses données par celui-ci et de leur bien-fondé.) pp. 156-183. = **Mars.** — Fr. Paulhan. *Qu'est-ce que la vérité?* 1er art. (Diverses conceptions critiquables de la vérité : la vérité-miroir du réalisme naïf, la vérité-symbole, la vérité-harmonie entre les représentations, la vérité-croyance-libre de

Renouvier, la vérité-croyance dominante en un temps donné, la vérité-utilité du pragmatisme. La vérité est fondée sur une ressemblance, sur l'imitation des choses ou des personnes par l'esprit; mais elle est cependant autre chose que cette imitation et que cette ressemblance; elle est une systématisation théorique ou pratique ou les deux à la fois, dont la ressemblance est le noyau, le point de départ, et le reste un élément plus ou moins important, toujours présent, mais plus ou moins subordonné à d'autres.) pp. 225-250. — E. DE ROBERTY. *Le concept sociologique du Progrès.* (« L'idée de progrès se range dans la catégorie des concepts-valeurs. Elle implique un rapport de finalité entre les phénomènes sociaux, ou un jugement d'appréciation porté sur eux, qui se distingue d'autres jugements semblables par ce trait qu'il suppose toujours non seulement la modificabilité générale des faits et des événements sociaux, mais encore leur perfectibilité indéfinie. ») pp. 251-261. — I. IOTEYKO. *Les défenses psychiques*, 2e art. (La fatigue est une défense de l'organisme vis-à-vis des excitations trop intenses ou trop prolongées. La fatigue suit l'inverse de la loi de Weber, c'est-à-dire qu'elle croît plus vite que le travail. Une discipline morale est urgente contre l'obsession des douleurs inefficaces et inopérantes. « Nous devons élever le seuil non seulement de la résistance, mais aussi le seuil de la force de volonté, développer la sensibilité à ses grades supérieurs et éviter la sensiblerie et la fatigabilité ».) pp. 262-273. — N. KOSTYLEFF. *Recherches sur l'imagination créatrice*, 1er art. (Exposé critique des recherches faites par les adeptes de Freud. La psycho-analyse a montré la richesse de l'inconscient d'où sortent les rêveries de l'homme comme aussi les créations de son génie littéraire. Mais ce qui distingue l'activité littéraire de la rêverie, c'est l'intervention régulatrice de la personnalité.) pp. 274-288. — L. DUGAS. *Un paradoxe psychologique. La théorie de James-Lange.* (La théorie physiologique de l'émotion méconnaît le rôle, la fonction et l'autorité de la conscience. Elle serait acceptable, si elle se donnait comme volontairement étroite, comme une description du seul point de vue physiologique. Descartes, physiologiquement aussi informé, n'a eu garde de fausser ainsi le problème et de réduire la conscience à n'être que la traduction des réactions organiques.) pp. 289-296.

* **REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 15 Janv.** — G. GRENTE. *La diplomatie sous le Pontificat de saint Pie V.* (Sur quelque terrain que se meuve sa diplomatie, elle s'inspire constamment du même idéal surnaturel et tend de tout son essor vers un seul but : la gloire de la sainte Église. Ce désintéressement explique aussi les procédés de sa diplomatie, et justifie la fermeté, parfois même l'intransigeance de ses revendications.) pp. 481-490 et 561-574. — **15 Fév.** — G. VERDIER. *La propriété est-elle un droit individuel ou une fonction sociale?* (La propriété a deux fins. D'une part, elle doit donner à l'individu les moyens de réaliser librement et personnellement ses destinées, et de l'autre elle a le devoir de secourir ceux qui ont besoin. Ces deux fins sont inséparables, car toutes deux sont voulues par la

nature, mais elles ne sont pas sur le même plan. Entre elles il y a une hiérarchie, une subordination en ce sens que la propriété est d'abord et principalement un droit, le droit de posséder et ensuite un devoir, le devoir de secourir.) pp. 737-748. — G. Didier. *Une philosophie universitaire. Le Mécanisme.* (Toute relation est concue mécaniquement. Le domaine de la finalité est supprimé partout. Tous les phénomènes se réduisent à du mouvement. La moralité sera du même ordre. Des sciences, considérées exclusivement, sort une philosophie indépendante, mécaniste et antifinaliste. Telle est la grande pensée de l'Université contemporaine.) pp. 749-762. = **1er Mars.** — Mgr Baudrillart. *Ozanam apologiste.* (Après Ballanche et Châteaubriand, le vrai maitre d'Ozanam, considéré comme apologiste de la religion chrétienne, fut Lamennais, non le philosophe, mais l'interprète de l'histoire des religions.) pp. 801-818. — A. de Boysson. *Comment étudier la nature humaine de Notre-Seigneur.* (Il faut employer concurremment la méthode historique et la méthode théologique. Il est impossible, avec les seules ressources de la critique historique, de se faire une idée complète de la personne, de la doctrine et de l'action de Notre-Seigneur. Il faut demander aux théologiens quelle est la doctrine catholique sur les perfections de la nature humaine.) pp. 819-830. = **15 Mars.** — Mgr Baudrillart. *Ozanam apologiste.* (De l'histoire des religions, nuancée de quelques études philosophiques, il inclinera vers la philosophie de l'histoire, pour aboutir à l'histoire proprement dite; mais le fond de son dessein restera toujours le même : prouver par l'histoire de l'humanité, envisagée de tel ou tel point de vue, l'excellence et la vérité de la religion; grâce à cette démonstration, préparer les futures reconstructions sociales sur une base chrétienne.) pp. 881-898. — H. Lesêtre. *Le sens chrétien des Psaumes.* (Le psautier n'est pas un symbole de foi, mais un recueil de prières. Ces prières, qui ont servi à louer Dieu dans l'Ancien Testament et à lui demander les biens nécessaires à la vie temporelle et spirituelle de l'homme, n'ont rien perdu de leur vertu. Inspirées par l'Esprit de Dieu pour tous les temps, elles conviennent aussi bien au chrétien du XXe siècle qu'à l'ancien Israélite.) pp. 898-906.

* **REVUE THOMISTE. Janvier-Février.** — R. P. Cathala, O. P. *La vie de l'Église.* (Pour animer cette société qu'est l'Église, il faut recourir à une véritable âme. Cette âme ne sera plus comme celle des sociétés humaines : une idée, une manière spéciale de concevoir la vie collective. L'âme de l'Église sera Dieu lui-même.) pp. 1-16. — R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. *La valeur transcendante et analogique des notions premières.* (III. La solution générale des antinomies et l'identification des perfections absolues en Dieu. IV. Les difficultés que laissent subsister les conceptions Scotistes et Suarésiennes des noms divins.) pp. 17-48. — R. P. Mélizan, O. P. *La crise du transformisme.* (Se propose d'examiner : 1° où en est la crise du transformisme, quelle est l'œuvre de démolition accomplie par la critique sur cet édifice doctrinal; 2° quelles sont les parties de

cet édifice demeurées intactes et méritant d'être conservées.) pp. 64-71.

RIVISTA DI FILOSOFIA. Nov.-Déc. — R. Ardigò. *Le forme ascendenti della realta come cosa et come azione e i diretti veri dello spirito.* (Développe contre l'idéalisme sa théorie positiviste des degrés de l'être, depuis la matière jusqu'à l'esprit de l'homme, au double point de vue statique et dynamique.) pp. 555-580. — A. Aliotta. *I gradi della libertà morale.* (Seule une théorie spiritualiste mais modelée sur l'expérience et reconnaissant en nous un développement possible de la liberté peut rendre compte des degrés divers de la responsabilité morale.) pp. 581-586. — B. Giuliano. *Il Pensiero e l'Assoluto.* (Étude critique du récent ouvrage de B. Varisco : *Conosci te stesso*, Milan 1912.) pp. 587-599. — F. Weiss. *Note critiche alla « Filosofia dello spirito » di Benedetto Croce*, pp. 652-669.

* **RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA**. Fév. — M. Brusadelli. *G. G. Rousseau nel secondo centenario della sua nascita* (à suivre). (Sa personne et ses idées. Le sociologue : Discours, le Contrat social.) pp. 1-32. — L. Necchi. *Il limiti dell' oggettività dei sensi esterni.* (L'activité sensible, chez l'homme, est un cas spécial, une exception dans le règne animal. Il faut donc commencer l'étude chez les animaux. Chez ceux-ci la connaissance a une importance pratique. Pour cela, l'existence dans la nature de qualités spécifiques secondaires (couleur, son), n'est pas requise. Mais il faut un *minimum* d'objectivité. La connaissance sensible de l'homme participe naturellement à ce minimum, qui est suffisant pour construire un édifice théorique de valeur objective.) pp. 33-57. — S. Belmond. O. F. M. *La lingua della teodicea secondo G. Duns Scoto* (à suivre). (Il faut distinguer dans les noms divins ceux qui expriment la nature et les attributs infinis et ceux qui expriment les rapports avec les créatures. Seuls les premiers ont une valeur objective de définition.) pp. 58-66. — G. Mattiussi, S. J. *Sulle « cinque vie » di S. Tomaso.* (Contre l'article de Audin paru dans cette même revue (an. IV, fasc. 6, p. 558), maintient qu'il y a *cinq* preuves distinctes.) pp. 67-72.

SCIENTIA. 1. — E. Rignano. *Che cos'è il ragionamento?* (Analyse de certaines des formes les plus simples du raisonnement le plus commun, tel qu'il se présente dans l'introspection qui porte sur nous-mêmes, ou dans la langue parlée, qui est comme un instrument d'introspection à l'égard de la pensée d'autrui. D'un petit nombre d'exemples bien choisis il résulte que le raisonnement n'est pas autre chose qu'une suite d'*opérations ou d'expériences simplement pensées*, c'est-à-dire d'opérations ou d'expériences que nous nous imaginons accomplir sur un ou plusieurs objets donnés ayant pour nous un intérêt particulier, et que nous n'accomplissons pas matériellement, parce que, par suite d'expériences semblables, qui ont été réellement accomplies dans le passé, nous connaissons déjà par avance les résultats respectifs de chacune de ces nouvelles expériences. Et le résultat expéri-

mental final, « observé » ou « constaté » mentalement, auquel conduit ainsi une semblable suite liée d'expériences simplement pensées, constitue précisément le « résultat de la démonstration », la « conclusion du raisonnement ».) pp. 45-69. — G. MARCHESINI. *La modernité des vues pédagogiques de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 91-96. = 2. — E. NAVILLE. *La méthode scolastique dans la science du langage.* (La méthode scolastique est ici synonyme d'une méthode d'argumentation fondée sur le raisonnement, et non sur les faits d'observation. Cette méthode a trop longtemps régné dans la science du langage. Elle est en train de disparaître. Nous ne pouvons qu'admirer l'essor que prend de nos jours la linguistique moderne, c'est-à-dire l'étude des langues vivantes et parlées, que ce soient celles des primitifs Africains qu'étudient les missionnaires, ou les patois de nos pays qui se perdent rapidement, et qu'il faut se hâter de recueillir avant que la civilisation ait fait disparaître ces restes d'un passé lointain. Nous croyons que cette linguistique est fondée sur la méthode vraie, celle de la biologie qui observe les faits, au lieu de construire à l'aide du raisonnement pur des théories artificielles.) pp. 229-238. — R. PETTAZZONI. *La scienza delle religioni e il suo metodo.* (On a beaucoup discuté sur la méthode *de la science des religions.* Les discussions en sont venues à se fixer autour de cette alternative : *méthode historique* ou *méthode comparative.* La première étudie les religions dans le temps; la seconde dans l'espace. Ni l'une ni l'autre ne doit être exclusivement employée. L'une et l'autre doivent contribuer à la construction de l'œuvre commune. Il ne s'agit donc point de deux méthodes à faire marcher de pair, de deux ordres de connaissance à additionner, mais d'une vision synthétique, d'une conception unitaire à obtenir, une conception de la science des religions et de sa méthode, fondée sur la nature de l'objet qui lui est propre, c'est-à-dire du *fait religieux* indéfiniment varié et multiforme dans le temps et dans l'espace, mais un et défini dans son essence.) pp. 239-247.

* **SCUOLA (LA) CATTOLICA. Janvier.** — A. M. ORLICH, M. C. *L'uso dei beni nella morale di S. Tommaso.* (suite, à suivre). (Sommaire des devoirs réciproques du père et des enfants, et des devoirs de l'État dans l'usage des biens temporels.) pp. 41-61. — **Février.** — L. T. *Note ed appunti di studi neotestamentari.* (Étude sur l'historicité des récits de la conception surnaturelle de Notre-Seigneur.) pp. 218-244. — **Mars** — A. CELLINI. *Ultima crisi biblica. Cause e rimedi* (à suivre). (Cette crise est caractérisée par la défection d'un certain nombre d'exégètes catholiques passés au camp des rationalistes.) pp. 346-363. — A. M. ORLICH, M. C. *L'uso dei beni nella morale di S. Tommaso* (suite, à suivre). (Les droits de l'État et les devoirs des sujets, les devoirs réciproques de justice et de charité des individus, quant à l'usage des biens temporels.) pp. 390-413.

* **THEOLOGIE UND GLAUBE. 1.** — N. PAULUS. *Die Ablässe der Kreuzwegandacht.* (Les indulgences accordées aux stations de Jéru-

salem ne sont, au moyen âge et encore au XVIe siècle, rien d'autre que l'indulgence plénière dans le sens actuel de ce mot.) pp. 1-15. — E. SPRINGER. *Unsere Einverleibung in Christus durch die Eucharistie.* (Rejette les objections contre la doctrine de notre incorporation au Christ par l'Eucharistie et en fait la preuve par la tradition.) pp. 15-36. — B. BARTMANN. *Das Tridentinum über die Rechtfertigung.* (Étude d'après le t. V du *Concilium tridentinum*, édité par la Görresgesellschaft.) pp. 55-60. = 2. — T. SCHERMANN. *Der ägyptische Festkalender vom 2-7 Jahrhundert.* (Fêtes solennisées par les églises d'Égypte.) pp. 89-102. — G. HORA. *Die Oden Salomos.* (Cet ouvrage serait peut-être l'œuvre pieuse d'un individu chrétien-gnostique qui exprime ses propres sentiments.) pp. 128-140.

* **THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 1.** — J. E. BELSER. *Der Opfercharakter der Eucharistie.* (Étude d'après *Jean,* VI, 51, et *Heb.* X, 29.) pp. 1-29. — L. GAUGUSCH. *Staat und Kirche nach Dantes Schrift « de Monarchia ».* (Dante soutient l'indépendance de l'Empire vis-à-vis de la papauté, mais non la séparation de l'Église et de l'État, ni la subordination de l'Église à l'État. Les deux puissances doivent agir de concert pour l'intérêt de l'humanité.) pp. 30-56. — J. B. SÄGMÜLLER. *Eine Dekretale des Papstes Pascalis II von 12 Mai (1101 bis 03) über das Verbot der Ehe innerhalb des siebenten Grades und die Berechnung der Verwandtschaftsgrade.* (Cette décrétale s'élève contre la coutume de Plaisance d'après laquelle on terminait au 6e degré l'empêchement de parenté.) pp. 56-70. — J. Chr. GSPANN. *Der Mensch als Abbild des inkarnierten Logos.* (Comme le Christ est le point central situé entre le monde visible et le monde surnaturel, l'homme représente l'union de la matière et de l'esprit. De même dans l'ordre de l'action.) pp. 71-81. — V. WEBER. *Zweierlei Apostelverhandlungen über die Stellung der Heidenchristen zum Mosesgesetz (Gal. 2 und Apg. 15).* (Contre Steinmann maintient et prouve qu'il s'agit dans les deux passages cités de deux affaires distinctes.) pp. 81-100. — Fr. BLIEMETZRIEDER. *Ueber St. Augustin's Schrift « De Civitate Dei ».* (Explication de deux passages : Lib. 4, c. 4; Lib. XV, 4.) pp. 101-119.

* **ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE. 1.** — J. DÖLLER. *Der Bann (Herem) im Alten Testament und im späteren Judentum.* (Étude de l'excommunication et de ses suites chez les Israélites.) pp. 1-24. — B. POSCHMANN. *Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit.* (La réconciliation des *lapsi* n'est pas, comme le pense Rauschen, une attitude nouvelle prise par l'Église; elle apparaît au contraire tant à Rome qu'en Afrique, comme une chose très normale que l'on ne met pas en doute. Contrairement à ce qu'avait pensé l'auteur, S. Cyprien n'avait aucun doute sur la légitimité de cette pratique.) pp. 25-54. — J. HONTHEIM, S. J. *Die Chronologie der Richterzeit in der Bibel und die ägyptische Chronologie.* (Compare la chronologie biblique du temps des Juges avec la chronologie égyptienne et conclut que les oppositions que l'on peut rencontrer ne sont pas aussi irréductibles qu'il semblerait dès l'abord.) pp. 76-132.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. **1.** — E. Preuschen. *Untersuchungen zur Apostelgeschichte,* I. (Le texte, le sens, la place d'*Actes,* XV d'après l'homélie XVI de S. Cyrille de Jérusalem. *Actes,* XV, devrait prendre place après *Actes,* XIII, 3.) pp. 1-22. — H. Böhlig. *Zum Begriff Kyrios bei Paulus.* (Emploi de ce mot dans les épîtres de S. Paul, origine de cette désignation, sa signification.) pp. 23-37. — H. Waitz. *Das Evangelium der zwölf Apostel,* II. (*L'évangile des 12 apôtres* d'Origène et de Jérôme est identique à *l'évangile des Ébionites* et ce dernier est la même chose que la *Prédication de Pierre.*) pp. 38-64. — H. Duensing. *Ein Stücke der urchistlichen Petrusapokalypse enthaltender Traktat der äthiopischen Pseudoklementinischen Literatur.* (Il s'agit du traité publié par Grébaut dans la *Revue de l'Orient chrétien,* 1910. Traduction allemande des fragments de l'*Apocalypse de Pierre* que renferme ce traité.) pp. 65-78. — G. Kittel. *Eine zweite Handschrift der Oden Salomos.* (Description du manuscrit syriaque des *Odes de Salomon* découvert par Burkitt au British Museum. Comparaison des leçons de ce ms. avec celles du ms. Harris.) pp. 79-93. — L. Brun. *Etwa 3.000 Seelen Act. 2, 41.* (Ce chiffre de 3.000 viendrait d'*Ex.*, XXXII, 28.) pp. 94-96. — F. C. Conybeare. *Note on the Odes of Salomon.* (A propos de la coupe de lait de la 19e Ode, cite Irénée *Adv. Haer.*, IV, 38, 1.) p. 96.

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK. **B. 148, H. 2.** — J. Ferber. *Platos Polemik gegen die Lustlehre.* (Étudie et apprécie l'argumentation anti-hédoniste de Platon dans le *Gorgias* et le *Philèbe.*) pp. 129-181. — A. Reinach. *Die Ueberlegung; ihre ethische und rechtliche Bedeutung* (à suivre). (Analyse psychologique de la réflexion et d'abord dans l'ordre intellectuel, en vue de déterminer sa valeur morale et juridique.) pp. 181-196. = **B. 149, H. 1.** — J. Rehmke. *Anmerkungen zur Grundwissenschaft. IV. Bewustsein und Subjekt. Ding und Ort.* (Étude des relations entre la conscience et le sujet; entre le lieu et la chose localisée.) pp. 1-30. — A. Reinach. *Die Ueberlegung; ihre etische und rechtliche Bedeutung. II.* (Analyse psychologique de la réflexion dans l'ordre volontaire. — Valeur pratique dans l'ordre de l'action. Valeur juridique.) pp. 30-58. — A. Korwan. *Dorners Kritik des Pessimismus.* (Contrairement à l'affirmation de Dorner, le Pessimisme d'Ed. de Hartmann dépasse le Naturalisme.) pp. 58-86. — W. Moog. *Zur Kritik der Erkenntnistheorie.* (Critique de la théorie de la connaissance d'après Nelson et Rehmke.) pp. 86-106.

Le Gérant : G. Stoffel.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii.*

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES

Supplément du 20 Avril 1913

Ouvrages envoyés a la Rédaction

C. M. Belli. **Psalterium Davidicum secundum textum hebraicum et vulgatam versionem.** Turin, P. Marietti, 1912, VIII-371 p. — 3 fr.

J. Knabenbauer, S. J. **Commentarii in psalmos.** Paris, Lethielleux, 1912. In-8°, 489 p.

R. Compaing. **Les Psaumes.** Traduction en vers français d'après le texte original. Paris, G. Beauchesne, 1912. In-16, X-309 p. — 3 fr. 50.

L. Cl. Fillion. **Le nouveau psautier du bréviaire romain.** Texte et traduction avec notes succinctes. Paris, Gabalda, 1913. In-16, 531 p. — 3 fr. 50.

H. Lesêtre. **Les psaumes du bréviaire traduits de l'hébreu.** Paris, Lethielleux, 1912. In-16, XII-404 p. — 2 fr.

Ch. E. Pannier. **Le nouveau psautier du bréviaire romain.** Traduction sur les originaux des psaumes et des cantiques avec les principales variantes des Septante et de la Vulgate. Lille, Giard ; Paris, Lethielleux, 1913. In-8°, XXVI-360 p. — 4 fr.

La réforme du bréviaire, en ramenant la récitation habituelle de tout le psautier chaque semaine, a renouvelé dans le clergé le besoin de se familiariser davantage avec les psaumes et provoqué l'éclosion de nombreuses publications destinées à répondre à ce besoin.

Le *psalterium* du chanoine Belli n'a d'autre but que de faciliter aux curés et vicaires l'intelligence du sens de la Vulgate. Pour ce faire, après un court prologue sur le titre et le sujet du psaume, l'auteur donne simplement le texte de la Vulgate, en y intercalant de courtes gloses latines expliquant les mots obscurs ou indiquant parfois le sens divergent du texte hébraïque. Ce travail n'a aucune prétention scientifique ; il n'en a même pas assez; il y a beaucoup d'arbitraire dans le partage des psaumes en strophes alternées ; beaucoup des petites gloses expliquent des mots suffisamment clairs et laissent aux textes difficiles toute leur obscurité, Ex. Ps. XCII, v. 2. *Parata sedes tua ex tunc : a sæculo tu es*, i. e. thronus tuus ab æterno paratus est. — Nous pensons que cette glose serait avantageusement remplacée par la simple traduction suivante : « De ce jour (du jour de la création, *ex tunc*), ton trône est dressé, mais toi tu es dès l'éternité. »

Les *Commentarii in psalmos* du P. Knabenbauer, tout en étant un travail beaucoup plus approfondi que le précédent, ne nous semblent pas avoir la valeur des autres volumes du même auteur publiés dans le même *Cursus Scripturae Sacrae* du P. Cornély. On est surpris de ne pas trouver pour chaque psaume, en tête du commentaire, à côté du texte de la Vulgate, une traduction faite sur l'hébreu. Cette traduction, avec l'idée d'ensemble qu'elle donne du texte original, ne peut pas être remplacée, pour ceux qui ne savent pas l'hébreu, par l'indication fragmentaire des variantes au cours du commentaire. Ce commentaire est très substantiel, sûr quant à la doctrine, un peu timide et pâle quant à l'exégèse proprement dite. Oserions-nous dire qu'il n'est guère plus avancé au point de vue scientifique et moins utile au point de vue piété que le grand commentaire du Cal Bellarmin S. J., que nous recommandons encore de préférence aux prêtres qui veulent s'assurer par une étude sérieuse, une pieuse récitation des psaumes. 2 vol. in-4°, éd. Vivès.

Ce n'est plus en latin, mais en vers rançais, que M. Compaing nous présente les psaumes. M. Compaing pense que les savants contemporains ont pu lui fournir le texte original reconstitué et nous avertit, par cette déclaration, qu'il n'est pas un professionnel de l'exégèse ; il aurait une confiance moins assurée dans le texte que lui ont fourni les savants et qui n'a trop souvent hélas ! qu'une valeur de reconstitution probable. Mais si M. Compaing n'est pas exégète de profession, il a eu cependant le mérite de choisir avec beaucoup d'à propos les courtes citations d'Écriture, de Pères ou d'auteurs ecclésiastiques qu'il donne comme prologue explicatif à chaque psaume. Les traductions sont élégantes, en vers qui ont satisfait M. Faguet, et serrent d'assez près de texte original. Nous n'aurions pas cru qu'on pût faire mieux si nous n'avions en entre les mains les psaumes de Fdo de la Jugie publiés en 1863 et dont beaucoup de strophes nous semblent à la fois plus poétiques et plus près encore du sens littéral. Ces traductions en vers ont l'incontestable mérite d'éveiller plus facilement les sentiments suggérés par le psaume chez ceux ou celles qui sont très sensibles à l'impression de la phrase rimée. Beaucoup cependant préfèrent une bonne traduction littérale.

Goûtera-t-on celle de M. Fillion ? Elle rendra service aux laïques, mais quels services peut rendre aux prêtres qui disent leur bréviaire une traduction littérale du latin de la Vulgate. Un prêtre, qui lit dans son bréviaire le texte suivant *Vox Domini praeparantis cervos et revelabit condensa*, trouvera bien tout seul la traduction matérielle que lui offre M. Fillion : *La voix du Seig-*

gneur prépare les cerfs et découvre les lieux sombres, et ce français ne lui sera pas plus intelligible que le latin. L'un ou l'autre des deux textes que M. Fillion aligne face à face dans les pages de son livre aurait été avantageusement remplacé à l'usage des prêtres par une traduction facile sur l'hébreu. Les notes viennent heureusement au secours de la traduction. Résumé très sommaire du grand commentaire de M. Fillion, elles sont trop succinctes pour les versets qui ont besoin d'explication.

On tirera plus de profit, pensons-nous, du petit volume de M. Lesêtre qui nous donne simplement une traduction faite sur l'hébreu où sont imprimés en italiques les passages divergents du texte de la Vulgate qu'on peut lire au bas des pages. La fidélité et l'élégance de la traduction, la petite phrase qui formule heureusement en tête de chaque psaume son idée générale, la division en strophes nous donnent, autant que bien des commentaires, une intelligence suffisante de la plus grande partie du psautier. Nous pourrions discuter certains détails de traduction, mais la perfection n'étant pas de ce monde nous préférons recommander aux clercs ce petit volume tel qu'il est.

Nous recommanderons encore de préférence l'ouvrage de M. Pannier, consulteur de la commission biblique, professeur à l'université de Lille. Cet ouvrage est plus complet et, bien que donnant plus de renseignements exégétiques que le précédent, reste à la portée de tous. Les notes n'indiquent que les variantes des textes hébreu, grec ou latin ; mais les prologues mis en tête de chaque psaume valent souvent un commentaire ; la traduction, plus littérale encore que celle de M. Lesêtre, reste cependant très expressive. Ici encore nous pourrions faire des réserves de détail. L'obligation d'être bref ne nous permettant pas de les exposer utilement, nous dirons simplement que des six ouvrages ici recensés c'est celui qui nous semble le plus avantageux aux prêtres du ministère qui veulent s'assurer rapidement l'avantage d'une récitation intelligente des psaumes du bréviaire

C. Toussaint. **Épîtres de saint Paul. Leçons d'exégèse. II. L'épître aux Romains.** Paris, Beauchesne, 1913 ; in-8° de XVI et 308 p. — 4 fr.

M. Toussaint, professeur aux Facultés catholiques de Lille, à qui nous devions déjà un bon commentaire des épîtres aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Corinthiens, vient de nous donner un commentaire, plus étendu et encore plus étudié, de l'épître aux Romains. Sa méthode est demeurée la même : texte réparti en sections et imprimé en pleine page mais en caractère spécial, commentaire continu de chaque section, courtes notes, surtout philologiques, au bas des pages. L'introduction m'a paru faire une place un peu large, par endroits, à l'exposé des opinions et des controverses. Une manière plus directe et plus personnelle, et l'auteur est de ceux qui peuvent se la permettre, eût peut-être convenu davantage. La traduction se lit facilement. Les phrases trop longues ont été assez souvent divisées. Le commentaire est clair, nourri, orienté principalement vers l'exposition de la doctrine de S. Paul, habituellement solide et judicieux, toujours agréable à lire. J'ai peine à croire qu'en parlant de la prière de l'Esprit, S. Paul pense spécialement à la glossolalie. Je crois, en effet, qu'il s'agit de la parousie, XIII, 11 ss. Mais l'auteur paraît prêter à S. Paul des calculs d'une précision invraisemblable et inconciliable avec d'autres données certaines. On pourrait naturellement multiplier les remarques de ce genre, sans préjudice de la solidité générale du travail. Le commentaire des chapitres XII et ss. (Morale et sections personnelles), pourtant bien intéressants dans leur genre, a été un peu sacrifié.

Il m'est agréable d'insister en terminant sur le mérite de ce travail qui contribuera grandement à répandre une connaissance de plus en plus exacte et précise de la doctrine de S. Paul. Le mouvement de recherches dont le grand apôtre est le centre tend à se déplacer et à s'établir sur le terrain de l'histoire comparée des religions, de l'histoire des milieux populaires. On connaît les travaux de Deissmann, de Reitzenstein. De même la découverte de nombreux textes non littéraires, papyrus, inscriptions, tend à renouveler la partie linguistique des commentaires du Nouveau Testament. Des commentaires comme celui de Lietzmann portent la trace de cette évolution. Nous aurons désormais à en tenir compte, plus que M. Toussaint ne semble l'avoir fait, tout ensemble pour utiliser ce qu'elle a de bon et pour répudier ce qu'elle a de faux.

E. Jacquier. **Le Nouveau Testament dans l'Église Chrétienne.** Tome second. **Le texte du Nouveau Testament.** Paris. Gabalda, 1913 ; in-12 de VI et 535 p. — 3 fr. 50.

De tous les ouvrages publiés par M. Jacquier sur le Nouveau Testament, celui-ci est, sans contredit, le plus neuf et, à ce point de vue, le plus utile. Il comble vraiment une lacune, L'auteur définit lui-même le but de son livre en ces termes : « Nous avons à montrer dans cet ouvrage ce qu'est devenu le texte du Nouveau Testament à travers les siècles et comment on le rétablit dans son état primitif ; par conséquent nous devons d'abord en rechercher les matériaux, puis fixer les principes qu'il faut suivre pour les mettre en œuvre et ainsi constituer un texte aussi primitif que possible. »

Après une courte introduction sur le but et l'objet de la critique textuelle et son application au Nouveau Testament, l'auteur étudie les matériaux de la critique textuelle (Livre I), c'est-à-dire les différents manuscrits du Nouveau Testament, les versions anciennes et les citations des écrivains ecclésiastiques. Sous le titre de Notions préliminaires, il a réuni au début de ce Livre, d'intéressants renseignements sur les matériaux et les instruments utilisés pour écrire et

sur les différentes particularités des manuscrits, de l'écriture ou du texte. Peut-être eût-il été possible d'ajouter un paragraphe sur les copistes eux-mêmes. Le Livre deuxième est consacré à exposer les règles de la critique textuelle, interne et externe, dans leur application au Nouveau Testament. Le Livre troisième est une histoire du texte grec du Nouveau Testament depuis l'origine jusqu'à nos jours.

Le savant professeur de Lyon, dans ce nouveau volume, a mis à la portée des étudiants ecclésiastiques, sous une forme claire, intéressante même, tout un ensemble de renseignements qui leur étaient jusqu'ici difficilement accessibles. Il les initie pareillement, de façon judicieuse, aux principes essentiels de la critique textuelle appliquée au Nouveau Testament. Les professeurs eux-mêmes de nos Séminaires et de nos Facultés de théologie seront ravis d'avoir sous la main cet utile et agréable Manuel

H. Lesêtre. **Le temple de Jérusalem.** Paris, Beauchesne, 1912 ; in-16 de VIII et 216 p. — 2 fr. 50.

Le présent résumé, écrit l'auteur, « vise surtout à renseigner, d'une manière simple et claire, le lecteur de l'Évangile sur le culte traditionnel des anciens Juifs et sur le cadre dans lequel ce culte se célébrait. » Le chapitre premier traite sommairement des lieux de culte des anciens Hébreux. Le chapitre deuxième décrit plus en détail le temple d'Hérode. Le chapitre troisième étudie le service liturgique du temple et le chapitre quatrième raconte l'histoire du temple d'Hérode et décrit les constructions actuelles du Haram. Vingt-quatre illustrations précisent et animent les descriptions. Ce petit livre mérite d'être accueilli avec faveur et tout spécialement dans nos Séminaires.

M. Lepin. **Jésus-Christ, sa vie et son œuvre.** Paris, Beauchesne, 1912 ; in-16 de 269 p. — 2 fr. 50.

Cet ouvrage s'adresse « aux étudiants, aux membres des cercles d'étude, aux jeunes prêtres et aux laïques qui désirent mieux comprendre les Évangiles et se faire une idée plus nette de la vie et de l'œuvre de Jésus-Christ. » C'est un récit de la vie publique du Christ, récit non purement descriptif et historique, mais enrichi d'observations apologétiques, et précédé d'une longue introduction sur l'origine et la valeur historique des évangiles. Il m'a paru très au point et très suggestif. « L'auteur, lisons-nous dans la Préface, n'a pas laissé néanmoins de se placer à un point de vue scientifique, tenant compte des problèmes discutés en ces dernières années et des plus récents travaux. Son simple exposé, tout objectif, entend répondre à des préoccupations très actuelles. » La lecture de l'ouvrage justifie cette déclaration. Il mérite d'être vivement recommandé à tous ceux pour lesquels il a été écrit.

Die Mischna. Text, Uebersetzung und ausführliche Erklärung mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen :

O. Holtzmann. **Berakot (Gebete) ; Text. Uebersetzung und Erklärung.** Giessen Töpelmann, 1912 ; in-8° de VIII et 106 p. — 5 M.

G. Beer, **Pesachim (Ostern) ; Text.** etc. ; in-8° de XXIV et 212 p. — 10 M.

L'éditeur Töpelmann se propose de publier, dans l'espace de 4 ou 5 ans, le texte intégral de la Mischna avec traduction et commentaire, au prix moyen de 60 ou 65 pfg. par feuille d'impression pour les souscripteurs et de 70 ou 75 pour les acheteurs de volumes séparés. Comme édition complète de la Mischna, ce sera, je crois, la plus abordable comme prix, en même temps que la plus facilement utilisable. Elle mérite donc d'être signalée à l'attention des biblistes.

Le texte hébreu est le texte courant ou reçu, mais revu avec tout le soin possible et corrigé d'après les manuscrits accessibles, les meilleures éditions, les traductions et dans certains cas par conjecture. Il est vocalisé. Le caractère en est fort lisible. La distribution typographique est commode. En haut, le texte hébreu et la traduction allemande, l'hébreu sur la première page, la traduction sur celle qui lui fait face Sur l'une et l'autre page, en bas, le commentaire.

Une préface renseigne, en particulier, sur les sources utilisées pour l'établissement du texte. L'introduction, étendue et complète, étudie le traité lui-même, publié dans chaque volume, puis le sujet de ce traité. C'est ainsi que M. Holtzmann retrace l'histoire de la prière juive et que M. Beer s'applique à élucider l'histoire de la fête de Pâques-Azymes. Le commentaire s'attache principalement à mettre en lumière le courant religieux de la Mischna. Un appendice consacré à la critique textuelle complète le volume. Tout cela est fort bien conçu et se présente agréablement.

Les collaborateurs de cette utile entreprise sont, outre les deux savants dont nous avons déjà donné le nom, les DD. Albrecht d'Oldenbourg, Bauer de Marbourg, Benzinger de Jérusalem, Frankenberg de Zoegenhain, von Gall de Giessen, Holzinger de Stuttgart, L. Kohler de Zurich, Marti de Berne, Meinhold de Bonn, Nowak de Strasbourg, Rothstein de Breslau, Westphal de Marbourg, Windfuhr de Hambourg.

O. Holtzmann. **Der Tosephtatraktat Berakot : Text. Uebersetzung und Erklärung** (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XXIII). Giessen. Töpelmann. 1912 ; in-8° de XVI et 99 p. — 7 M.

M. O. Holtzmann, en même temps qu'il donnait à la collection précitée le traité Berakot de la Mischna, faisait paraître, dans la collection annexée à la *Z. für d. altt. W.* du professeur Marti, le traité Berakot de la Tosephta, qui est, comme chacun sait, le plus ancien commentaire de la Mischna. Ce travail comporte lui aussi une préface, une introduction assez brève, le texte hébreu vocalisé, une traduction et un commentaire. C'est un très utile complément de l'autre publication, qui demeure naturellement la plus importante.

A. Baudrillart, A. Vogt, U. Rouziès. **Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.** Fasc. V-VIII. Paris, L. Letouzey, 1912. In-4°. — Le fasc. 5 fr.

La publication du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* se poursuit normalement : quatre fascicules ont paru durant l'année 1912. Ils vont de *Aix-la-Chapelle* à *Alphonse* et méritent les mêmes éloges que les précédents. Le nombre des notices est fort considérable ; pour en donner une idée, qu'il suffise de noter que sous le nom d'*Albert* on en compte 169, et 127 sous celui d'*Alexandre*. Parmi les travaux les plus importants je relève *Aix-la-Chapelle* dû à M. L. Boiteux, *Albert-le-Grand* du P. Mandonnet, *Albigeois* de M. J. Guiraud, excellent mais qui eût pu être un peu plus condensé, *Albornoz* de M. G. Mollat, *Albret (Jeanne d')* de M. L. Guérard ; *Alcuin* de M. P. Moncelle : l'auteur fait de Leidrade et de Théodulphe des « élèves » d'Alcuin, l'affirmation est plus que contestable ; *Alep* dû à M. Karalevsky et au P. Tournebize, S. J. ; *Alexandre VI* de M. P. Richard, article très juste et très mesuré ; *Alexandrie* de M. J. Faivre ; *Allemagne*, article considérable dû à M. P. Richard pour la période du moyen âge et de l'époque moderne ; à M. J. Paquier pour la période de la Renaissance et de la Réforme, à M. G. Goyau enfin pour le XIXe siècle, c'est dire sa valeur, trois cartes accompagnent le texte. J'ajoute que, comme dans les fascicules précédents des gravures documentaires, se rapportant surtout aux papes ou aux cardinaux, sont insérées dans quelques notices.

J. Quétif et J. Echard. **Scriptores Ordinis Prædicatorum.** Ed. altera. emendata, plurimis accessionibus aucta, et ad hanc nostram ætatem perducta curis et labore Fr. Rem. Coulon. Fasc. 4 et 5. Paris. Alph. Picard, 1912. In-fol. p. 241-400.

Nous devons à l'activité du R. P. Coulon deux nouveaux fascicules des *Scriptores Ordinis Praedicatorum* dont il a entrepris la réédition : ils comprennent les années 1716-1724. Parmi les personnages les plus fameux dont il nous donne une notice biographique et bibliographique, il faut citer le card. *Thomas-Marie Ferrari* qui enseigna avec grand succès à Naples et à Bologne. Devenu Maître du Sacré Palais, puis cardinal, il eut à intervenir dans les controverses suscitées par le Probabilisme, le Quesnellisme, le Quiétisme. Malheureusement, rien n'a été publié des nombreux ouvrages philosophiques, théologiques, polémiques composés par lui, les soucis de l'administration ne lui en laissèrent pas le temps, et, depuis, ses manuscrits ont été dispersés sans laisser de traces. Le *P. Antonin Cloche*, qui gouverna l'ordre durant trente quatre ans, est un des Maîtres généraux les plus fameux de l'époque moderne. Son administration fut vraiment féconde à tous égards, mais surtout au point de vue doctrinal. Dans le fasc. V, deux noms dominent tous les autres : ceux de *Jacques Echard* et de *Noël Alexandre*. Le premier est l'auteur même des *Scriptores* ; par son érudition et son esprit critique il a fait de cet ouvrage, au dire de tous les hommes compétents, un modèle des travaux de ce genre. *Noël Alexandre* était un esprit puissant, universel pourrait-on dire, théologien estimé, il a laissé des travaux historiques qui font encore autorité ; s'il était gallican, si même il fut appelant, le P. Coulon montre qu'il mourut soumis aux décisions du Souverain Pontife.

On trouvera dans ces notices la même abondance de documents justificatifs, la même richesse bibliographique que dans les précédentes. Notons que le P. Coulon a tenu compte d'un désir exprimé ici-même : désormais chaque fascicule contient une table provisoire des auteurs étudiés dans les fascicules déjà parus.

Palladius, **Histoire Lausiaque (Vies d'ascètes et de Pères du désert).** Texte grec, introduction et traduction française. (*Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, 15.) Paris, Alph. Picard, 1902. In-12, LIX-425. — 5 fr.

C'est un curieux livre que cette *Histoire lausiaque* composée en 419-420 par l'évêque Palladius. Son nom lui vient de Lausus, le grand-chambellan de Théodose II (408-450), à la prière duquel il fut écrit. L'auteur qui avait lui-même vécu de la vie monastique y raconte ses souvenirs sur la vie des moines du désert. On reconnaît généralement aujourd'hui l'historicité de ce travail : si Palladius montre quelquefois une crédulité naïve, sa véracité est incontestable. « La chronologie se tient et s'enchaîne ; la géographie et la topographie sont exactes et précises ; les données ne sont pas en désaccord avec celles de l'histoire du temps. » L'ouvrage n'a rien de didactique et il ne fournit qu'en passant des indications sur les croyances, les observances et la vie chrétienne. Par contre, il est une mine précieuse pour ce qui touche à l'ascétisme monacal.

La présente édition n'a fait que reproduire celle de Dom Butler, en utilisant toutefois les quelques remarques faites depuis. La traduction vise à être aussi littérale que possible : l'élégance a été sacrifiée à l'exactitude quasi-matérielle.

F. B. Ferreres, S. J. **De vasectomia duplici necnon de matrimonio mulieris excisæ.** Madrid, Bureaux de la revue Razón y Fe. In-8° espagnol de 160 p. — 1 fr. 50

Ce petit opuscule est un recueil d'articles récemment publiés par le P. Ferreres sur les questions délicates de vasectomie et d'ovariotomie. Les premières sont les plus nouvelles. Le P. Ferreres se prononce nettement pour l'illicéité de la vasectomie quand l'opération n'est pas nécessitée par une maladie grave ; examinant ensuite le cas d'obstruction des *canaux déférents* en conséquence d'une blennhoragie ou de toute autre maladie des organes génitaux, le P. classe cette infirmité parmi les cas de stérilité et non parmi les cas d'impuissance, pour cette raison que l'obstruction n'est pas de soi perpétuelle. Nous admettons les conclusions du P. Ferreres ; notons toutefois que ses assertions physiologiques n'ont pas toujours la valeur que sembleraient leur garantir les nombreuses autorités médicales citées en note. Un doyen de faculté de médecine auquel nous avons soumis cet opuscule a trouvé ses références médicales insuffisantes comme qualité et nous a signalé quelques inexactitudes dont voici les deux principales. 1° Il n'est pas exact que la vasectomie entraîne habituellement pour l'opéré une surexcitation des désirs vénériens. 2° Quand l'obstruction des canaux déférents est un peu ancienne, elle doit être considérée pratiquement comme inguérissable en dehors d'une opération chirurgicale qu'on commence à essayer, mais qui est assez difficile à réussir.

A. Boudinhon. **Questions de morale, de droit canonique et de liturgie**, adaptées aux besoins de notre temps par S. E. le Cardinal Gennari. Traduit de l'italien. Paris. Lethielleux, 1912. 6 vol. in-8° d'environ 500 p. — 24 fr.

Ces questions sont toutes des cas pratiques et vécus. Il y en a 677 pour la série de Morale, 584 pour la série de Droit canonique, 520 pour la série de Liturgie. Aucun ordre logique pour la présentation des cas dans chaque série, on dirait les pages de journal d'un casuiste répondant au jour le jour aux difficultés qu'on lui soumet. Mais outre les tables de chaque volume, il y a à la fin du sixième volume une table alphabétique générale qui rend l'usage de cette encyclopédie très facile ; à peine est-il besoin de dire que cet usage rendra de grands services, étant donné le sens pratique et la connaissance du Droit que l'Éminent auteur apporte à la solution raisonnée de chacun des cas proposés.

Dom R. Trilhe, O. Cist. **La Constitution « *Divino afflatu* » et les nouvelles rubriques du Bréviaire romain.** Paris et Tournai, Casterman, 1913. In-8° de LXXII-267 pages. — 3 fr. 50.

Le livre de Dom R. Trilhe comprend les articles qu'il avait publiés dans la *Nouvelle Revue Théologique* et dans lesquels il a commenté la Constitution *Divino afflatu*, mais il a eu soin d'y introduire les corrections nécessitées par les décisions du S. Siège, destinées à interpréter le document pontifical. Cet ouvrage contient deux parties : Le commentaire assez détaillé et pratique de la Constitution et un appendice comprenant les décisions relatives à la nouvelle réforme du Bréviaire. L'auteur a ajouté à son travail une table alphabétique qui rendra de grands services. Le livre de Dom R. Trilhe sera un excellent guide pour les rédacteurs d'*Ordo*, et tous ceux qui s'intéressent à la réforme du Bréviaire ou qui sont tenus au bréviaire romain y trouveront des renseignements précieux. J. N.

F. A. Vuillermet, **La Vocation au Mariage**. Paris, P. Lethielleux. s. d. [1913]. In-12, 327 pages. — 3 fr.

Après avoir, dans un précédent volume, signalé une des plaies morales de notre époque, qui est, en même temps, un danger social, la dépopulation, l'auteur indique le vrai remède à cette situation en traitant de la famille. Reconstituer de vraies familles chrétiennes, c'est assurer l'avenir du christianisme en notre pays, et parer aux périls sociaux qui nous menacent.

L'ouvrage s'adresse surtout aux jeunes gens et a pour but de leur montrer ce qu'est le mariage auquel beaucoup, la plupart, sont appelés. « Trop souvent, l'édifice de la société conjugale manque de solidité parce qu'au lieu de l'établir sur le roc inébranlable du divin, on en a jeté les fondements sur le sable mouvant de l'humain. » Après avoir rappelé les principes de la théologie et du droit ecclésiastique en la matière, l'auteur, avec un sens des réalités très averti, avec une liberté et une franchise tout apostoliques, dégage les leçons pratiques, trace la ligne de conduite à suivre, afin de rester fidèle à l'idéal divin et d'assurer en même temps son propre bonheur ici-bas.

Il n'est pas possible ici d'entrer dans des détails, du moins je ne puis manquer de signaler les chapitres intitulés : « Le choix : les qualités physiques et morales » ; « Trafic matrimonial » ; « L'âge du mariage » ; « Un catholique ou personne ».

D'ailleurs, la lettre très élogieuse dont Mgr Delamaire, archevêque de Cambrai, a honoré ce ouvrage, dit assez son utilité et ses mérites sans qu'il soit nécessaire d'y insister davantage.

Abbé Eugène Lanusse. — **Études et controverses philosophiques.** Paris. R. Roger et F. Chernoviz, 1909. In-16, IV-323 pages. — 3 fr.

Ce recueil d'études, déjà anciennes, est dédié « aux esprits curieux de spéculations philosophiques ». Il contient une défense de l'opinion de Suarez sur l'effet formel de la quantité contre les critiques du Prof. Nys ; une critique de la brochure de M. de Freycinet : *De l'expérience en géométrie* ; une étude sur la vérité logique de l'appréhension ; un compte rendu critique de l'ouvrage de M. Laberthonnière : *Le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec* ; une défense du

molinisme contre les critiques de M. le chanoine Quiévreux et du P. De Munnynck ; enfin un *Examen critique de la Théodicée critique de Kant.* Aucune indication n'est donnée sur la date, et les revues, où parurent d'abord ces articles. L'auteur y défend, dans une langue précise, et avec une grande courtoisie, la philosophie thomiste, interprétée d'après les théologiens et philosophes de la Compagnie de Jésus.

G. Lamarque. **Th. Ribot. Choix de Textes et Études de l'Œuvre.** Préface de Pierre Janet, professeur au Collège de France. Portraits et autographes (*Les grands philosophes français et étrangers*). Paris, Louis Michaud, s. d. In-16, 222 pages. — 2 fr.

Excellente et très utile publication pour orienter le lecteur à travers l'œuvre de M. Ribot, et lui en faire comprendre le véritable sens. M. Lamarque tient surtout à montrer, dans son introduction, quelle valeur propre et quelles limites M. Ribot reconnaît lui-même à sa méthode psychologique, dont il s'efforça toujours de préciser la portée. « Rectifiant les procédés à mesure que l'expérience l'instruit sur leur valeur, variant leur emploi avec les problèmes qu'il aborde, M. Ribot est resté fidèle à son point de vue, qu'il esquissait dans les préfaces de la *Psychologie anglaise* et de la *Psychologie allemande*... Adoptant une attitude positive, il s'est proposé d'étudier par une méthode biologique, les phénomènes nouveaux tels que les donne l'observation, les esprits tels qu'ils existent ; et par là il a montré dans quelle direction la psychologie doit s'orienter si elle veut être une science ». (p. 45.)

G. Fugel, **Bibel-Bilder, 24 Kunstblätter in Vierfarbendruck.** Kempten et Munich, J. Kösel.

Prix :	Petite édition 30 × 40 cm., une planche	2 m. 50
	toute la série (24)	24 m.
	par souscription	20 m.
	Grande édition 40 × 60 cm., une planche	4 m. 50
	toute la série (24)	42 m.
	par souscription	35 m.

Par deux fois déjà j'ai annoncé ici (*Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, V, (1911) pp. 3* et 29*) cette œuvre de vulgarisation artistique, et j'en ai signalé le mérite. La dernière série, qui complète la collection telle qu'elle a été prévue par l'éditeur, comprend les sujets suivants : *Adam et Ève chassés du Paradis terrestre ; La sacrifice de Noé : La passage de la Mer Rouge : David devant l'Arche ; La naissance du Christ : La vocation de saint Pierre ; La multiplication des pains ; La Prédication de la Pentecôte.* Je note comme particulièrement intéressants : *Le passage de la Mer Rouge* et *La multiplication des Pains.* Une petite brochure, rédigée en allemand, accompagne cette collection et fournit des explications sur chacun des sujets représentés.

Acta III. Conventus Velehradensis Theologorum commercii studiorum inter Occidentem et Orientem cupidorum. Prague, 1912. In-8. — 12 cour.

Brisset, J. P. **Les Origines humaines.** Deuxième éd. de **La Science de Dieu.** Angers, chez l'auteur, 14, rue St-Lazare, 1913. In-12, IV-242 pages.

Charles Jean F. **Jérémie, sa politique, sa théologie.** Paris. J. Gabalda. 1913. In-12, XII-86 pages. — 1 fr. 50.

Charles Jean F. **Les lettres de Hammurapi à Sin-Idinnam. Transcription, traduction, commentaire : précédées d'une étude sur deux caractères du style Assyro-balylonien.** Paris, J. Gabalda, 1913. In-8°, X-280 pages. — 6 fr.

D'Arcy Wentworth Thompson. **On Aristotle as a Biologist, with a Proœmion on Herbert Spencer.** Oxford, Clarendon Press, 1913. In-8°, 31 pages. — 1 sh.

David. Em. **De objecto formali actus salutaris disquisitio dogmatica.** Bonn. P. Hanstein, 1913. In-8°, VIII-70 pages. — 1 m. 50.

Dedieu, J. **Montesquieu.** (*Les Grands philosophes*). Paris, F. Alcan. 1913. In-8°, VIII-358 pages. — 7 fr. 50.

Del Vecchio, G. **Ueber einige Grundgedanken der Politik Rousseaus.** Berlin et Leipzig, W. Rothschild, 1912. In-8°, 16 pages.

Del Vecchio, G. **Sui caratteri fondamentali della Filosofia politica del Rousseau.** Gènes, Tip. G. Carlini, 1912. In-8°, 15 pages.

ESSER, G. et MAUSBACH, J. **Religion, Christentum, Kirche,** t. II et III. Kempten et Munich, J. Kösel, 1912. 2 vol. in-8°, VIII-502 et VIII-430 pages. — 5 m. et 4 m.

FISCHER, E. FR. **Das Gottesproblem, Grundlegung einer Theorie der christlich-religiösen Gotteserkenntnis.** Leipzig, A. Deichert, 1913. In-8°, VIII-286 pages. — 7 m.

FREY, J. **Der Schluss des Markusevangeliums und die Erscheinungen des Auferstandenen.** Leipzig, A. Deichert, 1913. In-8°, 16 pages. — 0 m. 40.

FRITZ, J. **Der Glaubensbegriff bei Calvin und den Modernisten.** *(Freiburger theologische Studien*, II). Fribourg en B., B. Herder, 1913. In-8°, XVI-114 pages. — 2 m. 60.

GAILLOT, L. **Catechismus ad clericos juniores apologeticus.** Tomus I. **De introductione ad Fidem catholicam.** Paris, Berche et Tralin, 1912. In-8°, 480 pages.

GEMELLI, A. **L'origine subcosciente dei fatti mistici.** 3e éd. revue. (Piccola biblioteca scientifica della « Rivista di filosofia neo-scolastica », 5). Florence, Libreria editrice fiorentina, 1913. In-8°, 121 pages. — 0 fr. 75.

GEMELLI, A. **Psicologia e Biologia. Note critiche sui loro rapporti.** 3e Ed. revue et augmentée. (Biblioteca della « Rivista di filosofia neo scolastica », A. 6.) Florence, Libreria editrice fiorentina, 1913. In-8°, 98 pages. —

GILLOUIN, R. **La Philosophie de M. Henri Bergson.** Paris, B. Grasset, 1911. In-12, VI-187 pages. — 3 fr. 50.

GILSON, ÉT. **La liberté chez Descartes et la Théologie.** *(Bibliothèque de philosophie contemporaine).* Paris, F. Alean, 1913. In-8°, 452 pages. — 7 fr. 50.

GILSON ÉT. **Index scolastico-cartésien.** *(Collection historique des grands philosophes).* Paris, F. Alcan, 1913. In-8°, X-355 pages. — 7 fr. 50.

HEER, J. M. **Ein Karolingischer Missions-Katechismus. Ratio de catechizandis rudibus und die Taufkatechesen des Maxentius von Aquileia und eines Anonymus im Kodex Emmeram. XXXIII saec. IX.** *(Biblische und Patristische Forschungen, I).* Fribourg en B., B. Herder, 1911. In-8, IV-103 pages. — 3 m.

HEFELE, C. J. **Histoire des conciles d'après les documents originaux.** Nouvelle traduction française faite sur la deuxième édition allemande corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographiques par Dom H. LECLERCQ. T. V, 2e Partie. Paris, Letouzey et Ané, 1913. In-8, p. 854-1778.

KAYSER, H. **Die Schriften des sogenannten Arnobius Junior dogmengeschichtlich und literarisch untersucht.** Gütersloh, C. Bertelsmann, 1912. In-8°, 198 pages. — 3 m. 60.

LANNA, D. **La Teoria della Conoscenza in S. Tomaso d'Aquino.** *(Biblioteca della* « Rivista di filosofia Neo-Scolastica », série A. 5). Florence, libreria editrice Fiorentina, 1913. In-8°, VIII-307 pages.

LE CAMUS, H. **La vocation ecclésiastique.** Paris, P. Téqui, 1912. In-12. 131 pages. — 1 fr.

LEVI, G. A. **Il comico.** *(Biblioteca di Filosofia e di Pedagogia).* Gênes, A. F. Formiggini, 1913. In-8°, XII-135 pages. — 3 fr.

MÜLLER, A. **Wahrheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem.** Bonn, A. Marcus u. E. Weber, 1913. In-8°, 64 pages. — 2 m.

NAGER, FR. **Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Grossen. Eine dogmengeschichtliche Studie.** Paderborn, F. Schoningh, 1912. In-8°, IV-123 pages. — 2 m. 50.

Officium majoris hebdomadae a Dominica in Palmis usque ad sabbatum in Albis. Ed. novissima juxta novas rubricas et Decreta ad normam Const. Apost. « Divino afflatu ». Turin, P. Marietti, 1913. In-16, VIII-464 pages. — 4 fr.

ORELLI, K. VON. **Die philosophischen Auffassungen des Mitleids. Eine historisch-kritische Studie.** Bonn, A. Marcus u. E. Weber, 1912. In-8°, IV-219 pages. — 6 m.

PÈGUES, Th., O. P. **Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, VII. Les Passions et les Habitus.** Toulouse, Éd. Privat, 1912. In-8°, XII-672 pages. — 8 fr.

PESCH, C., S. J. **Compendium theologiae dogmaticae.** T. I. Fribourg en B., B. Herder, 1913. In-8°, XII-304 pages. — 6 fr.

PIAT, C. **La Personne humaine.** *(Bibliothèque de philosophie contemporaine).* 2e Éd. revue et augmentée. Paris, F. Alcan, 1913. In-8°, XVI-404 pages. — 7 fr. 50.

PFENNIGSDORF, E. **Religionspsychologie und Apologetik.** Leipzig, A. Deichert, 1912. In-8°, 96 pages. — 2 m

RENAUDIN, Rme P. P. **Questions théologiques et canoniques.** I. Paris, P. Téqui, 1913. In-12, 209 pages. — 2 fr.

RENOUVIER, CH. **Essai de critique générale. Troisième Essai : Les principes de la nature.** Nouvelle éd. Paris, A. Colin, 1912. In-8°, LXVIII-444 pages. — 8 fr.

RIGNANO, E. **Qu'est-ce que le raisonnement ?** Extrait de *Scientia*, t. XIII, 1913. Bologne, N. Zanichelli. In-8°, 30 pages.

ROUSSELOT, P. **Les yeux de la foi, suivi d'une notice historique sur le concept de foi scientifique.** (Extrait des *Recherches de science religieuse*, 1910, nos 3 et 6 ; 1913, n° 1).

STEINLEIN, H. **Luthers Doktorat.** Zum 400 jährigen Jubiläum desselben (18 und 19 oktober 1912). Leipzig, A. Deichert, 1913. In-8°, 87 pages. — 1 m. 50.

TONQUÉDEC, J. de, **Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel.** Paris, G. Beauchesne, 1913. In-16, XVI-307 pages. — 3 fr. 50.

VENDÉEN, Ed. **Principes du beau.** Paris, Bloud et Cie, 1912. In-16, VIII-248 pages.

VOLKMAN, **Bewegunslehre.** Fr. Huth, Charlottenburg, s. d. In-8°, 95 pages.

Imprimé par Desclée, De Brouwer & Cie, 41, rue du Metz, Lille. — 840 a.

L'INTUITION BERGSONIENNE ET L'INTELLIGENCE [1]

Monsieur Bergson affirmait, il y a deux ans, devant le public universitaire d'Oxford [2], que le grand mérite de la critique de la raison instituée par Kant est d'avoir établi la nécessité pour la métaphysique de se fonder sur une intuition directe du réel, et son plus grand tort d'avoir déclaré cette intuition impossible. Kant eut raison d'exiger de la métaphysique une perception immédiate de la réalité parce que, dans ce domaine, une doctrine philosophique ne vaut que par ce qu'elle contient de perception; l'abstraction, le raisonnement, la dialectique, n'y peuvent rien ajouter, et, sans elle, travaillent dans le vide; « prenez cette perception, disait M. Bergson, analysez-la, recomposez-la, tournez et retournez-la dans tous les sens, faites-lui subir les plus subtiles opérations de la plus subtile chimie intellectuelle, vous ne retirerez jamais de votre creuset que ce que vous y aurez mis; tant vous y aurez introduit de vision, tant vous en retrouverez; et le raisonnement ne vous aura pas fait avancer d'un pas *au delà* de ce que vous avez perçu d'abord » [3]. Mais Kant se méprit sur la possibilité de l'intuition métaphysique, pour avoir songé, comme le firent avant lui plusieurs philosophes et en particulier Plotin, à une intuition intellectuelle, profondément distincte des sens et de la conscience. Si, au contraire, cessant de prétendre à une intuition de ce genre, trop étrangère à notre mode habituel de percevoir pour être possible, l'on voulait se contenter des sens et de la conscience, et si l'on tentait seulement de les dégager de leur tendance utilitaire, qui déforme manifestement la réalité

1. Conférence donnée le 24 mai 1913.

2. H. Bergson, *La Perception du Changement*. Conférences faites à l'Université d'Oxford les 26 et 27 mai 1911, p. 14. — Oxford, at the Clarendon Press, 1911. — Cf. *Matière et Mémoire*, p. 203; *Evolution créatrice*, p. 386, ss.

3. *Perception du changement*, p. 15.

pour les besoins de notre action, et si, après les avoir orientés vers une vision désintéressée, l'on s'efforçait par un effort de volonté de dilater leur perception, de l'étendre, de l'élargir, l'on arriverait sans doute à une intuition de la réalité, tellement intime et tellement parfaite, qu'elle ne laisserait rien en dehors d'elle, et, supprimant la multiplicité des systèmes, réconcilierait tous les penseurs[1].

Il n'était pas besoin, à vrai dire, de ces déclarations pour se persuader de l'importance extrême accordée à l'intuition par la philosophie bergsonienne. Dès son premier ouvrage, M. Bergson demandait à l'intuition de lui révéler en leur pureté originelle les *Données immédiates de la conscience* et de résoudre, par là même, le problème de la liberté; et les études qui suivirent, surtout l'*Introduction à la Métaphysique*, publiée par la *Revue de Métaphysique et de Morale*[2], et certains chapitres de *Matière et Mémoire* et de l'*Évolution créatrice*, ne sont qu'une application de plus en plus hardie de cette même méthode intuitive, de laquelle on attend qu'elle nous mette en contact avec le lien de l'esprit et de la matière en nous, avec les créations et les insuccès partiels de l'élan de vie qui emporte le monde. En cette intuition, soutenue, fortifiée, assouplie par l'effort concordant des philosophes de bonne volonté, M. Bergson voit depuis longtemps le seul avenir possible de la pensée philosophique.

C'est donc bien se placer au centre de la philosophie bergsonienne et se mettre à même d'en apprécier l'inspiration la plus profonde, que de s'interroger sur la valeur de l'intuition qu'elle préconise.

Encore faut-il, non seulement bien comprendre de quelle intuition il s'agit, mais trouver le moyen de la juger sans lui appliquer du dehors une unité de mesure avec laquelle on sait, par avance, qu'elle ne peut rien avoir de commun.

Il faudrait donc, autant que possible, recourir à la doctrine même de M. Bergson pour éprouver l'intuition dont il se sert, prolonger, si je puis dire, l'exposé le plus fidèle de sa pensée en une critique intérieure qui en serait comme le développement normal.

Voilà ce que je voudrais essayer de faire, en examinant sur-

1. *Perception du changement*, p. 9.

2. T. XI, (1903), p. 1.

tout les relations établies par M. Bergson entre l'intuition et l'intelligence.

I

Partons, tout d'abord, des caractères les plus extérieurs de l'intuition bergsonienne, de ceux par où elle se distingue négativement des autres modes de la connaissance, et venons peu à peu à sa description positive.

L'intuition, nous dit M. Bergson, n'est pas l'acte d'une intelligence qui abstrait, analyse et raisonne[1]. L'intelligence n'est pas capable d'une intuition directe et profonde de la réalité. L'intelligence suppose un donné sur lequel elle travaille; elle regarde ce donné de points de vue différents, elle le sépare en éléments distincts, elle en extrait des concepts généraux, fixes, invariables; puis elle les oppose les uns aux autres ou les combine, s'efforçant par ce découpage mécanique et ces reconstructions artificielles, d'obtenir une représentation plus satisfaisante pour elle du donné primitif, mais impuissante à y rien ajouter et aboutissant de fait à poser des problèmes insolubles.

C'est que l'intelligence a pour objet propre d'assurer notre action sur la matière inorganique et plus particulièrement sur les solides; sa conception d'un espace homogène, divisible à son gré, où elle loge les unes à côté des autres, les unes en dehors des autres, les choses qui intéressent notre industrie, exprime la condition la plus générale de son activité; sa logique est la logique des solides. Dès lors, aussitôt qu'elle abandonne ce domaine qui est le sien, elle s'égare; elle applique maladroitement ses procédés habituels à des réalités qui ne les peuvent supporter, et elle les brutalise, ou mieux elle les mécanise; ce qui est continuité indivise, elle le morcelle; ce qui est devenir, écoulement ininterrompu, elle le fixe en instants immobiles; ce qui est création imprévisible, production spontanée de l'entièrement nouveau, elle le réduit à une combinaison d'éléments préexistants, ou bien à l'expulsion, hors du contenant, d'un contenu tout préparé qui s'y cachait, comme des tiroirs que l'on ferait tomber d'un meuble; elle veut retrouver partout, jusque dans l'évolution de la vie, jusque dans la liberté, un ordre géo-

1. Ici, et dans les pages qui suivent, je prends le terme : *intelligence*, dans l'acception étroite que lui donne M. Bergson depuis *Matière et Mémoire*.

métrique; elle ramène l'esprit à la matière, la vie à l'inorganique la liberté au déterminisme, la qualité à la quantité, le mouvement au repos, la durée à l'espace. Toutes manières de faire très utiles pour assurer notre domination sur la matière, et dont la science a raison de se servir, mais qui vont en sens inverse de celui que devrait suivre une pensée désintéressée, curieuse de connaître et non plus d'agir.

L'intuition vraie de la réalité ne peut être par conséquent une intuition intellectuelle.

Mais si, nous détournant de l'intelligence, nous pouvons espérer découvrir cette intuition du côté des sens et de la conscience, il ne faut pas oublier que la perception habituelle des sens et de la conscience, telle que nous la pratiquons dans notre vie quotidienne, est, elle aussi, tout imprégnée d'utilitarisme. Nos sensations, dans la mesure où elles nous relient au monde extérieur, traduisent à notre usage l'influence de la matière sur notre système nerveux, pour autant que nous-mêmes pouvons réagir sur elle; nos sensations et nos perceptions dessinent simplement le schème pratique qui limite par avance la sphère de notre action; elles tracent le pointillé par où devra passer notre action pour être efficace; dans la sensation, les choses ne nous présentent d'elles-mêmes que le côté par où elles nous sont utiles. De même nos souvenirs, qui pourtant sont en relation plus intime avec la vie de l'esprit, se laissent comme filtrer par le cerveau, lequel n'en retient que ceux qui s'adaptent à la situation présente. Il n'est pas jusqu'à la conscience de notre moi qui ne subisse à son tour des déformations utilitaires; habitués pour agir à penser dans l'espace, à distinguer les unes des autres des choses matérielles, à les mesurer, à les manier grossièrement, nous imaginons un moi figé, stable, auquel s'accrochent de petits compartiments distincts, les facultés, où s'emmagasinent idées et souvenirs, qui en ressortent chacun à leur tour, se combinent entre eux, s'associent, se remplacent, forment des groupements stables, plus ou moins compacts; et nous parlons d'états de conscience, nous en comparons l'intensité, la fréquence, tout comme s'il s'agissait de systèmes matériels.

Il va de soi que l'intuition ne peut être ni la perception ni la conscience ainsi comprises.

Et pourtant il est un mode de connaissance sensible, encore tout pratique, mais qui possède déjà quelques-uns des avantages les plus précieux de l'intuition : c'est l'instinct des animaux, si

admirable de précision et de sûreté, même lorsqu'il porte, comme chez quelques insectes, sur telle ou telle partie très délicate d'un organisme vivant. « On sait que les diverses espèces d'Hyménoptères paralyseurs déposent leurs œufs dans des Araignées, des Scarabées, des Chenilles qui continueront à vivre immobiles pendant un certain nombre de jours, et qui serviront ainsi de nourriture fraîche aux larves, ayant d'abord été soumis par la Guêpe à une savante opération chirurgicale. Dans la piqûre qu'elles donnent aux centres nerveux de leur victime pour l'immobiliser sans la tuer, ces diverses espèces d'Hyménoptères se règlent sur les diverses espèces de proie auxquelles elles ont respectivement affaire. La Scolie, qui s'attaque à une larve de Cétoine, ne la pique qu'en un point, mais en ce point se trouvent concentrés les ganglions moteurs, et ces ganglions-là seulement; la piqûre de tels autres ganglions pourrait amener la mort et la pourriture, qu'il s'agit d'éviter. Le Sphex à ailes jaunes, qui a choisi pour victime le Grillon, sait que le Grillon a trois centres nerveux qui animent ses trois paires de pattes, ou du moins il fait comme s'il le savait. Il pique l'insecte d'abord sous le cou, puis en arrière du prothorax, enfin vers la naissance de l'abdomen. L'Ammophile hérissée donne neuf coups d'aiguillon successifs à neuf centres nerveux de sa Chenille, et enfin lui happe la tête et la mâchonne, juste assez pour déterminer la paralysie sans la mort »[1]. Il semble à M. Bergson que ces faits et d'autres semblables ne peuvent s'expliquer qu'en accordant à ces insectes une sorte de *sympathie* innée qui les mette en relation directe avec l'organisme de leurs victimes; sympathie vécue plutôt que représentée, qui est action beaucoup plus que connaissance, et qui renseigne du dedans, pour ainsi dire, l'insecte paralyseur sur la vulnérabilité de sa victime. « Ce sentiment de vulnérabilité pourrait ne rien devoir à la perception extérieure, et résulter de la seule mise en présence du Sphex et de la Chenille, considérés non plus comme deux organismes, mais comme deux activités. Il exprimerait sous une forme concrète le rapport de l'un à l'autre[2]. »

La sympathie de l'instinct a donc cette supériorité sur l'intelligence qu'elle est plus proche de la vie, dont elle saisit les manifestations concrètes, au lieu de lui appliquer des cadres

1. *Évolution créatrice*, p. 186, ss.
2. *Ibid.*, p. 189.

généraux faits pour utiliser la matière. Cependant l'instinct de l'animal, pratique lui aussi, est de plus trop spécialisé et trop chargé d'inconscience. Mais, s'il était plus capable de désintéressement et de réflexion, que n'en pourrions-nous attendre[1]?

Or il existe dans l'homme une faculté d'intuition désintéressée, assez voisine de l'instinct par le mystère et la spontanéité de son exercice, et par sa pénétration intime de la nature vivante : c'est l'intuition esthétique. Comme nous le verrons dans un instant, l'intuition bergsonienne ne peut être identifiée pleinement à l'intuition esthétique. Mais il y a beaucoup d'affinités entre elles, et M. Bergson les a souvent comparées pour faire entendre ce qu'il veut dire. Il écrit, par exemple : « Quand je parle d'un mouvement absolu, c'est que j'attribue au mobile un intérieur et comme des états d'âmes, c'est aussi que je sympathise avec les états et que je m'insère en eux par un effort d'imagination »[2]. Et encore : « On appelle intuition cette espèce de *sympathie intellectuelle* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »[3]. Et plus explicitement : « Cette faculté n'a rien de mystérieux. Il n'est personne parmi nous qui n'ait eu occasion de l'exercer dans une certaine mesure. Quiconque s'est essayé à la composition littéraire, par exemple, sait bien que lorsque le sujet a été longuement étudié, tous les documents recueillis, toutes les notes prises, il faut, pour aborder le travail de composition lui-même, quelque chose de plus, un effort, souvent très pénible, pour se placer tout d'un coup au cœur même du sujet et pour aller chercher aussi profondément que possible une impulsion à laquelle il n'y aura plus ensuite qu'à se laisser aller »[4]. Dans sa première conférence à Oxford, M. Bergson va plus loin en ce sens qu'il n'était jamais allé, et il donne l'intuition esthétique comme une preuve expérimentale de la possibilité où nous sommes d'exiger de nos facultés une intuition métaphysique[5] : « Il y a, en effet, dit-il,

1. « Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'*intuition*, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment ». *Évolution créatrice*, p. 192.

2. *Introduction à la métaphysique*, p. 1.

3. *Ibid.*, p. 3.

4. *Ibid.*, p. 35.

5. On lit déjà cependant dans l'*Évolution créatrice*, p. 192 : « Qu'un effort de ce genre n'est pas impossible, c'est ce que démontre déjà l'existence, chez l'homme, d'une faculté esthétique, à côté de la perception normale ».

depuis des siècles, des hommes dont la fonction est précisément de voir et de nous faire voir ce que, naturellement, nous n'apercevrions pas. Ce sont les artistes. A quoi vise l'art, sinon à nous faire découvrir, dans la nature et dans l'esprit, hors de nous et en nous, une foule de choses qui ne frappaient pas explicitement nos sens et notre conscience?... Les grands peintres sont des hommes auxquels remonte une certaine vision des choses qui est devenue ou qui deviendra la vision de tous les hommes »[1]. « L'art est donc là pour nous montrer qu'une extension de nos facultés de percevoir est possible »[2]. Plus loin il s'exprime encore ainsi : « De loin en loin, par un accident heureux, naissent des hommes qui, soit par leurs sens soit par leur conscience, sont moins attachés à la vie. La nature a oublié d'attacher leur faculté de percevoir à leur faculté d'agir. Quand ils regardent une chose, ils la voient pour elle, et non plus pour eux. Ils ne perçoivent plus simplement en vue d'agir; ils perçoivent pour percevoir, — pour rien, pour le plaisir. Par un certain côté d'eux-mêmes ils naissent *détachés;* et, selon que ce détachement est inhérent à tel ou tel de leurs sens ou à leur conscience, ils sont peintres ou sculpteurs, musiciens ou poètes. C'est donc bien une vision plus directe, plus immédiate de la réalité, que nous trouvons dans les différents arts... Eh bien! ce que la nature fait de loin en loin, par distraction, pour quelques privilégiés, la philosophie ne pourrait-elle pas le faire, dans un autre sens et d'une autre manière, pour tout le monde? »[3]. Enfin, s'il nous restait le moindre doute sur le sens de ces textes, M. Éd. Le Roy, qui est aujourd'hui, comme on sait, l'interprète le plus autorisé de la pensée de M. Bergson, suffirait à dissiper les dernières obscurités par sa comparaison entre la méthode bergsonienne et la méthode de critique littéraire employée par Sainte-Beuve. « Rappelez-vous une page célèbre de Sainte-Beuve définissant sa méthode : « Entrer en son auteur, s'y installer, le produire sous ses aspects divers, le faire vivre, se mouvoir et parler, comme il a dû faire; le suivre, en son intérieur et dans ses mœurs domestiques aussi avant qu'on le peut... On l'étudie, on le retourne, on l'interroge à loisir; on le fait poser devant soi... Chaque trait s'ajoute à son tour et prend place de lui-même dans cette phy-

1. *Perception du changement*, p. 10.
2. *Ibid.*, p. 11.
3. *Ibid.*, p. 13.

sionomie... Au type vague, abstrait, général, se mêle et s'incorpore par degrés une réalité individuelle... On a trouvé l'homme... » Oui, c'est bien cela, ajoute M. Le Roy : on ne saurait mieux dire. Transposez cette page de l'ordre littéraire à l'ordre métaphysique. Voilà l'intuition, telle que la préconise M. Bergson... »[1].

M. Bergson veut donc atteindre le réel par une sorte de sympathie intime, par une « auscultation » attentive, par ce tact intérieur qui nous fait goûter l'œuvre d'art, et harmonise si étroitement nos puissances d'imaginer et de sentir avec l'âme profonde des choses, qu'il nous semble les sentir en elles et non plus en nous, comme identifiés avec le mouvement même et l'inspiration de leur vie.

Cependant, je l'indiquais, cette intuition esthétique, cette *Einfühlung*, comme disent si bien les Allemands, n'est pas toute l'intuition bergsonienne. En acceptant la comparaison, M. Bergson a bien soin de la limiter. Il n'entend pas être accusé d'impressionisme métaphysique, ni mériter le reproche de réduire la philosophie à une forme d'art trop voisine du rêve[2]. Et c'est ici précisément qu'il importe le plus de le bien comprendre, car nous touchons au point le plus délicat et, je crois bien, le plus vulnérable de sa méthode et de sa doctrine.

M. Bergson, en effet, pour donner quelque consistance à son intuition, tente de réintégrer en elle l'intelligence qu'il semblait avoir à jamais exclue de toute connaissance spéculative.

« L'art, écrit M. Éd. Le Roy, c'est en quelque sorte la philosophie avant l'analyse, avant la critique, avant la science; l'intuition esthétique, c'est l'intuition métaphysique naissante, bornée au rêve, n'allant pas jusqu'à l'épreuve de vérification positive. Réciproquement, la philosophie, c'est l'art qui succède à la science et qui en tient compte, l'art qui prend pour matière les résultats de l'analyse et qui se soumet aux exigences d'une critique rigoureuse; l'intuition métaphysique, c'est l'intuition esthétique vérifiée, systématisée, lestée de discours rationnel. La philosophie diffère donc de l'art en deux points essentiels : d'abord, elle s'appuie sur la science, l'enveloppe et la suppose;

1. Édouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, p. 33. — Paris, Alcan, 1912.

2. Cette préoccupation ne se rencontre qu'à partir de l'*Introduction à la métaphysique*. Le reproche qu'elle veut écarter pouvait se fonder sur quelques passages de l'*Essai sur les données immédiates*, p. 11, et de *Matière et Mémoire*, p. 168, 189, 190.

puis elle implique épreuve de vérification proprement dite. Au lieu de s'en tenir aux données du sens commun, elle les complète par toutes celles qu'apportent l'analyse et l'investigation scientifiques... Marche à l'intuition vive, à partir de la science totale et de la totale sensation : voilà le travail du philosophe; et ce travail est réglé par des critères que l'art ne connaît point »[1].

A vrai dire, je ne crois pas que M. Bergson se soit jamais expliqué sur ce point avec autant de netteté, bien qu'il en ait dit assez pour que l'on n'accuse point M. Le Roy de s'être mépris. Aussi me permettrez-vous, — même s'il faut pour cela multiplier les citations, — de noter les hésitations de sa pensée et ses aveux plus ou moins dissimulés. Vous verrez par là, que tantôt M. Bergson se plaît à accentuer l'extrême difficulté et la rareté de l'intuition, à cause de la torsion violente qu'elle exige de nos facultés[2], tantôt il lui présuppose les données de la science, tantôt il essaie, comme dans l'*Évolution créatrice*, de replonger l'intelligence dans le courant de conscience intuitive d'où, selon lui, les besoins pratiques de l'évolution l'ont fait sortir[3]. Attitudes d'ailleurs complémentaires et non pas contradictoires, mais qui toutes trois témoignent bien des difficultés où se heurte M. Bergson lorsqu'il veut différencier son intuition métaphysique de l'intuition esthétique.

Je n'insisterai pas sur la difficulté de l'effort d'intuition. Les textes sont nombreux qui l'affirment. En voici seulement quelques-uns : « Si la métaphysique est possible, elle ne peut être qu'un effort pénible, douloureux même, pour remonter la pente naturelle du travail de la pensée, pour se placer tout de suite, par une espèce de dilatation intellectuelle, dans la chose qu'on étudie... »[4]. La pensée « peut s'installer dans la réalité mo-

1. Ed. Le Roy, *op. cit.*, pp. 51, 52.

2. « Mais si la métaphysique doit procéder par intuition, si l'intuition a pour objet la mobilité de la durée, et si la durée est d'essence psychologique, n'allons-nous pas enfermer le philosophe dans la contemplation exclusive de lui-même? La philosophie ne va-t-elle pas consister à se regarder simplement vivre, « comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler »? Parler ainsi... ce serait méconnaître la nature singulière de la durée, en même temps que le caractère essentiellement actif, je dirai presque violent, de l'intuition métaphysique. » *Introduction à la métaphysique*, p. 22.

3. On trouve aussi, en quelques pages de l'*Évolution créatrice*, une tendance à élargir la fonction de l'intelligence, à lui accorder un certain désintéressement spéculatif et une connaissance absolue, en principe au moins, de la matière. Cf. pp. 199, 225, 286.

4. *Introduction à la métaphysique*, p. 22, 23.

bile, en adopter la direction sans cesse changeante, enfin la saisir au moyen de cette *sympathie intellectuelle* qu'on appelle intuition. Cela est d'une difficulté extrême. Il faut que l'esprit se violente, qu'il renverse le sens de l'opération par laquelle il pense habituellement... »[1]. « Il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fît plus qu'un avec l'acte de *vouloir*. Effort douloureux, que nous pouvons donner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au delà de quelques instants »[2]. Comme l'indique ce dernier texte, la difficulté de l'intuition est cause de sa grande rareté. « L'intuition est... vague et surtout discontinue. C'est une lampe presque éteinte, qui ne se ranime que de loin en loin, pour quelques instants à peine »[3]. Sa rareté est elle-même l'une des causes de l'intervention nécessaire de la science et de la raison : « De ces intuitions évanouissantes, et qui n'éclairent leur objet que de distance en distance, la philosophie doit s'emparer, d'abord pour les soutenir, ensuite pour les dilater et les raccorder ainsi entre elles »[4]. Mais de plus : « La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve... Le philosophe est obligé d'abandonner l'intuition une fois qu'il en a reçu l'élan, et de se fier à lui-même pour continuer le mouvement, en poussant maintenant les concepts les uns derrière les autres »[5]. Et voici qui est encore plus explicite : « ... On n'obtient pas de la réalité une intuition, c'est-à-dire une sympathie intellectuelle avec ce qu'elle a de plus intérieur, si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles. Et il ne s'agit pas seulement d'assimiler les faits marquants; il en faut accumuler et fondre ensemble une si énorme masse qu'on soit assuré, dans cette fusion, de neutraliser les unes par les autres toutes les idées préconçues et prématurées que les observateurs ont pu déposer, à leur insu, au fond de leurs observations... Même pour le contact direct du moi avec le moi, l'effort définitif d'intuition distincte serait impossible à qui n'aurait pas réuni et confronté ensemble un très grand nombre d'analyses psychologiques... »[6].

1. *Introduction à la métaphysique*, p. 27.
2. *Évolution créatrice*, p. 258.
3. *Ibid.*, p. 290.
4. *Ibid.*, p. 290.
5. *Ibid.*, p. 259.
6. *Introduction à la métaphysique*, p. 36. — Voir aussi *ibid.*, p. 9: « La métaphysique ne saurait se passer des autres sciences ». — Cf. *Bulletin de*

C'est bien là, semble-t-il, donner en quelque sorte comme matière à l'intuition les résultats de l'analyse rationnelle, déclarée ailleurs d'un tout autre ordre. Je ne veux pas nier, certes, que par là M. Bergson ne se rapproche des conditions réelles imposées à notre connaissance. Et précisément si nous le voulions critiquer du dehors, en partant, je suppose, de l'aristotélisme, nous devrions le louer de cette tendance. Mais essayant de saisir l'inspiration profonde de sa philosophie, et d'en éprouver la cohérence interne[1], nous faisant, pour un instant, disciples dociles et plus exigeants, comme il convient, que le Maître lui-même, nous ne pouvons pas laisser passer sans explication ce retour imprévu à l'intellectualisme, qui paraît avouer trop clairement l'impuissance de l'intuition abandonnée à ses seules ressources.

Cette explication, M. Bergson nous la propose dans l'*Évolution créatrice*, lorsqu'il s'efforce d'établir la genèse de l'intelligence et de l'instinct[2], et, en définitive, elle est un appel, sans grand espoir, des limites actuelles de notre intuition, à l'intuition parfaite dont sera capable, peut-être, l'humanité supérieure vers laquelle nous entraîne, sans doute, l'élan vital.

L'instinct de l'animal et l'intelligence de l'homme seraient en effet des productions divergentes de cette conscience indé-

---

la Société française de Philosophie, I (1901), p. 57 : « Acceptons la science avec sa complexité actuelle, et recommençons, avec cette nouvelle science pour matière, un effort analogue à celui que tentèrent les anciens métaphysiciens sur une science plus simple. Il faut rompre les cadres mathématiques, tenir compte des sciences biologiques, psychologiques, sociologiques, et sur cette plus large base édifier une métaphysique capable de monter de plus en plus haut par l'effort continu, progressif, organisé, de tous les philosophes associés dans le même respect de l'expérience. » — Cf. *L'intuition philosophique*, dans *Rev. mét. mor.*, XIX (1911), p. 824 : « Il faut donc que la philosophie puisse se mouler sur la science, et une idée d'origine soi-disant intuitive qui n'arriverait pas, en se divisant et en subdivisant ses divisions, à recouvrir les faits observés au dehors et les lois par lesquelles la science les relie entre eux, qui ne serait pas capable même, de corriger certaines généralisations et de redresser certaines observations, serait fantaisie pure; elle n'aurait rien de commun avec l'intuition ». — Et déjà, dans l'*Essai sur les données immédiates*, p. 97 : « Pour retrouver ce moi fondamental, tel qu'une conscience inaltérée l'apercevrait, un effort vigoureux d'analyse est nécessaire, par lequel on isolera les faits psychologiques et vivants de leur image d'abord réfractée, ensuite solidifiée dans l'espace homogène ».

1. Qu'il y ait, dans la philosophie de M. Bergson, une volonté de cohérence interne, tendant à exclure la contradiction, soit dans la méthode, soit dans la doctrine, c'est ce que montrent assez et *Matière et Mémoire*, et l'*Évolution créatrice*. — Voir aussi l'*Essai sur les données immédiates*, pp. 104 et 180.

2. *Évolution créatrice*, pp. 147 ss., et 208 ss.

cise, identique à la vie elle-même, par laquelle M. Bergson, faute d'un meilleur mot, définit l'élan vital. Issus de cette source commune, l'un et l'autre ne sont pas sans rapports. Il y a quelque chose de l'intelligence dans l'instinct, et quelque chose de l'instinct dans l'intelligence. Ou mieux l'intelligence, si modelée soit-elle sur la matière pour qui elle a été faite, continue de baigner dans une pénombre instinctive, comme un astre déjà solidifié dans la nébuleuse d'où il s'est formé.

Or, d'une part, l'intelligence, malgré cette solidification, est, selon M. Bergson, plus connaissance et conscience que l'instinct; elle est aussi moins liée à l'individuel et elle se pose des questions dont l'instinct est incapable. Par là elle prépare à l'instinct lui-même une intuition plus profonde et plus étendue. D'autre part, la nébuleuse où baigne l'intelligence est comme le fluide bienfaisant où elle puise la force de travailler et de vivre. Et donc rien ne l'empêcherait, à la seule condition qu'elle le veuille, de faire effort pour s'immerger plus avant dans cet océan de vie, de se fondre à nouveau dans le tout, de se résorber dans son principe. Ainsi se formerait progressivement l'intuition totale de la réalité, par une collaboration étroite de l'intelligence et de l'instinct. Entreprise, ajoute M. Bergson, « nécessairement collective. » « Elle consistera dans un échange d'impressions qui, se corrigeant entre elles et se superposant aussi les unes aux autres, finiront par dilater en nous l'humanité et par obtenir qu'elle se transcende elle-même »[1].

Mais, je dois l'avouer, ce passage de l'*Évolution créatrice* que je viens de résumer, s'il tend à montrer que l'intelligence peut se résorber dans la conscience primitive, n'a pas le dessein d'expliquer pourquoi l'intuition a besoin de l'intelligence pour ne point s'égarer[2], ni comment les déformations utilitaires de la raison peuvent être malgré tout un guide pour l'intuition. L'interprétation qui précède est, j'en ai peur, trop extensive et trop bienveillante.

Et, finalement, je crois que l'intervention de l'intelligence dans l'intuition reste inexpliquée par M. Bergson. L'on voit bien encore que la difficulté de l'intuition et son intermittence nécessitent comme un pis aller cette intervention; mais qu'elle

1. *Évolution créatrice*, p. 209.

2. « L'objet de la philosophie serait atteint si cette intuition pouvait se soutenir, se généraliser, et surtout s'assurer des points de repère extérieurs pour ne pas s'égarer ». *Ibid.*, p. 260.

soit nécessaire pour éprouver et éclairer l'intuition, et pour lui donner une matière suffisante où s'exercer, voilà qui me semble injustifié.

En résumé, l'intuition bergsonienne qui s'oppose tout d'abord à la connaissance intellectuelle, puis à la connaissance pratique des sens et de la conscience, qui, par contre, doit se trouver dans le prolongement des sens et de la conscience détournés de leur orientation pratique, et ressemble à l'instinct animal par sa divination sympathique de la vie, à l'intuition esthétique par cette même sympathie et par son détachement spéculatif, l'intuition bergsonienne ne peut arriver à se constituer pleinement, à se différencier et de l'instinct et de l'intuition esthétique, que par un recours constant aux observations utilitaires de la science et à la dialectique stérile de l'intelligence. Plus ambitieuse que l'intuition esthétique, qui est bornée par nature, comme la perception et comme l'instinct, à l'individuel, l'intuition métaphysique veut saisir le moi dans sa profondeur et, par delà, la vie elle-même dans toute sa généralité. Mais, dans l'état présent de l'humanité, elle ne peut y réussir que par des efforts violents et intermittents, qui non seulement doivent être reliés entre eux par la dialectique, mais qui, sans le secours de la science et de cette même dialectique, risquent d'être vains et de s'égarer. Et cet état inférieur de notre humanité ne pourrait lui-même être dépassé, que par une collaboration des philosophes et des savants, voués à cet effort d'intuition et de dialectique, et confiants en l'intuition parfaite, délivrée désormais de toute aide rationnelle, à laquelle les conduirait enfin la dilatation progressive de leur esprit.

Il nous resterait à voir si dans l'effort personnel déjà tenté par M. Bergson, cette activité de l'intelligence, contradictoire, semble-t-il, au pragmatisme où elle est condamnée par ailleurs, ne dépasse pas de beaucoup la part de la sympathie intuitive, et si l'analyse abstraite ne déforme pas plus qu'il ne conviendrait son intuition de la conscience et de l'univers entier, puisqu'elle prétend atteindre jusque-là. Recherchons au moins — il faut bien nous borner — ce qu'il en est de son intuition du moi.

II

Mais dans cet examen, qui nous aidera à mieux comprendre l'intuition bergsonienne et les rapports qu'elle soutient de fait

avec l'intelligence, il est indispensable, pour éviter toute injustice et ne pas fausser la pensée de M. Bergson, de compléter sur un point les remarques précédentes. Le discours conceptuel et la dialectique, avons-nous dit, sont nécessaires pour éprouver l'intuition; ils le sont bien plus encore pour exprimer au dehors les données de l'intuition, pour les formuler et les communiquer aux autres hommes, car seule l'intelligence possède un langage. Et M. Bergson, malgré la souplesse étonnante de son style, malgré la variété et la puissance suggestive de ses métaphores — cet instrument de choix du philosophe, nous dit-il [1], — ne prétend pas pouvoir éviter tout à fait de trahir, en les traduisant, des réalités ineffables. D'où le devoir très délicat qui nous incombe, étant donné notre point de vue, de faire le départ entre ce qui est, dans son exposé, nécessité de l'expression verbale et ce qui est, au contraire, intervention positive de la raison pour déterminer et soutenir l'effort même de l'intuition. Il n'y a pas moyen de nous dérober à cette tâche subtile et, je le reconnais, quelque peu hasardée.

Ayant donc sans cesse présent le souci de faire à propos ces distinctions, reprenons notre exposé de la doctrine bergsonienne et tâchons de voir ce que l'intuition métaphysique est censée nous révéler de notre moi.

« Il y a une réalité au moins, écrit M. Bergson, que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure. Nous pouvons ne sympathiser intellectuellement avec aucune autre chose. Nous sympathisons sûrement avec nous-mêmes » [2].

Comprenons bien : c'est au plus profond de nous-mêmes qu'il faut aller nous saisir par le moyen de l'intuition. Si dans ce retour sur soi l'on se confiait à cette introspection commune dont on use dans la vie pratique pour se connaître et se conduire, pour démêler ses sentiments, ses intentions, ses responsabilités morales, ou dont encore le psychologue se sert pour analyser nos états d'âme, l'on s'arrêterait par le fait à la surface du moi; et là notre regard intérieur se laisserait prendre au jeu multiple des sensations, des idées, des désirs, des volontés, des images, des souvenirs; il les verrait passer, se combi-

1. *Introduction à la métaphysique*, p. 7.
2. *Ibid.*, p. 4.

ner, se succéder, cherchant à les distinguer les uns des autres, à déterminer leurs rapports, à diriger autant que possible leurs apparitions, à discerner leur degré de dépendance d'avec notre liberté, d'avec notre moi lui-même, que nous placerions en un point plus élevé de l'âme, comme dans un poste d'observation d'où il jugerait l'évolution des mouvements dont notre conscience est comme l'étroit champ de manœuvres. Ce serait là une grave illusion, l'illusion même dont l'intelligence est coutumière. Sous le regard de l'intuition ces distinctions s'évanouissent; il n'y a plus une conscience où se passent des événements, et un moi qui les observe, mais tout s'unifie, se pénètre et se dissout dans la durée qui coule. Si, traversant résolument cette couche superficielle où se dessinent et se jouent sur notre âme les reflets du monde extérieur, nous nous laissons descendre jusqu'au courant profond qui alimente notre vie, nous aurons à cet instant le sentiment intense de l'unité continue du mouvement qui nous entraîne; ou plutôt nous serons ce mouvement, nous serons ce courant; ramassés sur nous-mêmes par un violent effort de contraction, nous nous sentirons avancer, progresser vers l'avenir; nous nous saisirons dans cet acte indivisible et créateur de la durée qui, toute chargée d'un passé encore vivant, croît et monte sans cesse, comme s'enroulant sur elle-même, vers une vie toujours nouvelle et plus active. A ces profondeurs il n'y a plus de pensée précise ou de sentiment quelque peu distinct; cette variété de nuances qui fait notre richesse psychologique, sans disparaître à vrai dire, est tellement fondue, les teintes qui la composent s'entrepénètrent à ce point, que leur distinction nous échappe; on ne voit plus que la conscience mobile qui les traverse en les vivifiant. Ne croyez point, par exemple, qu'en ce moment où je vous parle et où vous m'écoutez avec tant de bienveillance, vous ou moi puissions même essayer ce retour complet sur nous-mêmes. Ces paroles qui passent, le sens que vous y percevez, l'effort d'attention qui vous est demandé, voilà précisément de ces jeux d'ombre et de lumière dont nous parlions, de ces cristallisations qui affleurent à la surface de nos âmes et nous en voilent la profondeur. Le temps même que nous sentons s'écouler, trop rapide ou trop lent suivant notre humeur, chacun de nous l'imagine par tranches rigoureusement sectionnées selon le cadran de l'horloge, et que nous additionnons quart d'heure par quart d'heure, minute par minute. Pour retrouver la durée véritable, il serait néces-

saire que chacun de nous consentît à fermer les yeux, à se boucher les oreilles, à neutraliser ses imaginations et ses pensées, à se replier sur soi-même, enfin, par une contraction violente de sa personnalité à ramasser son « passé qui se dérobe pour le pousser, compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant »[1]. Je ne puis même prétendre, si vous ne vous êtes déjà livré à cet exercice, vous suggérer d'une manière satisfaisante la révélation qu'il vous ferait de votre moi le plus intime. J'aurai beau reprendre une à une les comparaisons de M. Bergson[2], et vous dire par exemple que la durée de notre moi est comme le déroulement d'un rouleau — ou tout aussi bien « un enroulement continuel, comme celui d'un fil sur une pelote », — ou encore comme un courant de sentiment qui traverserait un spectre aux mille nuances insensiblement dégradées, en se teignant tour à tour de chacune, — ou bien comme un élastique infiniment petit contracté, pour ainsi dire, en un point mathématique et que l'on tirerait progressivement de manière à faire sortir du point une ligne qui irait toujours s'agrandissant; j'aurai beau ajouter avec M. Bergson que ces images sont toutes insuffisantes, qu'elles doivent se corriger l'une l'autre et diriger seulement notre attention sur le mouvement indivisible qu'elles symbolisent, je ne parviendrai point à vous faire éprouver — car il s'agit d'éprouver par notre sens intime et non de comprendre rationnellement — ce que seul l'effort volontaire de l'intuition peut nous manifester, à savoir cette continuité mouvante et indivise de notre moi qui se gonfle et mûrit comme, sous la montée de la sève, les fibres de la fleur prête à s'épanouir.

Toutefois, ces descriptions extérieures vous laissent certainement entrevoir que, dans l'intention de M. Bergson, l'intuition immédiate du moi en sa mobilité et sa durée originelle, n'est pas œuvre de l'intelligence. D'après M. Bergson, l'intelligence analyse et abstrait en vue de notre action sur la matière; et elle est caractérisée par une inaptitude foncière à comprendre la vie et le mouvement. Vous pouvez donc vous demander en quoi l'intelligence intervient ici pour soutenir, pour éprouver l'intuition, et si les critiques que nous avons faites à ce sujet, ont lieu de s'appliquer à l'intuition du moi. Mais, en vérité, mon

1. *Évolution créatrice*, p. 218.
2. *Introduction à la métaphysique*, pp. 5, 6.

seul embarras est de choisir entre les applications possibles, tant elles sont nombreuses. L'on pourrait remarquer, par exemple, que pour exclure des données *immédiates* de la conscience, les différences psychologiques que nous saisissons par l'introspection, entre affections et représentations, ou bien entre la permanence du moi à travers le temps et ses états passagers, et pour reléguer ces distinctions au domaine des déformations utilitaires, il faut distinguer, en revanche, entre ce qui est *immédiat* pour la simple réflexion, et ce qui est *immédiat* pour l'intuition [1], et, afin de légitimer la distinction, raisonner à partir de l'hypothèse pragmatiste; l'on pourrait aussi étudier en détail l'identification affirmée par M. Bergson entre la progression vivante et imprévisible du moi et la liberté, ou bien la théorie si compliquée de la perception extérieure et de l'union entre l'esprit et le corps exposée dans *Matière et Mémoire ;* dans ce dernier ouvrage en particulier les compléments dialectiques destinés à dilater l'intuition du moi sont d'une subtilité tout à fait déconcertante. Mais je préfère m'en tenir au donné le plus direct de l'intuition, c'est-à-dire au mouvement progressif de la durée, et rechercher si là même, au cœur de l'intuition bergsonienne, certains concepts rationnels, choisis entre plusieurs autres, ne viennent pas imposer une interprétation arbitraire de ce qui est vraiment perçu.

M. Bergson ne se contente pas, en effet, de dire que le mouvement de la durée est indivisible, ce qui, du point de vue de l'expérience pure, ne fait pas difficulté, ni que ce mouvement est créateur, ce qui est déjà très risqué et tout chargé d'interprétation rationnelle, mais en toutes ses descriptions — vous l'aurez peut-être remarqué au passage, — qu'il use de métaphores ou d'un langage plus abstrait, il affirme voir le mouvement sans mobile et conservant en soi tout son passé. Faisons porter notre épreuve sur ces deux points.

« Il y a des changements, mais il n'y a pas de choses qui changent, le changement n'a pas besoin de support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas nécessairement des objets invariables qui se meuvent : le mouvement n'implique pas un mobile » [2]. Et nulle part, ajoute M. Bergson, ce n'est « aussi visible, aussi palpable, que dans le domaine de la vie intérieu-

1. Cf. René BERTHELOT, *Un romantisme utilitaire. II. Le pragmatisme chez Bergson*, p. 209. — Paris, Alcan, 1913.

2. *Perception du changement*, p. 24.

re »[1]. Je n'ai pas à me demander, pour l'instant, si cette thèse est exacte, ni s'il est possible de prouver, sans le secours de la raison, l'existence d'un mobile à l'intérieur du mouvement. Je veux dire seulement que la perception de n'importe quel mouvement, et en particulier l'intuition de notre durée, ne peut à elle seule décider qu'il n'y a pas de mobile. « Écoutons une mélodie, conseille M. Bergson, en nous laissant bercer par elle : n'avons-nous pas la perception nette d'un mouvement qui n'est attaché à aucun mobile, d'un changement sans rien qui change? Ce changement se suffit, il est la chose même »[2]. Non, ce n'est pas cela. En me laissant aller au déroulement continu de la mélodie, je perçois autre chose qu'un pur changement sans rien qui change. Cette expression, ce concept, puisque c'en est un, ne rend pas l'impression de continuité pleine et harmonieuse que la suite sonore de la mélodie éveille en moi. Cette négation du mobile, employée pour exprimer ce qu'il y a dans le mouvement de la mélodie de continuellement changeant, supprime ce qui en fait, si je puis dire, la qualité intérieure, l'âme et la richesse individuelle, et ce qui lui donne en moi cette continuité rythmée qui retient mon attention et me berce.

Et si j'écoute maintenant la mélodie de ma vie intérieure, comme s'exprime M. Bergson, ce changement intime m'apparaît être lui aussi autre chose qu'un pur changement sans rien qui change; je saisis en lui cette conscience vivante, mienne et non pas étrangère, qui tout en progressant dans la durée, conserve en sa mobilité la plus fluente, son individualité consciente et son rythme propre. Est-ce là ce qu'on appelle un mobile? Peu importe, pour l'instant, mais c'est, sans aucun doute, autre chose qu'un pur changement sans rien qui change. Il est d'ailleurs bien certain que M. Bergson ne veut nier la réalité du mobile, que pour s'être figuré le sujet de tout mouvement sous l'espèce d'une entité fixe, distincte et détachée du mouvement lui-même, comme serait le fil le long duquel glisserait un anneau, et qu'il raisonne à partir de cette imagination d'un intellectualisme assez puéril[3].

Mais, de plus, M. Bergson est au fond si conscient de l'abstraction opérée par sa dialectique, qu'il essaie de la corriger en

1. *Perception du changement*, p. 26.
2. *Ibid.*, p. 24.
3. Comp. *Évolution créatrice*, pp. 325, 329 ss.

trouvant un équivalent au mobile dans le passé même du changement qui se conserve. « Devant le spectacle de cette mobilité universelle, disait-il à Oxford[1], quelques-uns d'entre nous seront peut-être pris de vertige. Ils sont habitués à la terre ferme; ils ne peuvent se faire au roulis et au tangage. Il leur faut des points fixes auxquels attacher la pensée et l'existence. Ils estiment que si tout passe, rien n'existe; et que si la réalité est mobilité, elle n'est déjà plus au moment où on la pense, elle échappe à la pensée. Mais qu'ils se rassurent! Le changement, s'ils se décident à le regarder directement, sans voile interposé, leur apparaîtra comme ce qu'il peut y avoir au monde de plus substantiel, de plus durable... C'est que si le changement est réel et même constitutif de toute réalité, nous devons envisager le passé autrement que nous n'avons été habitués à le faire par la philosophie et même par le langage. Nous inclinons à nous représenter le passé comme de l'inexistant, et les philosophes encouragent chez nous cette tendance naturelle. Pour eux et pour nous, le présent seul existe par lui-même : si quelque chose survit du passé, ce ne peut être que par un secours que le présent lui prête, par une charité que le présent lui fait, enfin, pour sortir des métaphores, par l'intervention d'une certaine fonction particulière qui s'appelle la mémoire et dont le rôle serait de conserver exceptionnellement telles ou telles parties du passé en les emmagasinant dans une espèce de boîte. Il y a là une illusion, soyez-en sûrs... » « Du moment que le passé s'accroît sans cesse, lisons-nous dans l'*Évolution créatrice*[2], indéfiniment aussi il se conserve. La mémoire... n'est pas une faculté de classer des souvenirs dans un tiroir ou de les inscrire sur un registre. Il n'y a pas de registre, pas de tiroir, il n'y a pas même ici, à proprement parler, une faculté, car une faculté s'exerce par intermittences, quand elle veut ou quand elle peut, tandis que l'amoncellement du passé sur le passé se poursuit sans trêve. En réalité le passé se conserve de lui-même, automatiquement. Tout entier, sans doute, il nous suit à tout instant : ce que nous avons senti, pensé, voulu depuis notre première enfance est là, penché sur le présent qui va s'y joindre, pressant contre la porte de la conscience qui voudrait le laisser dehors. » « Ce n'est pas seu-

1. *Perception du changement*, pp. 27, 28.
2. *Évolution créatrice*, p. 5.

lement notre passé à nous qui se conserve, c'est le passé de n'importe quel changement »[1]. « Le passé fait corps avec le présent »[2]. Ici non plus, mon intention n'est pas de faire ressortir ce qu'il y a d'étrange en cette conservation d'un passé qui en tout ce qu'il est, est encore du changement, comme le soutient expressément M. Bergson[3]. Remarquez seulement combien l'intuition a peu de part en une affirmation aussi invérifiable. M. Bergson concède lui-même que la réalisation intuitive de la permanence en nous de tout notre passé est impossible. Toute sa théorie du cerveau, instrument de l'oubli et non pas du souvenir, est construite pour expliquer l'impossibilité de cette intuition, hormis les cas exceptionnels des pendus et des noyés, que l'on dit revoir en un instant les moindres détails de leur existence passée. C'est là, pourtant, à peu près la seule expérience dont M. Bergson s'autorise[4]; ce qui ne l'empêche pas d'affirmer, d'une opinion si curieuse, avec cette audace tranquille qui est l'une de ses habiletés : « Ce n'est pas là une hypothèse »[5]. La preuve entière qui tend ainsi à remplacer le mobile par un passé à la fois mouvant et substantiel est de pure dialectique; et vous me dispenserez, j'espère, de vous en donner le détail.

Il paraît donc bien certain que le violent effort demandé par M. Bergson pour se retourner brusquement contre le flot de notre durée, afin d'en sentir la poussée créatrice, ne peut suffire à nous le faire percevoir, si l'intelligence ne vient déjà dilater l'intuition à l'aide de quelques concepts bien choisis. Ce passé qui fait, en roulant, boule de neige avec lui-même, cette mélodie qui est un pur mouvement sans mobile, cette progression qui se crée elle-même en s'introduisant dans l'avenir,... je ne puis discerner ces modalités de la durée sans un secours de l'intelligence, qui précise les données confuses de la pure intuition. Et si l'on dit que cette précision déformatrice est inévitable dès que l'on veut exprimer l'intuition par des images et des concepts — et que ceux dont on se sert ici sont encore les moins trompeurs[6], — pourquoi leur donner tant de crédit, pour-

1. *Perception du changement*, p. 33.
2. *Ibid.*, p. 34.
3. *Ibid.*, p. 30. — Cf. *Matière et Mémoire*, p. 162, ss.
4. Cf. *Matière et Mémoire*, p. 167.
5. *Perception du changement*, p. 30.
6. « Certes, les concepts lui sont indispensables (à la philosophie), car toutes les autres sciences travaillent le plus ordinairement sur des con-

quoi prétendre qu'ils traduisent en vérité le réel aperçu sans voiles, pourquoi soutenir, sans aucune atténuation ni restriction, que le passé du changement demeure, que le mouvement est sans mobile, et qu'il se crée lui-même en avançant, et pourquoi vouloir résoudre au moyen de ces concepts tous les problèmes philosophiques? Cela seul serait conséquent d'abdiquer toute précision conceptuelle, tout raisonnement et toute science, et de s'enfoncer pour n'en plus sortir en « ces régions de crépuscule et de rêve » dont parle M. Éd. Le Roy, où l'on « s'abandonne au délice d'être une réalité jaillissante »[1].

Mais si une telle abdication était voulue par M. Bergson il n'aurait pas écrit *Matière et Mémoire* et l'*Évolution créatrice*, il n'aurait pas essayé de montrer, en utilisant les sciences biologiques, ce que l'intuition de la durée peut nous apprendre de l'évolution des espèces vivantes et des directions suivies par l'élan vital dans sa lutte contre la matière, il n'aurait pas entrepris d'expliquer ce que peut être cette matière qui s'oppose à la vie, et enfin il n'attendrait pas de l'avenir de la philosophie et de la résorption progressive de l'intelligence dans l'instinct, une intuition plus parfaite de l'univers. L'*Évolution créatrice*, où pourtant M. Bergson affirme plus que jamais et constitue définitivement son pragmatisme intellectuel, n'est-il pas celui de tous ses ouvrages où l'intervention de la science dans l'intuition est le plus manifeste?

Mais il suffit peut-être d'avoir surpris le rôle de l'intelligence dès le premier coup de sonde de l'intuition aux profondeurs de la durée, pour ne plus s'étonner de la voir à chaque instant réapparaître dans l'œuvre de M. Bergson. Là du moins son usage est volontaire, méthodique, et reconnu nécessaire pour soutenir une intuition trop vacillante. Tandis qu'au premier contact avec le moi qui dure, je ne sais si M. Bergson avouerait avoir recours à ses lumières.

Quoi qu'il en soit, dans l'état présent de l'humanité, tôt ou

cepts, et la métaphysique ne saurait se passer des autres sciences. Mais elle n'est proprement elle-même que lorsqu'elle dépasse le concept, ou du moins, lorsqu'elle s'affranchit des concepts raides et tout faits pour créer des concepts bien différents de ceux que nous manions d'habitude, je veux dire des représentations souples, mobiles, presque fluides, toujours prêtes à se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition ». *Introduction à la métaphysique*, p. 9.

1. Ed. Le Roy, *op. cit.*, p. 68.

tard l'intelligence doit venir en aide à l'intuition, si nous voulons sortir du rêve. Le seul inconvénient, et il est grave, c'est que l'intelligence, telle que la comprend M. Bergson, est bien incapable du moindre secours. Rivée dès sa naissance à la matière, condamnée à servir nos besoins pratiques et sous leur influence à déformer ce qu'elle regarde, en quoi pourrait-elle diriger, éprouver ou suppléer l'intuition désintéressée du réel?

Il semble que M. Bergson ait été victime de sa témérité et d'une sincérité mêlée d'opportunisme. Pour mieux se convaincre de la nécessité de l'intuition, il ne trouvait pas assez de raisons de se défier de l'intelligence; mais, dès que l'intuition se fût mise à l'œuvre et révélée en sa faiblesse, il se hâta de rappeler l'intelligence; trop tard cependant puisqu'il l'avait énervée. Il lui eût fallu ou moins d'audace ou plus de courage; moins d'audace en sa critique de la raison, ou plus de courage à poursuivre les conséquences de sa méthode intuitive. Mais M. Bergson n'a point osé déclarer inutile au philosophe le travail de la science, et il a eu peur de passer pour un simple esthète ou un mystique [1]. Il a donc limité la puissance de l'intuition et, auprès d'elle, il a placé une infirme raison, commandant à ces deux facultés débiles de se soutenir et de se pousser l'une l'autre dans le chemin du progrès, et invitant les philosophes à voir en cette marche pénible et fraternelle la promesse de leur réconciliation future. Ni le talent de M. Bergson, ni son ingéniosité philosophique, ni même les services rendus par sa réfutation vigoureuse du matérialisme scientifique, ne suffisent à autoriser pareil espoir. Sans compter que l'intervention avouée de l'intelligence nous invite à soumettre à une critique rationnelle chacun de ses arguments et chacune de ses observations, son impuissance à réaliser, malgré ses efforts, l'unité de l'intuition et de l'intelligence, comme par ailleurs à légitimer l'union de la vie et de la matière, rend impossible l'acte de foi qu'il nous demande. L'échec de cette ambition démesurée qui voulait mettre une fin aux discussions métaphysi-

1. « Si l'on entend par mysticisme (comme on le fait presque toujours aujourd'hui), une réaction contre la science positive, la doctrine que je défends n'est d'un bout à l'autre qu'une protestation contre le mysticisme, puisqu'elle se propose de rétablir le pont (rompu depuis Kant), entre la métaphysique et la science. Ce divorce entre la science et la métaphysique est le grand mal dont souffre notre philosophie... Que si maintenant en entend par mysticisme un certain appel à la vie intérieure et profonde, alors toute philosophie est mystique ». *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, I (1901), pp. 63, 64.

ques en dilatant nos sens et notre conscience jusqu'à percevoir la réalité en son fond le plus intime, aura tout au plus ce résultat de persuader aux philosophes qu'ils acceptent avec plus de sang-froid les limites de notre pensée, sans prétendre les reculer, sans s'exaspérer non plus de les sentir si proches, et que, dans cet esprit, ils reprennent le problème de l'accord entre la perception intuitive et l'abstraction intellectuelle, profitant certes des critiques et des observations de M. Bergson, mais aussi d'une expérience malheureuse, faite pourtant en d'aussi bonnes conditions, je veux dire avec une aussi grande lucidité d'esprit et une aussi prodigieuse habileté dialectique.

Le Saulchoir, Kain. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P.

LE SOCRATE DE PLATON [1]

Il y a, vers la fin de l'*Apologie* platonicienne, un de ces traits de caractère où l'héroïsme socratique se voile d'ironie souriante. On dira peut-être à Socrate : garde le silence et demeure en paix; tu vivras alors sans que personne t'inquiète. Mais vivre sans discuter, ce ne serait plus vivre [2]. Et, devant cette mort qu'il prévoit, qu'il accepte, si quelque lueur éclaire pour lui le mystère de l'au delà, c'est l'espoir d'y poursuivre, sur les âmes illustres de l'Hadès, son éternel examen; d'y mettre à la question les Ulysse, les Ajax et les Palamède, sans que l'on tente de l'effrayer par de vaines menaces, puisque l'Hadès, dit-on, ne connaît plus la mort [3]. Éternellement discutant, Socrate se voyait-il aussi, dans la série des siècles à venir, éternellement discuté? Nul autre, en tout cas, des personnages de l'histoire antique, nul même des héros de la légende et du mythe, n'a donné lieu à des jugements plus opposés, à des représentations plus contradictoires, à plus de recherches, de discussions et de doutes que ce bourgeois de l'Athènes du Ve siècle, dont la vie s'écoula tout entière entre les murs étroits de sa ville, dont les leçons n'eurent d'autre local que le libre espace des rues et des marchés, dont la figure de Silène fit prime aux concours de la comédie, dont le bavardage quotidien suscita toute une forme nouvelle de littérature, dont l'action fut condamnée par les actes solennels d'un procès meurtrier, dont l'enseignement fut transmis par les relations écrites de disciples immédiats. Il semble que les Nuées où le hissait la grossière machinerie d'Aristophane se soient épaissies, au cours des siècles, autour de cette figure de clarté attique et la science d'aujourd'hui, si habile à extraire, de l'enveloppe vaporeuse des légendes, la lueur d'histoire qui sommeille en leurs plis, s'effraie ou parfois se complaît à voir, entre ses mains, se volatiliser l'histoire socratique en légendes inconsistantes.

1. Conférence faite le 28 mai 1913 (Cours et Conférences de la *Revue de Philosophie*. Institut catholique, 19, rue d'Assas).

2. 38a ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.

3. 40c-41c.

Socrate n'a rien écrit. Mais, paraît-il, on a trop écrit sur Socrate. Aristophane, Xénophon, Platon, Aristote, pour ne citer que les relations transmises en leur entier à la postérité, ont dit ce qu'ils pensaient, ce qu'ils voulaient que nous pensions de Socrate. Entre la parodie bouffonne, le mémoire grave, le dialogue étincelant et la sèche interprétation scientifique, la critique moderne s'est, dirait-on, trouvée trop riche et, bien qu'assez assurée d'ordinaire, s'est prise tout à coup à douter de sa maîtrise. Ceux-là sont rares qui ont eu le beau courage de monter sur le quadrige et, souples conducteurs, de compter sur leur familiarité avec les mœurs et l'allure des coursiers pour mesurer à chacun l'excitation ou le frein et guider victorieusement, autour de la borne, l'attelage harmonieux[1]. Plutôt que de conduire à quatre, la critique a préféré, d'ordinaire, disqualifier tous les coursiers moins un pour laisser cet un privilégié courir à sa guise et s'abandonner à lui au lieu de le guider. Il serait long de raconter en détail les étapes de ce jeu laborieux[2]. Platon d'abord a joui longtemps de cette confiance privilégiée. Mais on s'avisa qu'il était trop métaphysicien pour n'être pas suspect d'avoir exhaussé Socrate au niveau de son grand rêve idéaliste. Alors, depuis le vieux Brucker (1767) jusqu'à Doehring (1895), le favori de la critique fut Xénophon. Honnête commandant de cavalerie en retraite, disait-on; trop positif et trop banal pour comprendre à fond les doctrines qu'il transmet, mais aussi, trop positif et trop banal, trop honnête en même temps pour les altérer. Contre une telle garantie formulée sur de tels motifs, les protestations isolées ne manquèrent pas. Mais elles n'auraient pas suffi à ébranler le privilège de Xénophon, si quelqu'un ne s'était trouvé qui, les rassemblant et les groupant, leur donna l'apparence massive et la vigueur un peu outrée qui, peut-être, sont nécessaires pour en imposer à notre siècle de réclame. Les quelque deux mille pages de Karl Joël sur *le Socrate authentique et le Socrate de Xénophon* (1893-1901)

1. M. C. Piat, mon ancien maître, a fait cette exposition d'ensemble de la vie et de la doctrine socratiques. Son *Socrate* (Paris, 1900) est un chef-d'œuvre d'érudition élégante et claire.

2. Sur l'histoire de la question socratique et, principalement, sur les positions diverses prises par la critique du dernier siècle à l'égard du témoignage de Xénophon, voir L. Robin, *Les « Mémorables » de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate* (*Année Philosophique*, XXI, 1910, pp. 1 à 17). Sur les récentes discussions autour des témoignages d'Aristophane, de Platon et d'Aristote, cf. *Revue critique d'histoire de la philosophie antique* (*Revue de Philosophie*, avril 1913, pp. 400-421).

eurent assurément moins de lecteurs qu'elles ne firent de convertis[1]. Mais, circulant à travers cette masse chaotique, un raisonnement clair s'imposait au lecteur le plus profane : l'inintelligence ou, si vous voulez, l'incompétence serait-elle une garantie de véracité? S'il n'avait pas la qualité d'imagination nécessaire pour idéaliser Socrate, Xénophon avait celle qui suffit à le « banaliser ». Romancier plutôt qu'historien, il a fait, de Socrate, le héros d'un roman moral. Et, de fait, le Socrate des *Mémorables* pense et parle comme pense et parle le Xénophon de l'*Anabase* et de la *Cyropédie*. En qui donc voir le témoin unique et privilégié de l'authentique socratisme? En nul autre qu'Aristote, dit Karl Joël. Il a tout ce qu'il faut pour être bon juge : renseignements complets, intelligence froide et pénétrante, indépendance personnelle, éloignement suffisant pour être exempt de toute passion[2]. Mais voici que l'anglais A. E. Taylor, dans une enquête récente (1911), établit que ce témoignage d'Aristote n'a ni valeur privilégiée ni valeur indépendante : Aristote ne fait que reproduire ou commenter ce qu'il a lu dans les dialogues de Platon[3]. Et nous sommes au rouet. Car, pendant que Hubert Röck (1903-1912) demeure à peu près seul à trouver, dans Aristophane, le témoin du véritable socratisme, c'est-à-dire, de l'athéisme absolu[4], M. Taylor ramène la critique du socratisme à son point de départ et le parallélisme des conclusions du célèbre éditeur de Platon, John Burnet, avec les conclusions de M. Taylor est et ne pouvait manquer d'être un précieux appoint pour le succès de sa thèse, que voici : il n'y a pas à distinguer entre le Socrate de l'histoire et le Socrate de Platon; l'effort de Platon n'a pas été de transfigurer Socrate, mais de le comprendre et l'exposition platonicienne du socratisme est, dans ses thèses essentielles, strictement historique[5]. Ainsi la critique a passé, par bonds, de Platon en Xénophon, de

1. K. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, I (1893), et II (1901).

2. Cf. Th. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce* (trad. A. Reymond, II, pp. 65-66), qui, à propos du témoignage d'Aristote, fait sien le raisonnement de K. Joël.

3. A. E. Taylor, *Varia Socratica* (Oxford, 1911). II. La prétendue distinction aristotélicienne entre Σωκράτης et ὁ Σωκράτης (p. 40 à 90).

4. H. Röck. *Der unverfälschte Sokrates*. (Innsbruck, 1903). — *Aristophanischer u. geschichtlicher Sokrates* (*Archiv f. gesch. d. Philos.*, XXV, 2, pp. 175-195 et 3, pp. 251-274).

5. A. E. Taylor, *op. laud.*, pp. IX et suiv. J. Burnet, *Plato's Phaedo* (Oxford 1911), pp. XXIII à LVI.

Xénophon en Aristote, et d'Aristote est retombée finalement à Platon.

On pouvait certes plus mal tomber. Aucun ami de Platon ne se plaindra que son nom soit ainsi remis en honneur et qu'on se reprenne à lire son exposition du socratisme. Mais peut-être y a-t-il différentes façons de la lire et, par exemple, si j'en avais jamais le loisir et la force, j'aimerais à vérifier quelque jour en détail la lecture de M. Taylor. N'est-il pas au moins curieux de voir celui que d'aucuns regardent comme un rationaliste, sinon comme un athée, interprété par le critique anglais en sectateur dévoué de l'orphisme et présenté, d'une façon neuve mais un peu déconcertante, comme le général d'une antique Armée du Salut[1]? Mais ce n'est pas ici le lieu pour une contre-enquête de cette étendue. Il y a peut-être autre chose à faire. C'est, puisque le temps nous manque pour relire en son entier l'exposition platonicienne du socratisme, c'est, dirai-je, de la prélire dans un regard d'ensemble. Un écrivain a son alphabet propre, un peintre a sa gamme de couleurs à lui. L'un comme l'autre a son angle visuel, son point de vue original, sa tonalité, sa manière, ses intentions que nous révélera, mieux que l'étude minutieuse d'une œuvre, l'examen synoptique d'une série des œuvres. Ce que nous allons donc examiner, dans l'exposition platonicienne du socratisme, c'en est le dessin d'ensemble, la manière générale, le procédé ordinaire, l'intention profonde. Au surplus, qu'elle soit heureuse ou malheureuse, l'attitude actuelle de la critique ne nous laisse pas le choix d'une autre méthode. La critique a disqualifié tous les autres témoignages. En l'absence de toute autre exposition tenue pour *historique*, à laquelle nous pourrions mesurer l'*historicité* de l'exposition platonicienne, il ne nous reste qu'une question à nous po-

1. A. E. TAYLOR, *op. laud.*, p. 146, note 2, dit lui-même de Socrate : « He was one of the Pythagorizing seekers after salvation ». Ai-je besoin de dire que je n'ai aucune intention de ridiculiser cette conception de W. TAYLOR, tout en la traduisant en cette formule moderne que lui-même semble bien avoir eue dans l'esprit? Je me suis efforcé, dans ma *Revue critique*, d'analyser, le plus impartialement possible, sa série d'études sur Socrate et d'en montrer la très grande puissance suggestive. Mais je crois que le mysticisme du Socrate d'Aristophane est dû, pour la plus grosse part, au procédé de transposition, de travestissement, habituel au grand poète comique. Le mysticisme du Socrate platonicien a une toute autre allure et pourtant, là aussi, il y a bien des distinctions à faire avant d'accepter le tout ou comme reproduction de la doctrine socratique ou comme exposé de la doctrine platonicienne. Cf. A. DIÈS, *La Transposition platonicienne* (pp. 298 à 307), dans les *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain* (II, 1913).

ser : étant donnée la place qu'elle tient dans l'œuvre platonicienne, étant donnés ses tendances générales et ses procédés apparents, quelle chance avons-nous de trouver, dans la peinture que Platon nous a faite de Socrate, soit un portrait, soit une transfiguration?

Et, dès l'abord, une observation très simple et presque matérielle s'impose. Sur la vague du temps, où sombrèrent tant d'œuvres et parfois de chefs-d'œuvres antiques, l'œuvre entière de Platon est parvenue jusqu'à nous. Or elle n'est faite que de dialogues et, de ces dialogues, du premier jusqu'au dernier, c'est Socrate qui demeure le personnage central. Ne m'arrêtera-t-on pas dès cette première thèse? J'entends bien, et, certes, il serait vain de ne pas vouloir entendre, encore qu'il commence à s'affaiblir, tout le bruit fait par la critique autour de certaines constatations et surtout de certaines théories : il y a un dialogue, le dernier, les *Lois*, où Socrate ne paraît pas; il y a plusieurs dialogues, *Parménide*, *Politique*, *Sophiste*, où ce n'est pas Socrate qui a la grosse part dans l'exposition ni la direction apparente de la discussion, où, parfois même, personnage presque muet, Socrate n'est plus, suivant une formule heureuse, que le président d'honneur[1]. Laissons de côté les conclusions grandioses qu'on a voulu tirer de ces particularités pour l'évolution de la doctrine platonicienne. Tenons-nous-en à la place que garde le personnage de Socrate dans les dialogues de Platon. Socrate, il est bien vrai, n'apparaît pas dans les *Lois*. Mais qui donc s'attendrait à trouver, parmi les vieillards qui conversent en cheminant, sur la route qui va de Cnosse à l'antre de Jupiter, dans cette lointaine île de Crète, ce Socrate dont Platon nous dit qu'il ne quitta jamais Athènes que pour de courtes expéditions militaires? Quelqu'un a pris sa place, ou plutôt ce n'est pas quelqu'un : c'est l'anonyme et vague étranger d'Athènes, de qui la physionomie incertaine ou plutôt la totale absence de physionomie semble avoir été choisie pour ne mettre rien ou pour ne mettre qu'une ombre là où ne pouvait paraître le réel personnage dont la présence anime les autres dialogues. Socrate n'est plus, dans le *Politique* et le *Sophiste*, qu'un président d'honneur; mais il y est le maître autour duquel se groupent les disciples et devant qui un hôte philosophique est convié à s'entretenir avec ces mêmes disciples; et cet hôte, cet étranger d'Élée

1. Th. Gomperz, *op. laud.*, p. 592.

choisi comme interprète et comme critique autorisé de thèses qui ont leur source en cette école d'Élée, n'est, lui, non plus, que le vague anonyme dont l'ombre n'a été voulue si imprécise et si légère que pour laisser transparaître, tout au long de la discussion, la muette mais réelle personne du maître qui la surveille. Socrate est jeune, tout à fait jeune, dans le *Parménide* et son rôle, dans toute la seconde partie du dialogue, consiste à ponctuer de courtes formules d'approbation les passes dialectiques de ce jeu laborieux et subtil que joue devant lui, pour l'instruire, le maître de l'Éléatisme. Pourquoi s'en étonner et s'en scandaliser? Socrate n'est-il pas jeune dans le *Protagoras*, où le grand sophiste l'accable de son admiration protectrice? Et, si Platon avait ses raisons de faire juger, par le vieux Parménide, certaines attaques dirigées contre le socratisme platonicien par des gens qui se rattachaient à Parménide, comment faire paraître, dans le dialogue, un autre Socrate que le jeune Socrate et le très jeune Socrate? Et celui-ci, dont la solide ironie dégonfle la solennelle emphase du sophiste Protagoras, pouvait-il faire autre chose ici que rendre honneur à Parménide, ce grave ancêtre de l'Idéalisme, dont il dit lui-même, dans le *Théétète*, qu'il lui paraît à la fois vénérable et redoutable et qu'il y a, en lui, une profondeur sublime[1]? Que si l'on nous apporte le *Timée* et le *Critias* où, soit l'épopée cosmogonique, soit la merveilleuse et préhistorique histoire de l'Atlantide sont contées par deux personnages illustres à la fois dans la philosophie et dans la politique, Socrate, qui leur délègue la parole et leur distribue les sujets, n'indique-t-il pas les hautes raisons de convenance qui ont dicté cette distribution et ce choix[2]? Que conclure sinon que, d'un bout à l'autre des dialogues, il n'y a pas de rupture dans la méthode et les intentions de l'exposition platonicienne? Platon n'a vraiment écrit ses dialogues que dominé par le souvenir de Socrate et c'est en Socrate, c'est invariablement et uniquement en Socrate qu'il a voulu trouver, pour toute la série si riche et si diverse de ses dialogues, le centre d'intérêt et le centre de vie. Drames philosophiques, brillantes comédies de salons littéraires, comédies d'école, plus sèches de style et d'allure presque entièrement technique, drames cosmogoniques où l'épopée se mue en poème

1. *Théét.* 183e. Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου, (αἰδοῖός) τέ μοι εἶναι ἅμα δεινός τε...

2. *Timée*, 19b-20c.

encyclopédique, les personnages en sont multiples et, de l'anonymat au simple nom tout nu, de l'esquisse au vivant relief, très inégalement dessinés; mais, que la figure de Socrate soit dans la pénombre ou en pleine lumière, c'est autour d'elle que tous ces personnages se groupent et se meuvent. Multiples aussi, de toute provenance et de tout caractère, sont les doctrines qui s'y rencontrent et s'y croisent, mais, de quelque côté qu'elles affluent ou refluent, c'est dans la pensée de Socrate qu'elles ont leur foyer réel ou leur foyer virtuel. Or, ces vingt et quelques dialogues dont toute la vie gravite autour d'une vie disparue et dont toute la pensée rayonne autour d'une pensée éteinte épuisent l'activité littéraire de Platon. Activité littéraire d'un écrivain qui dut prendre la plume aux environs de trente ans et ne la posa que pour mourir, à quatre-vingt; d'un penseur dont le génie fut assez divers pour éveiller, à côté d'Aristote, des esprits qui devaient marquer dans tous les domaines de la science, assez vigoureux pour, à la fois, fonder une école qui devait durer dix siècles et susciter l'opposition féconde de cet autre génie, son élève, maître à son tour d'une école pour le moins aussi durable; d'un lutteur qui eût ses haines doctrinales et personnelles, ses rancœurs de parti et ses grands rêves politiques, un terrible besoin de réalisation dans une puissance de conception merveilleuse. Quel foyer de flamme vive l'image de Socrate a dû entretenir, cinquante ans durant, au cœur de cet homme pour que toutes ces flammes d'une âme puissante et d'une vie agitée soient venues s'y absorber et s'y anéantir! Quelle merveille si l'artiste a pu faire revivre si puissamment le passé sans y projeter quelque chose d'un présent si intensément vécu! si le penseur a pu rendre à la doctrine d'autrui tout son feu, tout son bouillonnement et toute sa chaleur de fusion sans que sa doctrine à lui y ait mêlé le bouillonnement de son flot brûlant! si le lutteur a pu raviver les conflits oubliés entre une âme passionnée de vérité et les puissances d'illusion et de mensonge, sans que la guerre qu'il menait lui-même contre d'autres puissances d'illusion et de mensonge contribuât, de ses haines actuelles et de ses rancœurs quotidiennement renouvelées, à vivifier et dramatiser ces conflits antiques! Ne faut-il pas s'attendre, plutôt qu'à ce miracle d'une dualité, maintenue avec effort jusqu'à la tombe, entre une vie revécue et une vie vécue, au mystère plus humain d'une assimilation et d'une fusion spontanée de deux vies? C'est une

attente que, peut-être, confirmera l'étude rapide de la nature littéraire et des procédés habituels de cette « représentation socratique » dans les dialogues platoniciens.

Nous oublions facilement, à lire les œuvres, en cela presque trop parfaites, de Platon, qu'elles sont des dialogues parmi d'autres dialogues et que Platon est un socratique parmi d'autres socratiques. Lui ne l'oublie pas. Le Socrate de son *Apologie* prédit aux Athéniens que, lui disparu, les censeurs ne leur manqueront point : d'autres parleront, que son autorité respectée maintenait dans le silence, et, plus jeunes, ils n'en seront que plus amers[1]. Les socratiques attaquèrent-ils les premiers ou ne firent-ils que répondre aux attaques des rhéteurs? En tout cas, la survie littéraire de Socrate a suivi de très près sa mort; sa personne littéraire continue de se dresser, autant que sa personne réelle, en signe de contradiction; et la même fiction qui permet à un Polycrate de rédiger, six ans au moins après la condamnation, la pseudo-accusation judiciaire de Socrate, autorise les disciples à perpétuer et venger la mémoire du maître en le faisant revivre, discuter, enseigner dans ces compositions d'allure toute nouvelle que l'on appellera « les entretiens socratiques »[2]. Cette forme du dialogue avait, au dire d'Aristote, déjà fait son apparition avant l'époque des socratiques, avec Alexamène de Téos; elle avait trouvé ses modèles dans la comédie athénienne et peut-être surtout dans les mimes siciliens de Sophron[3]; quand Platon y vient, lui le plus jeune des disciples, il est infiniment probable que ses aînés l'avaient déjà utilisée pour la reproduction des conversations socratiques : il y entre comme en un moule tout fait et pour ainsi dire obligatoire. C'est dans la comédie, mais c'est aussi dans les dialogues d'autres élèves de Socrate que nous retrouvons les personnages des dialogues platoniciens : Chéréphon apparaît dans les *Nuées* d'Aristophane dès 423, Callias dans les *Flatteurs* d'Eupolis dès 421; Eschine de Sphettos compose un *Callias ;* le même Eschine, d'une part, et, de l'autre, Antisthène écrivent un *Alcibiade* et une *Aspasie*. Aussi bien que les personnages, les cadres et les motifs du dialogue platonicien sont cadres et motifs du genre. Avant le *Protagoras*, la comédie avait montré les sophis-

1. 39d. Πλείους ἔσονται ὑμᾶς οἱ ἐλέγχοντες, οὓς νῦν ἐγὼ κατεῖχον, ὑμεῖς δὲ οὐκ ᾐσθάνεσθε. καὶ χαλεπώτεροι ἔσονται ὅσῳ νεώτεροί εἰσιν...

2. Οἱ Σωκρατικοὶ λόγοι *Ar. poét.*, 1. 1147b, 11.

3. Diog. L.A. III, 48 = Aristot. *frg.* 61. 1485b 41 et 1486a 10.

tes pérorant dans la maison de Callias et la mise en scène merveilleuse du *Banquet* de Platon comme le *Banquet* de Xénophon et peut-être le *Callias* d'Eschine sont des souvenirs de ce festin des *Flatteurs* d'Eupolis. Que ce soit sur le marché, dans le gymnase, dans une salle de festin ou dans le salon littéraire d'un Mécène, les autres dialogues socratiques aussi bien que les dialogues de Platon nous montrent Socrate réfutant et ridiculisant ces mêmes sophistes que la comédie avait déjà bafoués, mais la comédie avait pris Socrate comme le sophiste par excellence et comme le but le plus naturellement indiqué de son jeu de massacre. L'intention apologétique est très nette. Elle est aussi apparente en tous ces dialogues qui nous montrent, conversant avec Socrate, se regimbant contre ses critiques ou bien avouant, sous la contrainte de ses interrogations pressantes, la périlleuse vanité de leurs ambitions, les deux hommes d'insolente et sanglante mémoire que démocrates et rhéteurs reprochaient à Socrate d'avoir eu pour trop fidèles élèves : Alcibiade et Critias. Le premier personnage surtout est le pivot autour duquel tourne la plus grosse part de l'attaque et de la défense : l'accusation de Polycrate, l'*Alcibiade* d'Eschine, le *Banquet* de Platon, l'*Alcibiade* d'Antisthène, tout un chapitre du premier livre des *Mémorables* de Xénophon, enfin l'*Alcibiade* inscrit sous le nom de Platon, œuvres qui, sauf la dernière, s'étagent entre 393 et 370, nous indiquent la part énorme qu'a tenue, dans la littérature socratique, cette lutte d'interprétation autour des rapports d'Alcibiade et de Socrate[1]. Ainsi le dialogue socratique se révèle comme un genre littéraire qui a son cadre, ses personnages, ses motifs, ses problèmes à lui : chez Eschine, Antisthène, Platon ou Xénophon, ce sont les mêmes questions qui s'agitent, et c'est dans les mêmes personnalités que ces questions, nature de la science, rapport de la science et de la vertu, rapports de la science et de la politique, trouvent leurs racines historiques et leur signification vitale.

Comment se fait-il que, de toute cette floraison, n'ait subsisté, à part quelques apocryphes, aucun autre dialogue que les dia-

1. Cf. H. DITTMAR, *Aischines vos Sphettos*. Untersuchungen und Fragmente [*Philologische Untersuchungen* herausgegeben von A. KIESSLING, u. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, XXI, Berlin, 1912], spécialement p. 174. Dans l'état présent de la question socratique, des monographies comme celle qu'a écrite H. DITTMAR et de telles analyses comparatives des principaux thèmes de la littérature socratique seraient la préparation indispensable à un travail d'ensemble.

logues de Platon? Est-ce leur charme, leur perfection achevée, qui a sauvé de l'oubli commun les œuvres du plus grand poète en prose qui fut jamais? La réponse vaudrait assurément pour les dialogues classiques, pour les drames immortels que sont l'*Apologie*, le *Phédon*, le *Banquet*. Mais, quel que soit, dans leur apparente sécheresse, l'art profond qui se dérobe sous les discussions techniques du *Sophiste* et du *Politique*, la réponse ne vaudrait guère ici : l'art y est trop savant, trop profond précisément et trop dérobé[1]. Serait-ce la vérité plus complète, le réalisme plus parfait de l'image que les dialogues platoniciens nous donnent du Socrate historique? Mais la tradition nous atteste que, de tous les « entretiens socratiques », c'était en ceux d'Eschine que se retrouvait, le plus fidèlement rendue, la manière de Socrate. Serait-ce qu'aux œuvres d'Eschine et d'Antisthène il a manqué le solide soutien d'une tradition d'école permanente[2]? C'est la réponse que propose M. Taylor et, pourvu qu'on veuille l'entendre, il n'y a aucune difficulté à la faire nôtre. Oui, certes, l'on peut admettre que l'Académie fut la serre intime et jalouse où se conservèrent ces plantes d'élection. Mais à quelles conditions? C'est que l'Académie ait vu, en ces souvenirs du lointain socratisme, non les fleurs curieuses d'un herbier historique, mais l'épanouissement vivace d'une pensée qui était sienne; c'est que le socratisme des dialogues n'ait pas été, à ses yeux, la simple résurrection artistique d'une doctrine du passé, mais une doctrine qui se continuait sans rupture et qui se fondait sans effort dans la doctrine présente de l'école; c'est que le socratisme du drame littéraire et le platonisme de l'enseignement intérieur n'aient pas été deux cho-

1. On s'expose à surprendre quelques lecteurs, quand on parle de l'art profond que suppose la composition du *Sophiste* ou du *Politique*. C. RITTER (*Neue Untersuchungen über Platon*. München 1910, p. 65), qui a pourtant fait, de ces « derniers dialogues », une étude si pénétrante, ne dit-il pas : « Der gealterte Platon ist eben nicht mehr der Meister des Dialogs, den wir in den Schriften seines früheren Mannesalters und noch im Phaidros und Theaitetos bewundern »? Mais je crois que ces apparentes défaillances de l'art platonicien s'expliquent, le plus souvent, par la nature spéciale de ces dialogues *scolaires*. Dans ma thèse sur *la Définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon* (1909), j'ai essayé de montrer (pp. 1 à 16, pp. 125 à 129 et *passim*) avec quelle logique à la fois savante et souple est construit le *Sophiste*.

2. *Varia Socratica*, p. 54 : « As it is, the reason why we know next to nothing of the figure of Socrates as it may have been conceived by most of those whose names have come down to us as authors of Σωκρατικοὶ λόγοι, is that they where not connected with permanent « schools » by which their writings would have been preserved, and in which a definite tradition wight have been perpetuated ».

ses, mais le dehors et le dedans d'une même unité vivante. Parmi toutes les figures de Socrate brodées sur le canevas commun, si l'Académie, dédaignant tout le reste, a gardé, avec un soin égal, tous les portraits, si divers en leur unité, qu'avait dessinés Platon, c'est que, dans le progrès de ces images socratiques, elle suivait le progrès de l'âme et de la pensée platonicienne. Le Socrate de Platon était, pour l'Académie, un symbole actuel et une doctrine actuelle. Fut-il et demeure-t-il autre chose pour la postérité? Si la survie du Socrate platonicien a triomphé de l'oubli où s'ensevelirent les autres essais de résurrection, n'est-ce pas que Platon seul a su dégager et libérer les puissances d'éternité que recélait cette vie d'homme? On peut appeler cela un procédé de composition, parce que l'art de Platon demeure conscient et clair en ses démarches les plus profondes. Mais c'est un procédé vital, c'est, accompagnant la vision concrète, une intuition intemporelle et pure qui, à chaque instant de cette représentation socratique, prolonge l'homme en symbole et les attitudes en doctrine et qui, d'une valeur transitoire de vie, dégage l'éternelle valeur de signe et l'éternelle valeur de pensée.

Comme tous les autres socratiques Platon a fait l'apologie de l'homme qui fut Socrate. Il a donc fait, avec eux tous, « l'apologie de la vie. » Né en 427, il a dû se faire l'élève de Socrate aux environs de sa vingtième année. Socrate avait alors dépassé la soixantaine et c'est de sa vieillesse seulement que Platon put être le témoin pendant ces huit années d'études, partagées peut-être entre la familiarité de Socrate et l'assistance aux leçons d'autres maîtres, sophistes ou rhéteurs, traversées d'ailleurs par les devoirs militaires ou politiques dont ne se dispensait guère un Athénien de son âge et de son rang. Platon a donc, en somme, peu vu de la vie de Socrate. Mais Socrate pouvait raconter son passé; les élèves devaient entretenir une tradition toujours fraîche et, surtout, les oncles de Platon, Critias et Charmide, avaient été trop longtemps les amis de Socrate pour que Platon ne fût pas, de bonne heure, au courant de ce qui se perpétuait dans le cercle le plus intime. Ainsi Platon pourra illustrer le courage militaire de Socrate par sa conduite à Potidée, Délion et Amphipolis; il pourra illustrer le courage civique de Socrate par sa noble résistance aux injonctions des Trente et par son attitude en ce funeste procès du lendemain des Arginuses, où Socrate fut seul, entre tous les prytanes, à braver une

foule furieuse et voter en faveur de la légalité et de l'humanité[1]. C'étaient là, probablement, les seuls faits extérieurs d'une vie tout entière absorbée en sa vocation réformatrice. Comment naquit cette vocation de réformateur intellectuel et moral, comment Socrate devint, parce que prédicateur de l'action droite, missionnaire de l'idée claire, comment, la critique commencée sur lui-même, il la poursuivit sur les autres et comment poètes, sophistes, rhéteurs et politiques, voyant se déchirer, sous l'aiguillon de son ironie, l'apparence illusoire de leur science, lui vouèrent une haine mortelle, Platon le fait conter au Socrate de son *Apologie*[2]. A l'accusation d'avoir préparé, en Alcibiade, le contempteur du peuple et le fléau d'Athènes, le Socrate de Platon répondra, dans la *République*, sans que le nom d'Alcibiade soit prononcé, par une page de psychologie pénétrante : il est dangereux, pour le futur philosophe, d'être jeune, beau et riche; les flatteurs s'étudient à le corrompre, le peuple se fabrique en lui une idole vivante et toutes les puissances de salut que renfermait cette nature généreuse se tournent en forces de destruction[3]. Certaines accusations, que favorisait la triste réalité d'une déviation morale qui s'est traduite souvent en mode littéraire, étaient plus délicates à réfuter et même à formuler; il fallait la liberté d'un festin grec, la franchise impétueuse d'Alcibiade et les impudentes confidences d'Alcibiade ivre, pour que fût mise en lumière pleine et crue, devant la corruption du disciple, la chaste intégrité du maître : la dernière partie du *Banquet* venge magnifiquement la mémoire de Socrate[4]. On voit comment Platon raconte et innocente la vie de Socrate. Il ne dit pas, comme Xénophon : pour démontrer que Socrate n'a jamais rien dit qui ne fût vertueux et apte à rendre vertueux les auditeurs, je rapporterai l'entretien qu'il eut, en ma présence, avec Aristodème, ou Aristippe, ou Lamprocles. Il n'annonce rien, il ne dit rien, il cesse d'exister et de vivre pour que Socrate revive; et c'est dans une série de visions concrètes, de tableaux animés par une puissance dramatique

---

1. *Apol.* 28e. *Banquet*, 219e, 221a. *Laches*, 181a. *Charmide*, *init.*

2. *Apol.* 20b-23c.

3. *Républ.* 494c-495b.

4. *Banquet*, 217a-219d. Cf. sur les discours d'Alcibiade, V. Brochard, *Sur le Banquet de Platon* (surtout p. 87 et suiv.), dans *Études de Philos. ancienne et de Philos. moderne* (Paris, 1912). — L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour* (Paris, 1908), p. 191. — R. G. Bury, *The Symposium of Plato* (Cambridge, 1909), p. LXV.

incomparable que, devant le lecteur, Socrate agit et parle. Ainsi, aux reproches d'hostilité dénigrante envers les lois nationales, répondent et le duel oratoire du *Criton* et la sereine veillée funèbre du *Phédon :* Socrate refuse de se soustraire, par la fuite, à la condamnation injuste; Socrate accueille, avec une bénignité souriante, la mort injuste. Il y a peut-être eu des apologies plus véhémentes, il n'y en a pas eu de plus persuasives.

Mais, cette *Apologia pro vita*, d'autres, néanmoins, l'avaient faite ou devaient la faire. Nul autre que Platon n'a imaginé, nul autre que lui, peut-être, n'eût été capable d'écrire l'*Apologia pro morte*[1]. Elle est disséminée un peu partout, cette Apologie de la mort, tout comme l'Apologie de la vie; mais elle s'est rassemblée surtout en quelques dialogues : le *Gorgias*, le *Phédon*, la *République*, le *Théétète*. Qu'il fût plus nécessaire encore de réhabiliter la mort de Socrate que de réhabiliter sa vie; que, pour l'opinion des adversaires, des indifférents et même de disciples hésitants, le scandale fût moins dans les apparences de culpabilité que dans la défense impuissante, la condamnation et le supplice, le fait peut sembler étrange au premier abord, mais tant de passages de Platon le supposent et l'orientation de l'éducation grecque à cette époque le rend intelligible. De quoi s'agissait-il, en dernier ressort, dans cette formation à la vertu que promettaient les programmes des sophistes et des rhéteurs? De développer, dans le futur citoyen et le futur homme d'État, la capacité civique et politique, et cette double capacité tenait dans une même puissance : la puissance de la parole. Savoir se défendre et savoir attaquer, savoir séduire ou violenter le succès, réussir, c'était la marque de l'orateur, c'était la nécessité qui s'imposait à tout citoyen aussi bien qu'à l'homme d'État et c'était le rêve de tout jeune homme qui venait s'asseoir aux pieds d'un maître. La conscience générale du temps était un peu comme la langue : elle ne faisait pas de différence entre la cause faible et la cause injuste[2]. « Ce qu'il y a de beau, dit Hippias à Socrate, qui lui démontre son im-

1. A moins qu'on n'en veuille trouver quelque ébauche grossière ou quelque imitation dans l'*Apologie* de Xénophon. Socrate y envisage la mort avec calme, parce qu'elle lui épargnera les tristesses de la sénilité (§ 6). Sur la question d'authenticité, voir la préface de E. C. MARCHANT, dans son édition (*Xenophontis Opera omnia*. Oxford 1900, tome II).

2. Sur le double sens de ἥττων λόγος, cf. les *Nuées* d'Aristophane, vers 892 et suiv.

puissance à définir la notion de beauté, ce qu'il y a de vraiment valable, c'est de savoir bâtir un discours qui se tienne et, devant un tribunal, devant l'assemblée ou toute autre autorité judiciaire, de savoir gagner sa cause et remporter la plus précieuse des récompenses, son salut, le salut de ses biens et de ses amis[1]. » Pour de tels esprits, quelle démonstration par le fait que cette condamnation et cette mort ignominieuse de Socrate! Lâcheté des disciples, sottise du maître et, par-dessus tout, impuissance et, si l'on peut dire, vertu dévirilisante de la philosophie, voilà quelle en devait être l'explication naturelle et la leçon permanente[2]. C'est le mot de Criton à Socrate pour le décider à la fuite : quels impuissants et lâches ne paraîtrons-nous pas, et nous et toi-même, de n'avoir su ni empêcher ta comparution devant le tribunal, ni faire aboutir le procès à une issue meilleure, ni te sauver en dernier ressort[3]! C'est l'objurgation railleuse de Calliclès : que gagnera Socrate à balbutier dans un coin, le long des jours, avec trois ou quatre adolescents? Qu'il laisse donc aux jeunes ce mol exercice de la philosophie et se tourne vers les lois, vers la parole, vers les plaisirs et les désirs humains, en un mot vers la vie; sans quoi, le jour venu d'une accusation portée par l'adversaire le plus vil, il ne saura que trembler et rester bouche bée et l'autre, s'il le veut, le fera condamner à mort[4]. On a dit de Platon que, disciple pendant huit ans du Socrate vivant, c'est la mort de Socrate qui en fit un apôtre; du lit où il gisait malade pendant que Socrate buvait la ciguë, il se releva un homme nouveau[5]. C'est que la mort de Socrate lui fut, comme aux autres, un symbole et une doctrine; mais ce qui était aux autres scandale et pierre d'achoppement lui fut pierre angulaire, base d'une vie et d'une philosophie.

Cette *Apologia pro morte* se concrétise encore en tableaux et en drames. C'est, dans l'*Eutyphron* et dans le *Théétète*,

---

1. *Hipp. Maj.* 304a/b.

2. Pour la « vertu dévirilisante » de la philosophie, cf. le mot de Calliclès (*Gorgias* 485d) : *ὑπάρχει τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ, κἂν πάνυ εὐφυὴς ᾖ, ἀνανδρῳ γενέσθαι κ. τ. λ.*

3. *Criton*, 45e/46a.

4. *Gorgias*, 484c/d. 485e-486b.

5. J. Burnet, *op. laud.*, p. XXIX. « In fact, though his first awakening went back to the year of the Thirty, his final conversion dated only from the death of Socrates. He probably rose a newman from the sickbed on which he was then lying. It would not be the only case of a man called to be an apostle after the death of his Master ».

Socrate discutant posément sur l'essence de la piété ou la nature de la science à l'heure où s'introduit, contre lui, l'accusation d'infidélité aux dieux nationaux ou sur les marches mêmes du Portique Royal où l'appelle la citation de Meletos. C'est, dans l'*Apologie*, Socrate se refusant aux supplications coutumières, rejetant la vie offerte au prix d'un silence indigne, accueillant d'avance la mort ou comme le repos bien gagné dans un sommeil sans rêve et sans réveil, ou comme le prolongement, dans une paix éternelle, de sa vie quotidienne d'interrogations et de critique[1]. C'est, dans le *Criton*, Socrate examinant, avec le calme et la méthodique précision de ses entretiens habituels, à la froide lumière d'une raison impersonnelle, comme un problème que ne trouble aucune passion présente, l'évasion facile et presque légale, tant les mœurs lui étaient indulgentes, que lui proposent les disciples. C'est, dans le *Phédon*, Socrate occupant ses journées de prison à mettre en vers les fables d'Ésope, jouant avec les boucles de cheveux d'un élève, laissant errer son souple esprit sur de fines et subtiles questions de psychologie, ne parlant de la mort que pour défendre son attitude en ce procès contre les reproches désolés de ses amis, recevant avec des mots affables le serviteur qui lui présente la coupe, surveillant, d'une âme tranquille, les progrès de la mort qui s'infuse en ses veines, pendant qu'au-dehors le soleil s'incline sur les coteaux[2]. Mais le tableau s'élargit si aisément en symbole et le symbole, si naturellement, s'approfondit en doctrine que le drame devient une méditation et la méditation une philosophie sans que la vision concrète y perde en intensité ni l'entretien familier en souplesse de vie. C'est bien le Socrate du dème d'Alopèce, fils du sculpteur et de Phénarète, le vieillard au nez camus, au regard torve, à la physionomie à la fois railleuse et souriante, le causeur d'apparence un peu radoteuse et dont la parole tour à tour paralyse et galvanise, le maître qu'entourent les Criton d'Athènes, les Phédon d'Élis, les Simmias de Thébes et les Terpsion de Mégare, le critique obstiné que

1. *Eutyphron*, 2a-3b, etc. *Théétète*, 210d. *Apol.*, 34c/d, 38a et suiv., 40c et suiv.

2. *Phédon*, 116e : ἀλλ' οἶμαι... ἔτι ἥλιον εἶναι ἐπὶ τοῖς ὄρεσιν καὶ οὔπω δεδυκέναι. Le regretté J. ADAM, qui, mieux que personne, sut comprendre Platon avec toute son âme, a fait, de cette image du Phédon, une transposition magnifique lorsque, terminant une conférence sur la vitalité du platonisme, il disait : « I hope that some of you may have at least begun to realise that Plato's sun still shines upon the everlasting hills ». (*The Vitality of Platonism and other Essays*. Cambridge, 1911, p. 34).

ni les menaces d'hier ni la condamnation d'aujourd'hui n'ont ébranlé dans son entêtement. Mais c'est aussi le Philosophe, la Philosophie incarnée, l'Idée claire de la Science, la Volonté de Justice et de Vérité.

Symbole, tout homme l'est, qui garde un vouloir fort autour d'une idée grande. L'homme, grêle et fragile dessin, ne vaut que par sa projection symbolique; de la singulière, éphémère personne qui vit en un jour, en un point, c'est l'Idée qui fait l'extension indéfinie dans le temps et l'espace. Socrate était symbole pour ses adversaires : pour la parodie bouffonne d'Aristophane, symbole de l'astrologie bavarde et du rationalisme destructeur; pour la haine des démagogues, symbole de la résistance à l'incompétence brouillonne, au caprice de l'irréflexion et du bon plaisir; pour la raillerie des rhéteurs, symbole de la pensée abstraite, qui se perd dans le rêve d'une vérité inutile et désapprend la vigueur et les profits de l'action. Mais ceux-là s'étaient mis, pour apprécier la valeur symbolique de Socrate, au point de vue tout extérieur de leurs préjugés, de leurs attaches temporelles, de leurs intérêts de métier ou de parti. Platon se place d'emblée au centre du rayonnement symbolique, en cette volonté de clarté dans l'idée et l'action, qui fut le cœur battant sous l'enveloppe individuelle de Socrate et sa force d'éternelle et universelle survivance. Les symboles s'engendrent les uns les autres et se multiplient dans cette vision transfigurante de Platon. Mais c'est toujours dans cette nature intime de Socrate et dans ses attitudes concrètes que cette idéalisation garde ses racines vivantes. Ironie socratique; idée claire que tout savoir doit se formuler en notion valable pour tous les cas et que détruire la notion vague et la notion confuse est la condition la plus indispensable de la libre recherche : le Philosophe consciemment ignorant contre l'Illusion du Savoir. Idée claire des exigences de l'action contre toute précipitation ambitieuse et aveugle : le Philosophe contre les Politiciens. Idée claire des exigences de la science contre la prétention ignorante et bavarde : le Philosophe contre les Sophistes. Idée claire de la puissance du Vrai et volonté absolue du Vrai contre le maniement intéressé de la vraisemblance et de l'illusion : le Philosophe contre les Rhéteurs et les Éristiques. Désintéressement socratique; abstraction du philosophe dans la recherche de la vérité : le Philosophe astronome et les railleries de la servante Thrace, le Philosophe contre les sages de ce

monde; — amour unique pour la Vérité : le Philosophe contre l'Injustice, le Juste heureux sur sa croix de tortures; — fuite de la terre et certitude d'une vérité éternelle : le Philosophe devant la mort, le chant du Cygne. Tout ce symbolisme tendrait à volatiliser la personne réelle, si Platon ne choisissait, avec un art parfait, dans la biographie de Socrate, les traits de caractère qui réalisent le symbole en image concrète : le Philosophe du *Théétète* n'est plus attaché à la terre que par le poids de son corps et son âme plane dans les célestes espaces; mais le Socrate qui s'en va, tout brillant au sortir du bain et chaussé de sandales, dîner à la fête d'Agathon, s'oublie en chemin dans une extase immobile et l'on nous raconte que, dans une de ses campagnes, les soldats se relevaient pour veiller curieusement Socrate, qui demeurait debout, en plein air, perdu dans une contemplation muette, tout un jour et toute la nuit qui suivit, jusqu'au lever du soleil [1]. Le *Banquet*, d'ailleurs, est peut-être l'exemple le plus parfait de cette alliance merveilleuse entre la personne concrète et le symbole qui la prolonge : toutes ces images d'amour, de poursuite jalouse autour des beaux jeunes gens, où Socrate enveloppait son effort inlassable d'éducateur, se concentrent dans la théorie de l'Instinct Philosophique et, dans le savant désordre des comparaisons que multiplie l'ivresse d'Alcibiade, c'est le Philosophe et c'est le vivant Socrate qui se trouvent transfigurés en Éros, dieu de l'Amour [2].

Le symbolisme, retenu d'une part à l'individu par des images précises, se fixe d'autre part à l'éternité de la doctrine par des attaches logiques. Si le Philosophe du *Théétète* plane dans les cieux, c'est que, d'après le Socrate du *Phédon*, le corps n'est qu'un obstacle à notre effort de connaître; la mort seule, en tranchant tous les liens qui attachent l'âme à sa prison grossière, lui permettra de s'unir à la réalité dans un contact intime; et ce n'est ici-bas qu'une mort progressive, le dépouillement graduel de toute passion, de tout désir, de toute sensation terrestre qui peut permettre des contacts passagers, des visions fugitives et acheminer vers l'union totale et la contemplation indéfectible [3]. Si, dans les pages finales du *Banquet*, Socrate est à la fois symbole de la Philosophie et symbole de l'Amour, c'est que

1. *Théét.*, 173e. *Banquet*. 174a, 175a/b, 220c.

2. Cf. L. Robin, *op. laud.*, pp. 194-198. — R. G. Bury, *op. laud.* pp. LX-LXII.

3. *Phédon*, 66b-67b.

tout ce dialogue a été fait pour transposer l'ascension dialectique de la *République* vers le Bien en soi en ascension esthétique vers la Beauté absolue[1]. Cette ascension dialectique elle-même est-elle autre chose que le prolongement en doctrine de la méthode habituelle du Socrate platonicien, la traduction en théorie métaphysique du mouvement logique de ses entretiens journaliers? Ce sont les attitudes concrètes de Socrate, les gestes familiers de sa vie intellectuelle et morale qui se déploient et s'éternisent en un système de pensée. La pratique d'interrogation et de critique du fils de la sage-femme se fixe, pour l'intuition, dans le symbole de l'accoucheur; elle s'analyse, pour la méthode logique, dans la maïeutique et, pour la théorie de la connaissance, dans la réminiscence. La recherche de la définition, la conviction initiale que la science doit atteindre une nature déterminée, constante, distincte de toute autre, indépendante à la fois de l'acte de pensée individuelle qui la saisit et des exemples concrets d'où se dégage cette pensée, c'est une orientation pratique et une hypothèse de travail plus ou moins consciente dont la Théorie des Idées explicite et fonde en raison métaphysique l'acte de foi fondamental. La lutte de Socrate contre les sophistes et les rhéteurs, son dédain pour les artifices de vraisemblance et d'illusion, le symbole du médecin traduit en justice par le confiseur devant un tribunal d'enfants, le mythe du jugement dernier où trembleront, à leur tour, les rhéteurs dépouillés de leurs puissances de mensonge, l'image sublime du juste méconnu, supplicié, mais heureux dans la conscience de sa justice, toutes ces attitudes vécues et toutes ces images où elles se transfigurent se légitiment, dans le *Gorgias*, la *République*, le *Théétète*, par la thèse que l'injustice est le malheur et l'erreur suprêmes et que le Bien, soleil intelligible, est la source à la fois de toute existence et de toute vérité[2]. Enfin le calme de Socrate devant la mort se justifie, dans le *Phédon*, par la série progressive des arguments qui démontrent que l'âme, parente de l'Idée, participe à son immortalité et que la mort terrestre est, pour le philosophe, l'entrée définitive dans cette vie intelligible où tendait son effort continu de justice et de clarté.

Est-il utile de poser la question que se pose et résout affir-

1. Cf. *Transposition platonicienne* (*Annales*, II, pp. 295 et suiv.).

2. *Gorgias*, 518a et suiv. 521e-527b. *Républ.* les deux premiers livres et VI, 509a/b. *Théét.* 176a et suiv.

mativement M. Taylor : le Socrate de Platon est-il le Socrate réel, doit-il être pour nous le Socrate de l'histoire? A qui a bien voulu suivre cette esquisse, la question apparaîtra peut-être d'une rigueur un peu simpliste. Le Socrate de Platon est réel d'une réalité puissante et qui demeure. Il est historique, si l'on veut, en ce que, pour des siècles nombreux de l'humain effort vers la justice et la vérité, il a été et restera une source inépuisable, encore qu'humaine et parfois trouble, de pensée et d'action. Aux yeux de M. Burnet, la meilleure garantie de vérité historique est encore dans le réalisme vivant de ce portrait [1]. Mais c'est une question de savoir si la vie du drame platonicien ne lui vient pas de son complet détachement, de son énergique dédain à l'égard de tout ce que nous appellerions histoire. On n'écrit l'histoire que de ce qui est mort et Socrate, l'âme de volonté et de pensée de Socrate, vivait encore pour Platon. Elle vivait en Platon. Ce n'est pas un désir de restitution archéologique du passé, ce n'est même pas une intention de pieux mémorial aux mânes d'un maître cher, qui le fit dresser à nouveau le lutteur antique en plein champ de bataille, remettre en branle son enquête perpétuelle et sa critique indomptable, relancer vers les cimes idéales l'ascension de sa pensée inassouvie, universaliser en symboles, éterniser en doctrines les démarches et les conquêtes progressives de cette ascension. C'est la conscience de continuer sans rupture ce passé, de prolonger, dans sa direction foncière, cette vie disparue. Ce n'est pas le simple

1. J. BURNET, *op. laud.*, p. LVI. « The Platonic Socrates is no mere type, but a living man. That, above all, is our justification for believing that he is in truth 'the historical Socrates' ». — Je n'ai point prétendu, en ce rapide essai, résoudre la question socratique. J'ai voulu seulement montrer que la critique ne trouverait pas davantage, trouverait encore moins son repos dans la confiance exclusive au témoignage de Platon qu'elle ne l'a trouvé dans la confiance exclusive à d'autres témoignages. D'ailleurs aucune de ces expositions antiques du socratisme n'est un simple témoignage, alors même qu'elle se donne pour telle. Chacune d'elles est, plus ou moins habile et plus ou moins originale, une *construction;* chacune d'elles transpose, à un plan de pensée qui n'est pas nécessairement supérieur, les thèmes spécifiques du socratisme. Dégager ces thèmes essentiellement socratiques des thèmes étrangers ou des thèmes personnels qu'y mêle chaque écrivain ne sera possible que par une série méthodique de recherches, par une alternance continue d'analyses monographiques et de confrontations d'ensemble. Notre conception de la doctrine ou de la pensée socratique ne pourra être, d'ici longtemps, que provisoire; mais elle ne peut que progresser à mesure que s'enrichiront ou s'ordonneront, pour nous, les débris du « petit socratisme », d'une part, et, d'autre part, nos fragments d'information sur les physiciens, rhéteurs et sophistes du Ve siècle. Cf. *Revue de Philosophie*, avril 1913, 415 et suiv.

souvenir de passions éteintes, c'est la chaude passion du présent qui anime les dialogues. La lutte de Socrate pour le droit et la clarté n'était pas achevée; l'âme de sa critique, la force motrice de son ascension était, comme l'amour du Banquet, une aspiration jamais satisfaite. Le Socrate de Platon était symbole d'une philosophie, non pas faite, mais qui se fait et la seule façon de reproduire cette philosophie était de continuer à la faire. Platon s'est établi au cœur même de cette aspiration infinie qui fut l'âme de Socrate; dans la courbe montante qu'elle décrit, pratiquer des coupures, prétendre marquer où s'arrête Socrate, où commence Platon, c'est vouloir dissoudre ce qui fait la vie même du Socrate platonicien : la fusion de deux êtres en une seule Pensée.

Angers. Auguste Diès.

LE CULTE
DES DIEUX ÉTRANGERS EN ISRAËL

MOLOCH

« Moloch, plus exactement Molech, Molek, désigne la divinité qui, dans le royaume de Juda, peut-être aussi en Éphraïm, était honorée par des sacrifices d'enfants »[1]. Cette phrase, par laquelle débute le savant article de M. le comte Baudissin sur Moloch dans la *Realencyklopaedie* d'Herzog-Hauck, m'a paru convenir, à raison même de la réserve avertie dont elle témoigne, comme première présentation et sommaire description de la personnalité divine qui fera l'objet de ce travail, et du culte qui lui était rendu en Israël. C'est là un sujet difficile entre tous ceux qu'offre l'histoire des cultes réprouvés par les prophètes. Cependant, les efforts méritoires accomplis ces derniers temps en vue de l'éclaircir, s'ils n'ont pas réussi à faire disparaître complètement l'obscurité dont il s'enveloppe, l'ont dissipée sur plusieurs points. Il reste néanmoins nécessaire de procéder à son étude avec tout l'ordre et toute la précision possibles, dans un travail de ce genre surtout où l'on se propose moins d'apporter des données nouvelles ou des théories originales que de mettre en lumière ce qui a été dit jusqu'ici de plus conforme aux faits, à l'ensemble si complexe des faits.

Après avoir retracé l'histoire extérieure du culte de Moloch en Israël et enregistré ses manifestations caractéristiques et certaines, nous nous appliquerons à étudier en détail le rituel de ce culte, pour aboutir à déterminer, dans la mesure du moins où l'entreprise est actuellement réalisable, ses caractères et sa provenance, ainsi que ses rapports avec le culte traditionnel et légitime de Jahvé. De tout cela se dégageront peut-être,

1. W. Baudissin, *Moloch*, dans la *Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., Bd., XIII, 1903, p. 270.

sans que nous ayons besoin de recourir à des spéculations hasardeuses, les traits essentiels de la personnalité divine en l'honneur de laquelle il était célébré.

Il serait facile d'étendre indéfiniment, et un peu dans toutes les directions, le sujet à traiter. Ce serait, semble-t-il, sans grand profit. Tout notre effort tendra au contraire à le circonscrire et à maintenir les recherches sur le terrain que déterminent, sans l'enclore, les données bibliques. C'est, à tout prendre, le meilleur moyen de ne pas s'égarer.

***

Parmi les renseignements, à la vérité trop peu abondants mais néanmoins décisifs, que nous possédons sur l'existence et l'histoire du culte de Moloch dans le royaume de Juda, celui que nous fournit II *Rois*, XXIII, 10, est capital. Surtout il occupe une place centrale et il est avantageux de le prendre comme point de départ de notre enquête. « Le roi (Josias), lisons-nous, souilla Topheth, dans la vallée de Benê Hinnom, afin que personne ne fît passer son fils et sa fille à Moloch par le feu. » Cet acte de Josias se rattache à la réforme deutéronomique et peut donc être daté avec sécurité de l'an 621. Il avait pour but de mettre fin à un culte jouissant jusque-là de la faveur publique et, à tout le moins, de la tolérance officielle, mais que le pieux roi et ses conseillers tenaient pour illicite. On ne nous dit pas depuis combien de temps ce culte se célébrait à Topheth. Les noms d'Achaz et des rois de Juda, puis de Manassé et de Salomon, sont bien prononcés dans le contexte immédiat mais à propos d'autres cultes.

Dans les plus anciennes prophéties de Jérémie, antérieures à la réforme de Josias et prononcées par conséquent entre 625 et 621, nous trouvons deux passages qui confirment et précisent le témoignage de II *Rois*, XXIII, 10. Le premier se lit *Jérémie*, II, 23 : « Comment peux-tu dire : Je ne me suis pas souillée — au service des Baals! — Regarde donc la trace de tes pas (ou : ton œuvre) dans la Vallée — et comprends ce que tu as fait. » « La Vallée » ne peut être, on le reconnaît généralement, que la vallée de Hinnom[1], et le prophète fait allusion au culte de Moloch, qu'il semble bien considérer comme actuelle-

1. H. Vincent, O. P., *Jérusalem*, fasc. 1, 1912, p. 130.

ment pratiqué. M. B. Duhm incline à voir une nouvelle allusion au culte de Moloch, et aux sacrifices d'enfants qui le caractérisaient, dans *Jérémie*, II, 33 s. : « Oh! comme tu t'entends — à faire l'amour! — Comme tu t'entends, par suite — à suivre des voies mauvaises! — Jusqu'aux franges de tes vêtements on trouve — le sang d'êtres innocents. » « Faire l'amour » s'entend de l'infidélité religieuse, de l'idolâtrie. « Il est vraisemblable, écrit M. Duhm, que ce sang répandu doit avoir un lien réel avec « faire l'amour »; il s'agit de sacrifices humains et spécialement sans doute de l'immolation d'enfants et d'esclaves (naphchôth, êtres) qui s'accomplissait « dans la vallée »[1]. C'est, en effet, fort possible.

Le second passage, annoncé plus haut, se rencontre *Jérémie*, III, 24. Il est plus explicite encore que le premier. « Cependant le Baal dévorait — la substance de nos pères, — leurs brebis et leurs bœufs, — leurs fils et leurs filles. » Ce Baal, auquel les Judéens avaient coutume de sacrifier leurs enfants, ne peut être que la divinité, quelle qu'elle soit, appelée ailleurs Molek, le Molek. D'autre part, selon la juste remarque de M. Cornill[2], l'expression : nos pères, doit se prendre au sens strict et désigne la génération qui florissait sous Amon (643-640) et sous Manassé (698-643). Le culte de Moloch aurait donc été pratiqué en Juda sous ces deux rois et de façon courante, régulière, on dirait presque publique, officielle.

A ces témoignages de Jérémie, il faudrait ajouter celui de *Sophonie*, I, 5, qui se rapporte lui aussi aux premières années du règne de Josias, si l'on pouvait considérer comme certaine la lecture *Moloch* au lieu de *Malkâm* (leur roi). Nous aurions, en effet, ceci : « ... et ceux qui adressent leurs hommages à Jahvé... tout en jurant par Molek. » Cette leçon : Moloch, a du moins pour elle trois manuscrits des Septante et elle est recommandée par le contexte. Ni le malkâm du texte massorétique, ni la correction : Milkôm, remarque le P. Lagrange, ne sont en situation[3]. Sans adopter la lecture : Moloch, M. Baudissin voit néanmoins une allusion à Moloch dans le malkâm de la Massore, qu'il traduit « leur (dieu) *Mélek* »[4]. Par cette

1. B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, 1901, p. 31 s.
2. C. H. Cornill, *Das Buch Jeremia*, 1905, p. 43.
3. M. J. Lagrange, O. P., *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., 1905, p. 100, note 1.
4. W. Baudissin, *Moloch*, pp. 270, 272.

voie aussi, *Sophonie*, I, 5, prendrait place parmi les témoignages attestant la pratique du culte de Moloch en Juda, au début du règne de Josias. Notons en passant que la manière de parler de Sophonie, opposant nettement Moloch à Jahvé, suppose qu'il voit en eux deux personnalités distinctes.

Il suffira de mentionner, en cet endroit, les noms de Nathan-Mélek, que porte un eunuque II *Rois*, XXIII, 11 (à l'époque de la réforme de Josias) et d'Ébed-Mélek, que porte l'eunuque éthiopien du roi Sédécias, *Jérémie*, XXXVIII, 7 sq. Nous aurons à y revenir. Mais il est évident que Mélek est un nom divin et qu'il s'agit du Molek massorétique, du Moloch des Septante.

Interprétée à la lumière des données qui précèdent, la formule de II *Rois*, XXI, 6 : « Il (Manassé) fit passer son fils par le feu », devient parfaitement claire. Elle vise le culte de Moloch, et l'auteur de II *Chroniques*, XXXIII, 6, rend fidèlement la pensée du *Livre des Rois* lorsqu'il écrit : « Il (Manassé) fit passer ses fils[1] par le feu dans la vallée de Ben Hinnom », où nous savons que se célébrait le culte en question. M. Moore le reconnaît, non toutefois sans avoir fait au préalable quelques réserves : « Le verset (II *Rois*, XXI, 6) n'est guère qu'une application à Manassé de *Deutéronome*, XVIII, 10 sq. et le témoignage de ces sortes de catalogues de crimes doit toujours être accueilli avec réserve. Dans le cas cependant il se peut qu'il soit vrai. Il est vraisemblable qu'un culte public de ce genre s'est introduit par en haut plutôt que par en bas »[2].

M. Moore, on le voit, attribuerait volontiers à Manassé l'introduction en Juda du culte de Moloch. A son avis, ce n'est point de ce culte qu'il s'agit dans le texte de II *Rois*, XVI, 3, relatif à Achaz : « Il fit même passer son fils par le feu. » La formule employée est pourtant exactement la même que pour Manassé (II *Rois*, XXI, 6), et II *Chroniques*, XXVIII, 3, l'interprète de la même façon : « Il (Achaz) fit monter la fumée des sacrifices dans la vallée de Ben Hinnom et il fit passer ses fils (encore le pluriel!) par le feu selon les rites abominables des nations que Jahvé avait chassées devant les Israélites. » Ce qui fait difficulté, c'est le silence des prophètes du VIIIe siè-

1. Le pluriel : ses fils, s'expliquerait facilement par une mauvaise lecture d'un texte où les *matres lectionis* étaient rares.

2. G. F. Moore, *Molech*, dans l'*Encyclopaedia biblica*, part. 10, 1903, col. 3187.

cle touchant le culte de Moloch. S'ils l'avaient vu pratiquer par Achaz et ses contemporains, ils n'auraient pas manqué, dit-on, de le condamner avec indignation, comme nous voyons que le firent les prophètes du VIIe siècle. Il est, en effet, absolument invraisemblable qu'ils aient pu le tenir pour légitime. M. Baudissin retient malgré tout l'affirmation de II *Rois*, XVI, 3, qu'il interprète, dans son sens obvie, comme se rapportant au culte de Moloch. « Il n'existe, remarque-t-il, aucune raison de laisser tomber le récit relatif au sacrifice d'Achaz et de retarder l'apparition des sacrifices d'enfants jusqu'à Manassé (Moore). Dans le *Livre des Rois*, contrairement à ce qui se passe dans celui des *Chroniques*, les données concernant des faits particuliers et précis ne doivent en aucun cas leur origine à des inventions tendancieuses »[1].

Ce n'est pas que M. Moore rejette à proprement parler le témoignage de II *Rois*, XVI, 3, mais il l'interprète en dehors de toute référence au culte spécial de Moloch. Voici ses propres paroles : « Si Achaz sacrifia réellement son fils, il serait plus naturel d'y voir une suprême ressource dans des circonstances désespérées, comme le sacrifice de Mésa (II *Rois*, III, 25 sq.), qu'un cas ancien de culte de Moloch »[2]. C'est aller, croyons-nous, contre la teneur même de notre texte. La formule employée : faire passer... par le feu, semble appartenir à la terminologie propre du culte de Moloch. Partout où nous pouvons préciser avec certitude sa signification, nous constatons qu'elle se réfère à ce culte. Il en va de même pour : faire passer, simplement, comme formule cultuelle, sauf *Exode*, XIII, 12 et, semble-t-il, *Ézéchiel*, XX, 25, qui n'est guère qu'une adaptation d'*Exode*, XIII, 12[3]. Il n'y a donc pas lieu d'entendre autrement II *Rois*, XVI, 3. Et d'autant moins, que le même *Livre des Rois*, pour raconter le sacrifice de Mésa, se sert d'une toute autre formule : offrir en holocauste, faire monter (sur l'autel) en holocauste[4]. D'ailleurs l'interprétation de II *Rois*, XVI, 3, que préfère M. Moore, ne supprime nullement la difficulté résultant du

1. W. Baudissin, *Moloch*, p. 271.

2. G. F. Moore, *Molech*, col. 3186.

3. Cfr. Ed. König, *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, 1912, p. 181 s. Nous reviendrons sur ce texte d'Ézéchiel.

4. R. Kittel, (*Die Bücher der Könige*, 1900, p. 268 s.) et I. Benzinger, (*Die Bücher der Könige*, 1899, p. 170), interprétent II *Rois*, XVI, dans le même sens que II *Rois*, XXI, 6, etc. De même, B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, I, 1905, p. 232.

silence d'Isaïe. Il en convient lui-même : « Comme occasion (du sacrifice d'Achaz), on peut suggérer avec vraisemblance l'invasion de Juda par Pékah et Rézin (*Isaïe*, VII, 1; II *Rois*, XVI, 5). Mais il est étrange que nous ne trouvions aucune allusion à ce fait dans *Isaïe*, VII »[1]. Très étrange, en effet, étant donné qu'Isaïe y parle justement de la terreur et de la démoralisation d'Achaz. L'interprétation de M. Moore accroît la difficulté bien loin de l'atténuer.

Venons-en maintenant aux prophètes du VIIIe siècle et à leur silence plus ou moins complet touchant le culte de Moloch. Il convient de rappeler tout d'abord que deux prophètes seulement ont exercé leur ministère dans le royaume du sud sous Achaz et Ézéchias, à savoir Michée et Isaïe. Il se pourrait que Michée (725 sq.) fasse indirectement allusion aux sacrifices d'enfants, mis en honneur par le culte de Moloch, lorsqu'il écrit, VI, 8 : « Lui (à Jahvé) donnerai-je mon premier-né pour ma prévarication, le fruit de mon sein pour le péché de mon âme? » (Cfr. *Jérémie*, III, 24). On doit reconnaître, cependant, que cette allusion demeure problématique. En dehors de cette allusion douteuse, Michée ne parle qu'une seule fois, en termes énergiques mais généraux, des cultes illicites que nous savons pourtant avoir été pratiqués en Juda au VIIIe siècle : « Quelle est la prévarication de Jacob? N'est-ce pas Samarie? Et quels sont les hauts-lieux de Juda? N'est-ce pas Jérusalem? » (*Michée*, I, 5). Michée ne parle donc, en particulier, d'aucun des cultes illicites pratiqués de son temps en Juda et il est impossible de tirer argument de son silence en ce qui concerne le culte de Moloch.

Il semble bien, d'autre part, que nous trouvions une allusion certaine au culte de Moloch dans *Isaïe*, XXX, 33. Voici la traduction de ce passage d'après le P. Condamin : « Oui un Topheth est préparé depuis longtemps, — celui-là aussi destiné à Mélek! — On a fait un bûcher profond et large; — la paille et le bois n'y manquent pas; — le souffle de Jahvé, comme un torrent de soufre, — va l'embraser »[2]. Le stique : celui-là aussi destiné à Mélek, que MM. Duhm, Marti, Cheyne, etc., considèrent comme une glose, est conservé, pour de bonnes raisons, par le P. Condamin, qui écrit : « Mais il me semble,

1. G. F. Moore, *Molech*, col. 3186, note 6.
2. A. Condamin, S. J., *Le livre d'Isaïe*, 1905, p. 196.

comme à Dillmann, que l'on peut fort bien l'interpréter d'une double allusion, au grand roi d'Assour, menacé du châtiment, et à Mélek (= Moloch) à qui l'on sacrifiait dans la vallée de Ben Hinnom à l'endroit appelé Topheth »[1]. La raison qui incline certains critiques à rejeter ce stique comme étant une glose tardive n'a pas grande valeur. « Le ton de l'allusion, remarque M. Moore, est plutôt celui d'un écrivain éloigné de ces atrocités, que celui d'un prophète vivant au milieu de la bataille engagée contre elles »[2]. C'est méconnaître la formidable ironie du passage en question, et l'indignation qu'elle suppose. La prophétie à laquelle ce texte appartient vise Sennachérib et peut être datée de l'an 702. A cette date, la vallée de Hinnom avait donc déjà vu s'allumer Topheth, le bûcher de Moloch, et, puisqu'il est invraisemblable que le culte de Moloch se soit introduit en Juda sous le règne d'Ézéchias, on se trouve conduit à supposer que le roi Achaz, conformément au récit de II *Rois*, XVI, 3, a dû jouer un rôle important dans l'histoire de ce culte[3].

En ce qui regarde le royaume du sud, il nous est impossible de remonter au delà d'Achaz. Le deuxième *Livre de Samuel*, XII, 31, où il faut lire : *malbên*, moule à briques et *he'ebid*, faire travailler, n'a rien à voir avec le culte de Moloch[4]. Ni non plus I *Rois*, XI, 7, où il faut lire avec les Septante : *Milkôm* au lieu du *Molek* massorétique.

Revenons donc à notre point de départ, c'est-à-dire à la réforme religieuse de Josias, 621. Cette réforme mit-elle fin, de façon radicale, au culte de Moloch parmi les Judéens?

Le règne de Josias s'écoule sans que nous entendions reparler

---

1. A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 196 s. — W. Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*[2], 1901, p. 272), voit, lui aussi, dans « ce bûcher préparé pour un roi », une allusion, non pas aux usages funéraires, puisque les Hébreux ne brûlaient leurs morts que tout à fait exceptionnellement, mais à un rite religieux. Ce rite toutefois ne se rattacherait pas au culte de Moloch, mais représenterait l'usage sémitique, pratiqué par exemple à Tarse jusqu'au temps de Dion Chrysostome, de la combustion annuelle du dieu.

2. G. F. Moore, *Molech*, col. 3187.

3. M. Baudissin, (*Moloch*, p. 271) fait remarquer que « peut-être n'est-ce point par hasard que précisément Isaïe, 6, 5, fait valoir l'idée de la royauté de Jahvé. Il est permis d'y voir une protestation contre le culte idolâtrique de Mélek. »

4. Cfr. A. Condamin, *Notes critiques sur le texte biblique*, dans la *Revue Biblique*, 1898, p. 253 ss. ; W. Baudissin, *Moloch*, p. 270.

des sacrifices de la vallée de Hinnom. La première mention que nous en retrouvions se rencontre *Jérémie*, XIX, ce qui nous reporte aux premières années du règne de Joïaqim (608-597). La rédaction de ce chapitre, diffuse et, en apparence, peu homogène, a conduit plusieurs critiques à conjecturer la présence de gloses et d'additions tardives. M. Cornill, moins radical pourtant que M. Duhm, élimine, comme présentant ce caractère, les versets 2b-9, 12b-13 et les quelques incidentes relatives à Topheth dispersées à travers le chapitre entier, c'est-à-dire, en définitive, tous les endroits relatifs à Moloch et à son culte et qui seuls, justement, nous intéressent ici [1]. Il est permis d'hésiter à s'engager dans cette voie. La perfection littéraire et ses exigences ne fournissent, en matière d'authenticité, qu'un critère incertain et souvent bien subjectif. M. Cornill en fait lui-même l'observation à propos des audacieuses corrections de M. Duhm. Elle a d'autant plus de portée, en ce qui concerne les écrits de Jérémie, que l'on connaît les vicissitudes qu'ils eurent à subir du vivant même de l'auteur. D'autre part le geste symbolique du vase brisé et le discours menaçant prononcé à cette occasion, qui forment le sujet du chapitre XIX, ont pour théâtre la vallée de Hinnom et la région même de Topheth [2]. La mention de Moloch et de son culte n'a donc rien qui puisse surprendre, tout au contraire. Elle est parfaitement en situation. Ce n'est pas, à la vérité, que ce nouveau témoignage de Jérémie ait une grande importance. Il est formulé en termes si généraux que l'on ne saurait dire au juste ce que le prophète a en vue, un crime historique dont la responsabilité continue de peser sur la nation ou des pratiques contemporaines. Le sang innocent, dont il est question XIX, 4, doit être, du moins en premier lieu, celui que répandit Manassé (II *Rois*, XXI, 16) et l'on ne peut pas affirmer qu'il s'agit des sacrifices d'enfants immolés à Moloch. De la lecture de ces véhémentes apostrophes contre

1. C. H. Cornill, *Das Buch Jeremia*, p. 229 s.

2. Jérémie reçoit l'ordre de se rendre à « la porte des tessons » (?), dont il est dit qu'elle donnait dans la vallée de Hinnom. Sur quoi Graf fait cette remarque : « Lorsque Topheth, sur l'ordre de Josias, eut été profané, il est vraisemblable qu'on prit l'habitude d'y jeter les détritus, vases brisés, poteries et autres choses semblables et qu'il se forma en cet endroit un amoncellement de tessons, d'où la porte en question, qui devait avoir un autre nom, reçut le surnom que l'on mentionne ici à dessein » (Cornill, *Das Buch Jeremia*, p. 231). N'oublions pas que justement Jérémie est envoyé en cet endroit pour y briser une gargoulette symbolisant Jérusalem et Juda. Cependant le P. Vincent (*Jérusalem*, I, p. 128 s.) traduit : porte de la poterie ou des potiers.

les cultes étrangers en général et plus particulièrement contre le culte de Moloch, tout au plus emporte-t-on l'impression que ces cultes n'ont pas été complètement anéantis, je veux dire jusqu'à leur racine, par la réforme de Josias et qu'ils continuent d'être un péril pour la fidélité religieuse de Juda.

La section VII, 1-VIII, 3, de Jérémie nous a conservé, croit-on, le discours que prononça le prophète dans le parvis du temple, « au commencement du règne de Joïaqim » (*Jérémie*, XXVI, 1 sq.), mais un peu après l'épisode dont il vient d'être parlé. Or voici ce que nous lisons, VII, 31-32 : « Ils ont édifié le sanctuaire de Topheth, dans la vallée de Ben Hinnom, pour faire passer leurs fils et leurs filles par le feu, ce que je ne leur ai jamais commandé, ce qui ne m'est jamais venu à l'esprit. » A qui Jérémie en a-t-il et qui sont ceux-là qui ont édifié cet odieux lieu de culte? Manassé et ses contemporains? Beaucoup de savants le croient. Graf, approuvé par M. Cornill, écrit : « Que le culte public des idoles, après que Josias eut purifié le temple de ces abominations, ait été rétabli en cette manière sous Joïaqim, de telle sorte que le prophète en parle comme de quelque chose d'actuel, c'est une supposition que rien n'autorise »[1]. Il est difficile d'être de cet avis quand on se reporte à ce qui est dit *Jérémie*, XXVI, où nous trouvons le cadre historique de notre discours. Des paroles comme celles-ci, XXVI, 3 : « Peut-être écouteront-ils et reviendront-ils chacun de leur voie mauvaise... » supposent que les crimes dénoncés par le prophète au chapitre VII n'ont pas cessé d'être commis et que Jérémie n'a pas en vue la seule génération, maintenant disparue, qui avait l'âge d'homme sous Manassé. La lecture attentive du discours entier, *Jérémie*, VII, I-VIII, 3, confirme cette impression, par exemple ce qu'on y rapporte du culte, toujours vivant, de la « reine du ciel », ou encore le mot : « Ils ont fait pire que leurs pères... » Aussi bien le chapitre XI, 10-13, ne dit-il pas clairement que les auditeurs de Jérémie sont retombés aux péchés de leurs pères en matière de cultes idolâtriques[2].

Nous rencontrons une nouvelle allusion au culte de Moloch dans *Jérémie*, XXXII, 35. Le morceau où figure ce verset se rapporte à la dixième année de Sédécias, 588. Plusieurs critiques rangent toute la section XXXII, 10-44 parmi les additions

1. C. H. Cornill, *Das Buch Jeremia*, p. 110.

2. Sur l'authenticité et le sens de Jérémie, XI, 1-3, voir Ed. König, *Geschichte d. altt. Religion*, p. 376 s.

faites au Livre de Jérémie postérieurement à la mort du prophète. Quoi qu'il en soit de ce point, qui n'est nullement prouvé, le verset 35 est rédigé en termes trop généraux pour que l'on puisse dire s'il doit s'entendre d'un crime historique ou bien d'abus religieux contemporains. S'il est permis d'incliner vers la seconde hypothèse, c'est uniquement en faisant état des renseignements que nous possédons par ailleurs.

Le verset 40 du chapitre XXXI de Jérémie parle « des cadavres et des cendres », dont « la vallée », c'est-à-dire sans doute possible la vallée de Hinnom, était pleine. Ces cendres sont des cendres d'origine animale, et on pourrait conjecturer qu'elles provenaient des sacrifices offerts à Moloch, dont elles attesteraient la persistance jusqu'à la ruine de Jérusalem [1]. Les chapitres XXX et XXXI de Jérémie semblent en effet postérieurs à 586. Mais, outre que la conjecture proposée touchant la provenance de ces cendres demeure une pure hypothèse, le début du verset 40, qui en est précisément la partie intéressante, est suspect et manque dans les Septante.

A trois reprises différentes, Ézéchiel s'élève avec indignation contre ces holocaustes d'enfants qui caractérisaient le culte de Moloch : XVI, 20 s., 36 (vers 591); XX, 31; XXIII, 37, 39 (590). Seul le second de ces passages, XX, 31, renferme une indication chronologique assez précise : « C'est pourquoi dis à la maison d'Israël : Ainsi parle le Seigneur Jahvé : Ne vous souillez-vous pas à la manière de vos pères et ne vous prostituez-vous pas en imitant leurs abominations? En présentant vos offrandes, en faisant passer vos enfants par le feu, ne vous souillez-vous pas avec toutes vos infâmes idoles jusqu'aujourd'hui? » Jusqu'aujourd'hui; l'affirmation est nette. Ézéchiel s'adressait aux Judéens exilés en Babylonie sous le roi Joïakin en 597. Nous sommes donc en droit de conclure que le culte de Moloch s'était perpétué parmi eux, comme celui de la « reine du ciel » parmi les Judéens réfugiés en Égypte avec Jérémie. Cela donne à penser qu'il avait reparu à Jérusalem après la mort de Josias [2].

C'est bien, à n'en pouvoir douter, du culte de Moloch qu'il

1. M. Cornill (*Das Buch Jeremia*, p. 356) énumère diverses hypothèses : sacrifices à Moloch, cadavres d'Assyriens ou de Hiérosolymitains quelconques, cadavres d'animaux.

2. Cfr. R. Smend, *Lehrbuch d. altt. Religionsgeschichte*, 1899, p. 303, note 1; A. Bertholet, *Das Buch Ezechiel*, 1897, p. 108; B. Stade, *Bibl. Theologie d. A. T.*, I, p. 277.

est question dans *Isaïe*, LVII, 5, 9 : « Immolant des enfants dans le lit des torrents, — dans le creux des rochers!... — Tu cours vers Mélek avec de l'huile, — les mains pleines de parfums. — Tu expédies au loin tes messagers, — tu les envoies jusqu'au Chéol »[1]. On entend assez de quelle façon ces messagers sont expédiés jusqu'au Chéol. Il est malheureusement difficile de déterminer avec certitude la situation historique que vise le prophète. Il se pourrait qu'il ait en vue cette situation confuse qui suivit immédiatement le retour de l'exil[2]. Les exilés, eux-mêmes de valeur religieuse assez inégale, à leur retour dans leur patrie, y trouvèrent un ramassis de gens de toute provenance, parmi lesquels le culte de Moloch avait très bien pu se perpétuer.

La pratique du culte de Moloch, en Juda, depuis Achaz jusqu'à la ruine de Jérusalem, sous réserve d'interruptions, peut-être incomplètes, sous Ézéchias et sous Josias, doit donc être tenue pour certaine. Elle constitue même l'une des aberrations religieuses les plus caractéristiques de cette époque troublée et confuse, où, pour avoir voulu faire de la grande politique, contrairement aux recommandations des prophètes, Juda faillit compromettre, avec son indépendance nationale, sa foi religieuse.

En ce qui concerne le royaume d'Israël ou du nord, nous sommes beaucoup moins renseignés. Aucun cas précis de culte de Moloch ne nous est signalé. Osée, XIII, 2, ne se rapporte pas à la question[3], pas plus qu'Amos, V, 26[4]. Michée, VI, 8, suppose tout au plus que l'usage de sacrifier des enfants à la divinité n'était pas inconnu des Éphraïmites, mais non pas qu'ils le suivaient eux-mêmes. L'auteur de II *Rois*, XVII, 7-23, dans le tableau d'ensemble qu'il trace des prévarications religieuses par lesquelles Israël a mérité son châtiment, reproche bien aux Éphraïmites « d'avoir fait passer leurs fils et leurs filles par le feu » ; mais ni les prophètes ni les chroniqueurs ne rapportant de faits précis, nous sommes hors d'état de déterminer la portée

1. Je cite la traduction du P. Condamin (*Le livre d'Isaïe*, p. 355 sq.).

2. A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 390; W. Baudissin, *Moloch*. p. 271 s. Cette interprétation ne préjuge d'ailleurs rien touchant la question d'auteur.

3. Cfr. A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, 1908, p. 120 s.

4. Cfr. A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 252 s.

concrète de cette accusation. Ézéchiel, XXIII, dans le morceau célèbre où il fait le procès d'Oolla-Samarie et d'Ooliba-Jérusalem, semble imputer à toutes deux le crime exécrable des sacrifices d'enfants. Mais nous nous apercevons (verset 40, etc.) que Jérusalem absorbe la pensée du prophète[1]. Dans ces conditions, le moins que l'on puisse dire, c'est que les sacrifices d'enfants et le culte de Moloch, n'ont pas dû tenir, dans la vie religieuse d'Israël, la place caractéristique et relativement importante qu'ils étaient parvenu à conquérir en Juda.

***

Le seul endroit connu où se célébrât en Juda le culte de Moloch est la vallée de Hinnom. Il se pourrait qu'Isaïe, LVII, 5 : « dans le lit des torrents, dans le creux des rochers », ne soit qu'une description généralisée du site de Topheth. Des trois formes sous lesquelles se présente, dans la Bible, le nom de cette vallée : Benê Hinnom (une seule fois), Ben Hinnom, Hinnom, c'est cette dernière qui a le plus de chances de représenter le vocable primitif[2]. Il serait intéressant de connaître la signification de ce mot Hinnom. En même temps qu'ils avivaient la curiosité sur ce point, les passages où Jérémie annonce que la vallée de Ben Hinnom s'appellera, dans un prochain avenir « vallée du carnage » (*Jérémie*, VII, 32; XIX, 6), ont donné à conjecturer l'existence d'une opposition entre le sens de Hinnom et l'idée de carnage. Dans cette hypothèse, un sens favorable devrait être présumé pour Hinnom. Rien n'est moins sûr, en réalité, selon la juste remarque de M. Cornill, que cette prétendue opposition entre les mots eux-mêmes. Ce changement de nom pourrait parfaitement n'impliquer aucun jeu de mots, pas plus que celui dont est menacé Pachour ben Immer, *Jérémie*, XX, 3[3]. Quoi qu'il en soit, on a pensé pour Hinnom à une racine hébraïque *ḥn* (être propice, etc.), ce qui, en soi, est une hypothèse plausible[4]. M. G. Dalman suggère implicitement ce sens de : être propice, pour Hinnom, lorsqu'il rapproche de ce terme les noms assyriens Ennam-Aï, Ennam-Achir, et le nom baby-

1. A. Bertholet, *Das Buch Ezechiel*, p. 125.
2. Cfr. H. Vincent, *Jérusalem*, p. 111 s.
3. C. H. Cornill, *Das Buch Jeremia*, p. 110.
4. Cfr. H. Vincent, *Jérusalem*, p. 126.

lonien Ennam-Sin[1]. « Car ces noms, écrit le P. Vincent, dans lesquels l'élément en-nam pourrait être une interjection, sont plutôt à interpréter au sens de « être propice » ou, à l'optatif, « qu'un tel soit propice ». Le *hnnm* de la Massore serait par conséquent à écrire *ḥnnm* et s'analyserait par la racine *ḥnn*, cf. *ḥnh*, désignant, soit au sens littéral, soit par antiphrase, le site lui-même ou la divinité qui présidait en ce lieu »[2]. Nous obtiendrions ainsi pour Hinnom le sens de (vallée) plaisante, ou de (vallée) du (dieu) propice. M. Cheyne, dont on connaît l'humeur aventureuse, est allé fort loin dans cette voie. « Considérant, écrit-il, l'usage que l'on faisait de la vallée, nous pouvons en outre admettre que le nom véritable avait un caractère religieux et nous pouvons, avec quelque probabilité, corriger ben-hinnom en ben-na'aman, « fils aimable », et supposer qu'un culte syncrétiste de Tammouz et de Mélek était pratiqué dans la vallée »[3]. C'est de la fantaisie pure.

Une hypothèse toute différente, rattachant Hinnom au radical arabe *ḥn*, gémir, soupirer, est également possible en soi et tout aussi plausible. Elle permet d'expliquer, par allusion aux sacrifices d'enfants dont cette vallée était le théâtre, l'introduction de l'élément ben, benê (benê-hinnom, fils des gémissements), et l'apparition du concept postérieur de géhenne[4]. Toutes ces hypothèses étymologiques sont au demeurant fort précaires et l'on ne peut qu'approuver la conclusion réservée du P. Vincent : « L'idée la plus simple garde, après tout, les meilleures chances d'être la moins éloignée du vrai : il s'agirait d'une désignation toponymique primitive par le nom d'un propriétaire cananéen, sans aucun rapport direct et intrinsèque entre le vocable et le site, alors même que l'expression cananéenne *hnm* eût comporté quelque adaptation tropologique avec le lieu. Après la conquête israélite la désignation locale se transmit avec la ténacité invincible de la plupart de ces appellations de terroir, on pourrait dire surtout celles qui ont le plus insignifiant aspect. Plus tard seulement, quand le milieu social est entièrement transformé, qu'on y parle une langue nouvelle et

1. G. Dalman, *Gehenna*, dans la *Realencyklopaedie* etc., Bd. VI, 1899, p. 418.

2. H. Vincent, *Jérusalem*, p. 126.

3. T. K. Cheyne, *Hinnom*, dans l'*Encyclopaedia biblica*, part. VII, 1902, col. 2067.

4. H. Vincent, *Jérusalem*, p. 126.

que d'autres idées sont entrées en circulation, la curiosité s'éveille à propos de ces humbles éléments légués par le passé et l'imagination la moins déliée ne tarde pas à leur découvrir des raisons d'être, diversement compliquées ou heureuses. Ainsi de Hinnom quelques siècles après Josué »[1]. C'est alors que des hypothèses étymologiques diverses ont pu se faire jour, avec, comme point de départ, l'une ou l'autre, peut-être l'une et l'autre des racines mentionnées plus haut, mais surtout la seconde, pour aboutir finalement à la notion apocalyptique de Géhenne.

La localisation de la vallée de Hinnom a donné lieu à des discussions qui ne sont pas encore tout à fait apaisées. L'hypothèse qui rend le mieux compte de l'ensemble des données littéraires, topographiques et historiques est celle d'après laquelle ce vocable se serait déplacé au cours des siècles et aurait successivement désigné les vallées qui portent aujourd'hui les noms d'el ouady (le Tyropoeon de Josèphe) et d'ouady Rababy, c'est-à-dire les vallées médiane et occidentale de Jérusalem, d'abord la première et ensuite la seconde. Ces vallées sont d'ailleurs l'une et l'autre de simples branches de la vallée du Cédron. Sous les derniers rois de Juda, avant l'exil, c'est-à-dire à l'époque où florissait le culte de Moloch, il s'appliquait à peu près certainement au ouady Rababy[2]. Cette controverse a d'ailleurs peu d'importance au point de vue de la localisation du culte de Moloch. Nous savons, en effet, qu'il se célébrait à Topheth et il n'est pas douteux que Topheth ne fût situé au confluent des trois vallées du Cédron, du Tyropoeon et de Rababy[3]. Il y avait là, encaissé entre des collines rocheuses, une sorte de spacieux estuaire ou de petite plaine dont saint Jérôme a écrit : « Respice convallem filiorum Ennom, quae Siloe fontibus irrigatur; et ibi cernes delubrum Baal... Erat autem locus amoenitatem habens aquarum fluentium, qui delectabilior fit, quando in circuitu solitudo est, ut nullus videat fornicantem (au sens religieux) »[4].

Ce creux de vallée, et en dehors de la ville, semble avoir été choisi comme centre du culte de Moloch et théâtre des sacrifices d'enfants, pour d'autres raisons encore que son agrément et sa solitude. *Isaïe*, LVII, 5 s. : « Immolant des enfants dans le

1. Idem, *ibid.*, p. 126 s.
2. Idem, *ibid.*, p. 132 s.
3. Idem, *ibid.*, p. 133.
4. Migne, *P. L.*, XXIV, col. 694 s.

lit des torrents, — dans le creux des rochers... », paraît admettre une relation positive de convenance entre les vallées et leurs cavernes, ou plutôt peut-être les fonds de vallées encaissées entre des parois rocheuses et le culte évidemment très spécial de ce Moloch mystérieux et cruel. Ce culte nous apparaît, non pas comme un culte des hauts-lieux ou des hauteurs, mais comme un culte des vallées. Nous aurons à revenir sur ce point. D'autre part, W. Robertson Smith a relevé ce fait que les sacrifices humains s'offraient généralement, chez les Sémites, en dehors de la ville[1].

Topheth, qui dans les textes bibliques relatifs au culte de Moloch, fait figure de nom propre, est en réalité le mot araméen pour foyer. Son équivalent hébreu est *'achpôth*. C'est à W. R. Smith que revient le mérite d'avoir élucidé ce point. « Il me semble, écrit-il, que Topheth est proprement un nom araméen pour foyer et pour le support placé sur le feu... »[2]. Est-il possible de préciser davantage l'aspect de ce « foyer » installé à demeure dans la vallée de Hinnom et la nature de l'installation cultuelle dont il était certainement l'élément principal? *Isaïe*, XXX, 33, semble interpréter Topheth par : « un bûcher profond et large. » W. R. Smith, tout en prétendant, comme nous l'avons vu, mais à tort, que le prophète n'a pas en vue, dans cet endroit, le Topheth de Hinnom, et qu'il fait allusion à une autre sorte d'installation cultuelle en usage chez les Sémites, incline à voir dans ce « bûcher profond et large », une excavation, une fosse dans laquelle le bois était entassé, plutôt qu'un bûcher édifié sur la surface du sol. En faveur de cette interprétation, il cite les fosses pleines de feu de Carthage, celles de Harran et celles qui figurent dans les traditions arabes relatives à 'Amr b. Hind et aux martyrs de Nejran[3]. Cette manière de voir est fort plausible. Topheth, car c'est bien à lui qu'Isaïe fait allusion, aurait donc désigné en premier lieu, non pas un bûcher au sens usuel, mais une fosse sacrée et pleine de feu. Tout le monde admet que le terme bâmâh, dont se sert Jérémie pour désigner l'installation cultuelle de Hinnom (*Jérémie*, VII, 31; XXXII, 35), doit s'entendre au sens de lieu de culte idolâtrique ou illicite et non pas de haut-lieu.

1. W. R. Smith, *Lectures* etc., p. 374 sq.
2. Idem, *ibid.*, p. 377, note 2.
3. Idem. *ibid.*, p. 281.

Topheth comportait-il autre chose que cette fosse à feu? S'y trouvait-il, en particulier, une idole proprement dite? Nulle part, dans les textes bibliques, il n'est fait mention d'idole, pas même II *Rois*, XXIII, 10, où l'on nous dit simplement que Josias « souilla Topheth. » Ézéchiel pourrait paraître impliquer la présence d'une idole dans le culte de Moloch : « ... et tu t'es fait des *images d'hommes* (de mâles) auxquelles tu t'es prostituée... Tu as pris tes fils et tes filles... tu les *leur* as offerts en sacrifice pour qu'ils (elles?) les dévorassent... N'était-ce pas assez de tes prostitutions, que tu aies égorgé mes fils et que tu les *leur* aies fait passer! » (*Ézéchiel*, XVI, 17, 20). Il semble toutefois peu sûr, dans ce morceau d'allure lyrique, de presser avec trop de rigueur le rapport du pronom « leur » avec le substantif initial et assez éloigné « imâges de mâles » dont il dépend grammaticalement. Il se pourrait qu'il ne reste plus, dans la pensée du prophète, lorsqu'il introduit ce pronom, que l'idée générale de faux dieux[1]. Plus loin, verset 36, le mot *gilloulim* signifierait tout aussi bien faux dieux qu'idoles. Le terme : idoles, ne comporte-t-il pas en français ce double sens. Encore une fois, il est difficile d'admettre la présence d'une idole proprement dite à Topheth, étant donné le silence très significatif de II *Rois*, XXIII, 10. Les descriptions de l'idole de Moloch que nous lisons dans les Midrachim[2], dérivent manifestement de celles que les auteurs classiques nous ont laissées du Kronos carthaginois et ne représentent pas une tradition juive spéciale. Le mieux est peut-être d'éviter les affirmations trop précises et trop catégoriques et de conclure avec le P. Vincent : « Un emblême quelconque manifestait-il sa présence (de Moloch), comme l'horrible statue d'airain chez les Carthaginois? On en attendrait la mention explicite dans le récit des opérations purificatoires accomplies par Josias. De toute façon il est nécessaire qu'un dispositif permanent ait marqué ce lieu sacré : il y fallait une fournaise ou plutôt quelque support où placer les malheureuses petites victimes soumises au feu pour être dépêchées en messagères lugubres au tyran implacable qu'on désirait assouvir dans les profondeurs mystérieuses de la terre. Idole plus ou moins anthopomorphe, comme la concevait Rob. Smith, gril liturgique fixé au-dessus d'un foyer stable, d'une fosse sacrée peut-être,

1. W. Baudissin, *Moloch*, p. 281; G. F. Moore, *Moleeh*, col. 3186.

2. Cfr. G. F. Moore, *Moleeh*, col. 3186 et les références indiquées.

simple amas de cendres et de débris carbonisés où l'on aurait, pour chaque nouveau sacrifice, construit un nouveau bûcher dont les restes eussent augmenté d'autant les proportions du funèbre môle : il n'importe que nous ne puissions le déterminer avec certitude : Topheth a pu désigner tout cela »[1].

Les sacrifices d'enfants à Moloch comportaient, à tout le moins, deux actes distincts : l'immolation et l'holocauste. Et tout d'abord, il s'agit bien de sacrifices proprement dits et non pas de simples rites, plus ou moins dommageables, de purification ou de consécration. Cette interprétation adoucie se trouve déjà dans les Septante, qui traduisent *Deutéronome*, XVIII, 10 : « Il ne doit se rencontrer personne parmi vous qui *purifie* son fils ou sa fille par le feu »[2]. Elle se retrouve à plusieurs reprises dans les écrits talmudiques, parallèlement à des descriptions tragiques de l'horrible supplice auquel les victimes de Moloch auraient été soumises[3]. La Vulgate traduit de même *Jérémie*, XXXII, 35 : « en vue de *consacrer* (initiarent) leurs fils et leurs filles à Moloch. » Une conception semblable prévaut chez quelques rabbins du moyen âge[4]. Plusieurs écrivains ecclésiastiques s'expriment de la même façon, Théodoret par exemple[5]. Mais il est manifeste qu'à l'origine de cette exégèse bénigne des textes bibliques, qui sont formels, il y a une méprise sur le sens, d'ailleurs équivoque, du mot *he'ebir* et une assimilation erronée des rites du culte de Moloch à certaines cérémonies de purification par le feu très en faveur à une époque tardive.

Le terme *he'ebir*, qui n'est pas, comme l'a prétendu Geiger[6], un euphémisme pour *hib'ir*, brûler, consumer, apparaît, dans les textes relatifs au culte de Moloch, comme une expression technique, un terme rituel. Il le faut rattacher, non pas directement à « par le feu », qui le complète assez souvent, mais à

1. H. VINCENT, *Jérusalem*, p. 128.

2. M. Moore, le premier, a appelé l'attention sur cette traduction des LXX (*Molech*, col. 3184).

3. Cfr. G. F. MOORE, *Molech*, col. 3184.

4. ID. *ibid.*, col. 3184.

5. « J'ai vu, écrit Théodoret, en certaines villes, une fois l'an, des feux allumés sur les places publiques et des gens enjambant par dessus, sautant, — et pas seulement des enfants, mais des hommes faits, — tandis que des bébés étaient emportés à travers les flammes dans les bras de leurs mères. C'était regardé comme une expiation et une purification. » (MIGNE, *P. G.* 80, col. 779). Théodoret se représente les rites du culte de Moloch d'après ces cérémonies.

6. AB. GEIGER, *Urschrift u. Uebersetzungen d. Bibel*, 1857, p. 305.

Moloch, exprimé ou sous-entendu. Le sens étymologique de *he'ebir*, faire passer, a donné naissance à deux acceptions dérivées distinctes : vouer, offrir, sacrifier (*Exode*, XIII, 12; *Ézéchiel*, XX, 25) et, uniquement dans le culte de Moloch : envoyer, expédier, dépêcher. *Isaïe*, LVII, 9, suppose implicitement ce second sens lorsque, caractérisant les sacrifices offerts à Moloch, il emploie, comme équivalent de *he'ebir* le verbe *châlah*, envoyer : « Tu envoies (ou : tu expédies, tu dépêches) au loin tes messagers » et *hichpêl*, envoyer en bas : « tu les envoies en bas jusqu'au chéol. » Nous avons là une glose très suggestive de *he'ebir*, qu'il faut interpréter, contrairement à l'opinion de M. Moore[1], tout à la fois dans le sens d'une consécration à Moloch et dans le sens local d'un envoi à Moloch, divinité infernale[2]. Le *saraph*, brûler, de *Deutéronome*, XII, 31, est, au contraire, une interprétation purement matérielle de *he'ebir*.

A propos de l'expression caractéristique du *Lévitique*, XVIII, 21 : « Tu ne dois pas *donner* de ta progéniture pour la *faire passer* à Molek », M. Baudissin se demande si le terme, certainement technique : faire passer, ne désignerait pas un acte spécial, un moment essentiel du rituel de Moloch. Il écarte à la vérité, et peut-être un peu vite, cette hypothèse, pour cette raison peu concluante qu'on ne voit pas bien quel pourrait être ce rite ou moment caractéristique[3]. Peut-être pourrait-on penser, d'après les analogies carthaginoises et la nature même des choses, à la chute, sans doute ménagée et préparée, de la petite victime dans le brasier ardent, dans la fosse pleine de feu, représentant la voie qu'elle devait suivre pour aller à Moloch.

Le rituel du sacrifice à Moloch comportait un acte préliminaire à la combustion de la victime, son immolation. Que les victimes fussent préalablement immolées, et non point brûlées vives, c'est ce que supposent plusieurs de nos textes et ce que disent clairement *Ézéchiel*, XVI, 20 sq.; XXIII, 39; *Isaïe*, LVII, 5; *Psaume*, CVI, 37 s. Cependant il est manifeste que ce n'est pas l'immolation mais la combustion qui constitue l'élément essentiel de ce sacrifice spécial. Comme accessoires, *Isaïe*, LVII, 9, mentionne des libations d'huile et des offrandes de parfums, du moins si l'on accepte la traduction que donne le P. Condamin de ce texte obscur : « Tu cours vers Mélek avec de l'huile, —

1. G. F. Moore, *Molech*, col. 3184.
2. M. J. Lagrange, *Études* etc., p. 109.
3. W. Baudissin, *Moloch*, p. 279.

les mains pleines de parfums. » La *Vulgate* traduit : « Et ornasti te regi unguento, et multiplicasti pigmenta tua »[1].

Les victimes de ce sacrifice, ce sont « les fils et les filles » de ceux qui l'offrent; leur « progéniture » (*Lévitique*, XVIII, 21; XX, 2; etc.); peut-être leurs « enfants » (*yelâdim*, *Isaïe*, LVII, 5), c'est-à-dire des enfants en bas-âge. Rien n'autorise à affirmer que ces victimes étaient proprement des nouveaux-nés ni nécessairement des premiers-nés. Nulle part il n'est fait mention de ces qualités. Le rapport de *Michée*, VI, 8, au culte de Moloch est trop indirect et trop incertain pour que nous puissions faire état de sa formule « mon premier-né ». Si *Jérémie*, II, 33 s. vise effectivement les sacrifices offerts à Moloch, on pourrait admettre que ces sacrifices admettaient comme victimes, non seulement des enfants, mais des esclaves. Le mot *naphchôth*, âmes, êtres, comporte ce sens.

***

Que le culte de Moloch s'adressât à Jahvé ou bien à un dieu spécial et distinct de Jahvé, on s'accorde généralement à le considérer lui-même comme étant en Israël d'origine étrangère. « Une seule chose est certaine, déclare M. Duhm, c'est que ce culte avait été importé du dehors, encore qu'il ne fût pas complètement inconnu en Israël »[2]. Et M. Moore se prononce dans le même sens avec encore plus de netteté : « Il ne paraît pas cependant que les sacrifices humains fussent fréquents dans les premiers siècles de l'établissement d'Israël en Canaan. Les sacrifices, par les parents, de leurs propres fils et filles, spécialement des nouveaux-nés, dont les prophètes et les textes législatifs du VIIe siècle parlent si souvent, ne représentaient pas la renaissance d'une coutume ancienne, mais un culte nouveau et étranger »[3].

Il importe d'ailleurs de distinguer avec soin la question des sacrifices humains et même des sacrifices d'enfants en général et celle des sacrifices consumés en l'honneur de Moloch. Ce ne sont pas là choses identiques. Que l'on compare, par exemple,

1. K. Marti (*Das Buch Jesaia*, 1900, p. 368) propose une traduction analogue à celle de la Vulgate.

2. B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, p. 269.

3. G. F. Moore, *Sacrifice*, dans l'*Encyclopaedia biblica*, Part. XIII, 1913, col. 4192. Les rites seuls seraient étrangers; le nom de Mélek, qui désigne Jahvé, et la conception qu'il traduit, seraient israélites (*Molech*, col. 3187 s.).

les quelques cas de sacrifices d'enfants dont les documents bibliques nous ont conservé le souvenir pour la période antérieure au VIIIe siècle avec les sacrifices en usage dans le culte de Moloch, et on remarquera entre eux des différences caractéristiques que l'évolution générale du rituel des sacrifices ne suffit pas à expliquer. Le sacrifice, d'ailleurs non consommé, d'Isaac s'offre sur une montagne et comporte un autel, tandis que les sacrifices à Moloch semblent ne point admettre d'autel et s'accomplissent dans le fond d'une vallée. Il est bien évident que ce ne sont pas là des détails indifférents. Le sacrifice de la fille de Jephté, dont M. König doute, probablement à tort, qu'il ait été consommé [1], outre qu'il est suspect de « cananéisme » [2], ne se présente pas comme l'effet d'un choix conscient et direct. Lorsqu'il fit son vœu, Jephté ne songeait nullement à sacrifier sa fille. Au premier *Livre des Rois*, XVI, 34, où se lit l'épisode de la fondation de Jéricho par Hiel de Bethel et des sacrifices d'enfants qui la signalèrent, il s'agit de sacrifices de fondation; c'est tout autre chose que nos sacrifices de Hinnom [3]. On n'est pas davantage fondé à voir dans les sacrifices à Moloch l'effet, pur et simple à tout le moins, d'une tardive et fausse interprétation des lois, consignées dans le Peutateuque, et relatives à l'offrande des premiers-nés.

C'est pourtant, assure-t-on, ce que dit expressément *Ézéchiel*, XX, 25 s. : « Et même je leur donnai des lois qui n'étaient pas bonnes, et des ordonnances par lesquelles ils ne pouvaient pas vivre. Et je les souillai par leurs offrandes, quand ils donnaient pour (l') offrir tout premier-né, et cela pour les rendre muets de terreur... » [4]. Si vraiment Ézéchiel voulait dire que les Israélites, interprétant mal les lois relatives aux premiers-nés, en étaient venus à sacrifier les aînés de leurs enfants, c'est à la seconde génération de l'Exode qu'il imputerait cette erreur et à laquelle il reprocherait l'usage courant des sacrifices d'enfants. Il serait en ce cas bien étrange que nulle trace n'en soit restée dans les récits bibliques, où cependant Israël n'est pas ménagé. M. König a d'ailleurs montré, par des raisons qui sont

1. Ed. König, *Geschichte d. altt. Religion*, p. 177 s.

2. M. J. Lagrange, *Le livre des Juges*, 1903, p. 217.

3. Sur les sacrifices de fondation, voir H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, 1907, p. 50 s., 199 s., etc.

4. Cfr. W. Baudissin, *Moloch*, p. 272 s.; A. Bertholet, *Das Buch Ezechiel*, p. 106 s.

loin d'être sans valeur, qu'Ézéchiel ne songe nullement, dans ce passage, aux sacrifices d'enfants, mais à l'inobservation par les Israélites de l'Exode des ordonnances relatives aux premiers-nés des animaux. *Ézéchiel*, XX, 26, se rattache étroitement, non pas, par exemple, à *Exode*, XXII, 29 s., qui, pris isolément, pourrait prêter à confusion, mais à *Exode*, XIII, 12 s., qui est fort clair. L'allure générale de la phrase et particulièrement l'emploi du mot he'ebir (au sens de vouer, offrir, sacrifier), qui se rencontre *Exode*, XIII, 12 et qui manque *Exode*, XXII, 29 s., sans constituer des preuves rigoureuses, sont de sérieux indices. Quant à *Genèse*, XXII (sacrifice d'Isaac) et à *Exode*, XXII, 28b, qu'on allègue couramment comme ayant pu donner lieu à cette méprise prétendue, nous avons déjà observé que l'hypothèse est mal fondée en ce qui concerne le premier de ces passages. Pour ce qui est du second, outre qu'il est incapable à lui seul d'expliquer les traits caractéristiques des sacrifices offerts à Moloch, il n'aurait pu occasionner l'erreur en question qu'à la condition d'être isolé, au préalable, des autres ordonnances sur le même sujet[1].

Le nom que porte le bénéficiaire du culte célébré dans la vallée de Hinnom, à savoir Mélek, tendrait plutôt à confirmer, en ce qui regarde ce culte, l'hypothèse d'une origine étrangère. Non pas assurément que *mélek*, comme titre ou vocable divin, soit demeuré inconnu au Jahvisme, mais il est extrêmement douteux qu'il soit jamais devenu, dans la religion nationale d'Israël, un nom propre ou un quasi nom propre. Dans les textes, au contraire, relatifs au culte de Topheth il fait figure de nom propre, encore que la présence de l'article *(hammolek, hammélek)*, montre qu'à l'origine ce n'était qu'un appellatif.

Le terme mélek se rencontre dans un certain nombre de noms israélites anciens : Abimélek (*Juges*, VIII, 31); Élimélek (*Ruth*, I, 2 sq.); Ahimélek (I *Samuel*, XXI, 1 sq.); Malkichoua (I *Samuel*, XIV, 49 sq.); Mélek, *Septante*, Malkiel (I *Chron.*, VIII, 35); et peut-être quelques autres qui demeurent douteux[2]. Après Stade[3], le P. E. Mader estime qu'on ne saurait regarder à priori le terme mélek comme se rapportant à Jahvé dans tous ces

1. Ed. König, *Geschichte d. altt. Religion*, p. 180 s.
2. W. Baudissin, *Moloch*, p. 295 s.
3. B. Stade, *Bibl. Theologie d. A. T.*, p. 77.

noms[1]. Dans Abimélek, par exemple, mélek désignerait un dieu spécial, autre que Jahvé, de même aussi, peut-être, Mélek dans Melkiel.

Mais la question nous semble plutôt se poser sous cette autre forme : dans ces noms théophores israélites, l'élément mélek est-il un nom propre ou un simple appellatif? M. Baudissin s'exprime sur ce point avec une réserve extrême : « Dans les quatre noms dont nous pouvons constater l'existence comme noms d'Hébreux antérieurement à Jérémie : Abimélek, Ahimélek, Malkichoua, Mélek (Malkiel), auxquels pourrait s'ajouter Élimélek comme cinquième, mélek peut être un nom divin proprement dit ou une désignation générale de la divinité. Gray a mis à bon droit en parallèle avec eux des noms de l'Ancien Testament dans lesquels l'élément correspondant à mélek est tantôt l'un tantôt l'autre : par exemple pour Abimélek : Abiyah (Jahvé est père) et Abiel (Dieu est père); pour Ahimélek : Ahiyah (Frère de Jahvé) et Hi-el (Frère de Dieu); pour Malkichoua : Jehochoua (Jahvé est secours) et Élichoua (Dieu est secours); pour Élimélek : Éliyahou (Jahvé est dieu) et Éliab (Dieu est père). De Malki-el, il faut rapprocher Joel (Jahvé est dieu) »[2]. Remarquons que pour certains de ces noms, une troisième interprétation est possible : Abi-mélek, mon père (appellatif divin) est roi (simple prédicat); Éli-mélek, mon dieu (appellatif divin) est roi (simple prédicat), etc. Quoi qu'il en soit, l'existence de ces noms parallèles avec Jah, El et Mélek, et quelquefois portés par la même personne, rend moins probable l'hypothèse, mentionnée plus haut, d'après laquelle l'élément mélek, dans les noms hébreux anciens, désignerait un dieu spécial et distinct de Jahvé.

Le P. Lagrange est plus affirmatif que M. Baudissin et, semble-t-il, à bon droit. « Il se peut, écrit-il, que les anciens noms propres où entre l'élément Mélek visent Jahvé comme roi de la nation, dans le sens appellatif tournant facilement au nom propre. Mais dans Israël on ne peut constater cette évolution. Nous croyons donc qu'il faut s'en tenir à la sage distinction de M. Buchanan Gray[3]. Dans les noms anciens, mélek peut toujours être interprété comme un nom commun et il est conforme à

1. E. Mader, *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker* (*Bibl. Studien*, XIV, 5-6), 1909, p. 117.

2. W. Baudissin, *Moloch*, p. 297.

3. G. B. Gray, *Studies in Hebrew Proper Names*, 1896, p. 146 s.

l'analogie de s'en tenir là. Au VIIe siècle lorsque les traces du Mélek étranger sont incontestables, les noms propres reflètent cette situation; mais Nathan-Mélek est un eunuque probablement d'origine étrangère et engagé dans les cultes étrangers (II *Reg.*, XXIII, 11) et 'Ebed-Mélek était un Éthiopien (*Jér.*, XXXVIII, 7) »[1]. M. Baudissin ajouterait volontiers à ces deux noms ceux de Malkiram (II *Chron.*, XIII, 18) et de Régemmélek (*Zacharie*, VII, 2), si toutefois dans Regem ne se cache pas un nom divin[2].

Le même savant a pris la peine de relever tous les endroits de l'Ancien Testament où Jahvé est représenté comme un roi. Quoique, à tout prendre, ces endroits soient relativement peu nombreux et que l'épithète de roi ne puisse pas être rangée parmi les titres usuels et caractéristiques de Jahvé, il serait trop long et d'ailleurs superflu de nous livrer à une étude détaillée du rôle que joue la notion de royauté divine dans la théologie jahviste. Le titre de roi appliqué à Jahvé se rencontre dans *Isaïe* avec une fréquence relative (sept fois) et M. Baudissin attribuerait volontiers au prophète judéen du VIIIe siècle l'intention de protester contre le culte d'un mélek, qui n'était pas Jahvé[3]. A propos d'*Isaïe*, VI, 5 : « le roi Jahvé sebaoth », il remarque que, d'après les critiques pour lesquels le *Psautier*, dans son ensemble, est d'époque tardive, cette formule représenterait la plus ancienne qualification certaine de Jahvé comme roi. Avec *Isaïe*, c'est le Psautier qui est le plus riche en appellations de ce genre. On y trouve des invocations comme celles-ci : « Mon roi et mon dieu » (*Ps.*, V, 3; LXXXIV, 4); « mon dieu, mon roi » (*Ps.*, LXVIII, 25); « mon dieu, ô roi » (*Ps.*, CXLV, 1); « notre roi » (*Ps.*, XLVII, 7); « mon roi » (*Ps.*, XLIV, 5; LXXIV, 12); etc. Cette enquête confirme l'impression laissée par l'étude des noms propres anciens. On ne peut pas dire que l'appellatif « le roi », désignant Jahvé, soit jamais employé comme nom propre et en dehors de toute détermination provenant du contexte immédiat. La formule *hammolek*, appellatif devenu pratiquement un nom propre, telle que nous la trouvons dans les textes relatifs au culte de Hinnom se présente comme un phénomène isolé et spécial. Elle est étrangère au Jahvisme[4].

1. M. J. Lagrange, *Études* etc., p. 101 s.
2. W. Baudissin, *Moloch*, p. 296.
3. Idem, *ibid.*, p. 299.
4. Idem, *ibid.*, p. 298 s.

Cette origine étrangère s'affirme bien plus nettement encore lorsqu'on compare les caractères respectifs de la royauté de Jahvé et de celle de Moloch. En ce qui concerne Jahvé, sans nous perdre en d'incertaines et aventureuses spéculations touchant l'idée que les Israélites se faisaient de la nature intime du dieu du Sinaï, tenons-nous en aux données bibliques sur le caractère de la royauté que la piété israélite se plaisait à lui décerner. Habituellement, lorsqu'elle qualifie Jahvé de roi, c'est roi de la nation, roi d'Israël, qu'elle veut dire. Des expressions comme celle-ci : « Son roi », en parlant de Sion et de Jahvé (*Jérémie*, VIII, 19), ou comme cette autre, qui n'est pas l'équivalent de la précédente; « la cité du grand roi » (*Ps.*, XLVII, 3), ne sont nullement courantes et ne constituent pas un titre caractéristique de Jahvé, que l'on puisse rapprocher, par exemple, de Melqart. La formule d'*Isaïe*, VI, 5 : « le roi Jahvé sebaoth », pourrait s'entendre de Jahvé comme roi des armées célestes. Le titre « roi de gloire » (*Ps.*, XXIV, 7 s.), semble qualifier Jahvé comme roi d'Israël ou des armées d'Israël. Jahvé est « roi des nations » (*Ps.*, XLVII, 3, 8, etc.); « roi du ciel » (*Daniel*, IV, 34). Roi d'Israël, des nations, du ciel : tels sont les trois aspects certains et caractéristiques de la souveraineté de Jahvé[1].

Dans le cas de Moloch, tous les indices suggèrent qu'il s'agit d'une royauté d'un tout autre genre. Le Moloch de la vallée de Hinnom nous apparaît comme un dieu chthonien et infernal, un dieu de la terre et du monde souterrain, le roi de ce que les Israélites appelaient le Chéol. Le terme rituel *he'ebir*, envoyer, dépêcher, avec le commentaire suggestif qu'en donne *Isaïe*, LVII, 5 sq., indique bien que le culte de Hinnom s'adresse à une divinité du monde inférieur. L'emplacement de Topheth, à savoir le fond d'une vallée, qu'*Isaïe* encore, LVII, 5, suppose avoir fait l'objet d'un choix prémédité, témoigne dans le même sens. « Le « dieu du ciel », écrit le P. Vincent, possédait la montagne; le dieu chtonien fut installé dans le ravin... »[2]. Les détails de l'installation cultuelle : pas d'autel ni probablement de bûcher construit sur le sol, mais une fosse sacrée où l'on disposait le bois et dans laquelle disparaissait la victime, dénoncent un dieu du monde inférieur, un roi des enfers.

1. Idem, *ibid.*, p. 299 s.

2. H. Vincent, *Jérusalem*, p. 128.

La signification, à ce point de vue, du sacrifice lui-même peut paraître plus incertaine. Parlant des sacrifices offerts à Moloch, M. Duhm se pose les questions suivantes : « Les enfants y sont-ils des victimes propitiatoires dont la mort est une protection pour la vie de leurs parents; ou bien sont-ils destinés à devenir des génies protecteurs? S'agit-il d'une forme, à la fois matérielle et mystique, de cette idée qu'un certain pourcentage de nouveau-nés, originairement les premier-nés, doit appartenir à la divinité? » Ces questions sont laissées par lui sans réponse[1]. M. Baudissin est lui-même assez hésitant. Ce qu'il dit à propos des sacrifices d'enfants chez les Phéniciens s'applique dans sa pensée aux sacrifices offerts à Moloch. « Les sacrifices d'enfants, écrit-il, qui persistent chez les Carthaginois jusqu'à une époque tardive, ne sauraient être allégués contre la prédominance de l'idée de vie dans la conception (cananéenne) de la divinité. On les a interprétés comme témoignant en faveur d'un dieu hostile à la vie et assurément le dieu honoré de cette façon était conçu comme une source de dangers pour la vie. Néanmoins le don même d'une vie humaine comme sacrifice à la divinité montre qu'elle attribuait à la vie une grande valeur. Le dieu cruel, qui réclamait ces sortes de dons, répond assurément au vieux concept sémitique de la divinité, plutôt qu'à l'idée spécifiquement phénicienne. Mais on pouvait considérer l'offrande d'une vie humaine, quand bien même ce ne serait pas là sa signification primitive, comme l'expression de la reconnaissance pour le don fait aux hommes de la force vitale et génératrice. C'est ce qui expliquerait que les sacrifices humains étaient spécialement des sacrifices d'enfants et peut-être généralement de premier-nés. Il est d'ailleurs douteux que le dieu auquel s'offraient en premier lieu les sacrifices d'enfants fût un dieu originairement cananéen. D'après une tradition certainement ancienne que nous a conservée Philon de Byblos, ces sacrifices appartenaient spécialement au culte de Kronos de Byblos, pour lequel l'hypothèse d'influences étrangères est plausible... »[2]. Tout cela ne laisse pas de paraître un peu embarrassé. Sacrifice de prémices à un dieu conçu comme dispensateur de la vie ou tribut à un dieu conçu comme dangereux pour la vie? M. Baudissin incline vers la première

1. B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, p. 269.

2. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, 1911, p. 59.

interprétation et n'admet la possibilité de la seconde, en ce qui concerne le domaine phénicien, qu'en faisant appel à l'hypothèse d'influences étrangères. Ailleurs il est plus affirmatif : « Les sacrifices d'enfants s'adressent, comme nous l'avons dit, à la divinité qui octroie la fécondité et le don d'une postérité, mais qui, pour cette raison même, réclame des témoignages onéreux de reconnaissance »[1]. Je crains que M. Baudissin ne cède ici à la tentation de tout expliquer dans la religion cananéenne par l'idée de vie, en laquelle il voit l'élément fondamental de sa conception du divin.

Cette interprétation des sacrifices offerts à Moloch comme des sacrifices de prémices, comme une sorte de tribut de reconnaissance au dieu qui donne la fécondité, outre qu'elle s'accorde difficilement avec les caractères que nous avons relevés dans le culte de Topheth, est totalement dépourvue de point d'appui dans les textes bibliques. Dans un sacrifice de prémices, la qualité essentielle de la victime est d'être un premier-né. Or jamais ce caractère n'est mentionné chez les victimes offertes à Moloch. Que ce fussent souvent, en fait, des premier-nés, c'est une conjecture possible, encore que simple conjecture. Mais on s'attendrait à ce que cette qualité de premier-né soit mise en relief et elle ne l'est nulle part. Il en va tout autrement dans les textes relatifs aux sacrifices ou à la consécration des premiers fruits du sol, des animaux et de l'homme.

Il nous semble donc que l'explication des sacrifices de Hinnom, proposée par le P. Lagrange, est beaucoup plus conforme aux faits : « Pourquoi Milk, se demande-t-il, avait-il le triste privilège des sacrifices humains? Il nous semble que tout s'explique si on admet qu'il est le roi du monde infernal, dont les qualités sont nécessairement sinistres, puisqu'il est censé peupler lui-même son empire par la maladie, surtout la fièvre, la peste, la famine et la guerre. Le dieu qu'on invoque et qu'on prétend apaiser dans les grandes calamités, doit être précisément celui qui les cause. Or les grands malheurs publics étaient les occasions et sans doute la raison des sacrifices humains. Qu'on se rappelle que Kronos était une divinité chtonienne! Dans le sacrifice on se préoccupe toujours plus ou moins de faire parvenir la victime au séjour du dieu. La fumée de l'holocauste est respirée par les dieux du ciel avec satisfaction... Ici on fait péné-

1. Idem, *ibid.*, p. 508.

trer les malheureux enfants dans les entrailles de la terre en les livrant à l'idole qui les laisse tomber dans le feu. Les victimes humaines immolées à Zamolxis, le dieu des Scythes, étaient jetées en l'air pour lui être envoyées comme messagers. Ici elles lui sont dépêchées directement dans le royaume des morts. Le texte d'Isaïe que nous avons cité devient dans cette théorie d'une justesse frappante. Ce sont des messagers, adressés à Mélek, qui descendent dans le Chéol (*Ps.* LVII, 9). Il semble d'ailleurs qu'un usage aussi cruel et aussi contraire à la nature que l'immolation par les pères de leurs propres enfants ne soit pas né seulement de l'idée monarchique du pouvoir absolu du dieu. Il a fallu qu'on conçut d'abord l'idée d'un dieu cruel, d'un roi dont le royaume se recrutait par la mort et qui ne lâchait prise que lorsque des victimes de choix lui étaient offertes, jeunes encore et par conséquent avant le temps normal de leur décès. Nous ne prétendons pas donner ici une explication adéquate de tous les sacrifices humains; chez les Sémites, dont le culte était à certains égard si sévère, il semble que les idées aient suivi cette voie »[1]. Sans aller jusqu'à une identification pure et simple, le P. Lagrange estime que pour bien comprendre le caractère de Mélek-Milk, il le faut rapprocher du Nergal babylonien[2].

Nous sommes loin, on le voit, avec ce Mélek, de Jahvé et de la royauté que lui attribue l'Écriture. Mélek et son culte, se présentent donc bien comme des importations étrangères. Ils n'ont pas de racines dans la tradition religieuse proprement israélite.

***

Mais d'où viennent-ils? Les renseignements fournis par l'Écriture elle-même sont peu explicites. Le *Deutéronome*, XII, 31; XVIII, 9, voit dans les sacrifices d'enfants l'une des pratiques religieuses caractéristiques « des nations que Jahvé doit chasser devant les Israélites », c'est-à-dire des populations cananéennes. De même II *Rois*, XVI, 3, parlant d'Achaz. De Manassé aussi l'on nous dit (II *Rois*, XXI, 2 s.) qu'il imita « les abominations des peuples que Jahvé avait chassés devant les Israélites. » Mais cette formule introduit l'énumération de toute

1. M. J. Lagrange, *Études* etc., p. 109.
2. Idem, *ibid.*, p. 508.

une série de cultes étrangers, dont plusieurs ne sont pas spécifiquement cananéens, si bien qu'elle semble avoir pour les auteurs bibliques un sens assez vague. Jérémie (III, 21; XIX, 5) désigne Moloch sous le nom cananéen de baal. Mais ce terme en était venu à qualifier tous les dieux autres que Jahvé, sans égard à leur provenance. Si donc la Bible nous oriente vers l'hypothèse d'une origine cananéenne de Moloch et de son culte, on ne peut dire que toute enquête ultérieure soit superflue.

L'époque à laquelle nous voyons surgir en Israël le culte de Moloch, quoique imprécise, favorise certaines hypothèses, tandis qu'elle en écarterait plutôt certaines autres. Au temps d'Achaz, par exemple, des influences phéniciennes ou syriennes seraient plus faciles à admettre que des influences égyptiennes [1]. L'Assyrie elle-même semble n'avoir exercé qu'un peu plus tard une action directe sur le royaume de Juda [2].

Un coup d'œil rapide, spécialement sur les cultes phéniciens et araméens, susceptibles d'être rapprochés du culte de Moloch, nous aidera peut-être à préciser les indications fournies par la Bible.

Les Phéniciens d'abord et leurs colonies. Nous trouvons à Tyr un dieu Melqart (Melek-qart = roi de la cité). Ce vocable divin, Melqart, dans l'hypothèse où il aurait pénétré en Israël, y serait assez naturellement devenu *mélek* ou *hammélek*, puisque le rapport de dieu avec « la ville », c'est-à-dire Tyr, n'avait plus aucun intérêt et que d'autre part on ne le considérait certainement pas comme roi de Jérusalem ou de Samarie. Aussi M. Baudissin peut-il écrire : « Le Molek des Juifs offre un contact, tout au moins onomastique, avec le Melqart de Tyr... » [3]. La nature précise de Melqart est malaisée à définir. Les écrivains classiques l'identifient à Héraklès. Ce serait un dieu solaire (Dussaud), ou plus précisément un dieu du feu solaire, du feu en général, de la flamme de l'éclair (Baudissin) [4]. Dieu principal d'une cité essentiellement maritime, il semble être devenu, jusqu'à un certain point, un dieu de la mer. Son culte

1. Le P. Mader (*Die Menschenopfer* etc.), accepte l'idée d'une origine égyptienne du culte de Moloch.

2. Le même auteur (*ibid.*, pp. 57-63) attribue à l'influence assyrienne le développement spécial pris au VIIe siècle par le culte ancien de Moloch.

3. W. Baudissin, *Moloch*, p. 290.

4. R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, 1905, p. 146 s ; W. Baudissin, *Moloch*, p. 291.

comportait-il des sacrifices humains et, en particulier, des sacrifices d'enfants? Il importe de remarquer que nul texte phénicien, relatant clairement des sacrifices humains, n'est parvenu jusqu'à nous. Nous ne possédons que des témoignages grecs et latins. Il en résulte que le nom phénicien du dieu auquel ces sacrifices étaient offerts nous demeure inconnu et que nous sommes réduits à le conjecturer en nous fondant, avant tout, sur les identifications que nous savons avoir été établies par les Grecs et les Romains entre leurs dieux propres et les diverses personnalités du panthéon phénicien. Une seule identification nous paraît certaine en ce qui concerne Melqart : c'est celle qui l'assimile à Héraklès. Lors donc que Pline écrit à propos d'une statue d'Hercule : « Inhonorus est, nec in templo ullo Hercules, ad quem Poeni omnibus annis humana sacrificaverunt victima, humi stans ante porticus ad nationes »[1], nous ne pouvons douter qu'il ne parle de Melqart. Les Carthaginois lui auraient offert, de façon régulière, mais une fois l'an seulement semble-t-il, des sacrifices humains. Il n'est pas précisé que ce fussent des sacrifices d'enfants. Est-ce bien de Melqart qu'il s'agit dans les textes relatifs aux sacrifices humains (était-ce des sacrifices d'enfants?), qui s'offraient à Lesbos, Ténédos, Chio, en l'honneur de Mélikertès Palaimon, Palaimon, Dionysos Omadios, Héraklès? Les avis sont partagés, l'opinion négative tendant à prévaloir. En fin de compte, l'impression qui se dégage de tous ces faits est plutôt défavorable à l'identification, pure et simple surtout, de Moloch à Melqart.

Si cependant Moloch était Melqart, ce serait donc, remarque M. Baudissin, ce Baal de Tyr dont le culte fut introduit en Éphraïm par Achab. Les sacrifices humains, que comportait ce culte, négligés tout d'abord par Achab, n'auraient trouvé accueil que plus tard sous Achaz, roi de Juda[2].

Une autre piste s'offre à nos recherches. Parmi les noms théophores, construits avec l'élément mélek-milk, que nous ont livrés les lettres d'El-Amarna et les inscriptions des rois d'Assyrie, un certain nombre se rapportent à Gébal-Byblos : Jehawmilk, Urumilk, Milkiachapa, Adarmilk, etc. Cela donne à penser que l'un des dieux de Byblos portait, de façon spéciale, le

1. *Naturalis Historia*, XXXVI, 4.

2. W. Baudissin, *Moloch*, p. 288. M. B. signale lui-même (p. 289), le peu de vraisemblance de cette hypothèse.

titre de milk, s'appelait couramment Milk. Plutarque mentionne un roi de Byblos, Malkandros, époux de la reine Astarté. L'élément malk, milk, est facile à reconnaître dans Malk-andros. Quant à andros ce pourrait être une traduction grecque du sémitique ba'al. Telle est du moins la très séduisante conjecture du P. Lagrange, qui dans Malkandros reconnaît le nom sémitique Milkbaal[1]. Le nom divin Milkbaal se lit dans plusieurs inscriptions puniques, où il sert à caractériser une certaine stèle, qu'on appelle stèle ou cippe de Milkbaal, et qu'on érigeait en l'honneur de Baal-Hammon[2]. Milkbaal évoque naturellement le souvenir de Milkaastarté ou Milkat-Astarté, laquelle semble bien être appelée Milkat tout court sur une inscription de Carthage[3].

Le Malkandros ou Milkbaal de Plutarque, roi mythique (dieu) de Byblos, époux (parèdre) de la reine (déesse) Astarté, semble, d'autre part, devoir être identifié avec le Kronos, auquel Philon attribue la fondation de Byblos et la souveraineté sur son territoire (βασιλεύων τῆς χώρας). D'après l'étymologie la plus probable, Kronos viendrait de κραίνω, dominer, régner, et équivaudrait à Milk[4]. Son nom sémitique, d'après Philon, aurait été El.

C'est à El-Kronos-Saturne, d'après tous les témoignages que nous possédons, que s'offraient, en Phénicie, à Carthage, etc., les sacrifices d'enfants et, généralement, les sacrifices d'adultes[5]. Différents mythes, évidemment cultuels, c'est-à-dire destinés à expliquer les rites spéciaux de son culte, dans l'espèce, les sacrifices d'enfants, nous montrent Kronos immolant son propre fils à l'occasion d'une guerre, le sacrifiant à son père Ouranos pour écarter une peste, ou dévorant ses propres enfants[6]. El-Kronos-Saturne est, à n'en pas douter, une divinité chthonienne, un dieu du monde inférieur, distincte du Baal céleste. Le carac-

---

1. M. J. Lagrange, *Études* etc., p. 105, note 4.

2. *Corpus Inscript. Semitic.*, nos 123 (a), 117, 194, 380. Le no 123 (b), au lieu de Milkbaal porte Milkosiris, ce qui indique chez Milkbaal le caractère de dieu du monde infernal. Sur la nature de ces stèles, voir Lagrange, *Études* etc., p. 103.

3. G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, 1903, p. 135.

4. M. J. Lagrange, *Études* etc., p. 105.

5. Le P. Mader a cité les principaux témoignages dans *Menschenopfer* etc., p. 78 sq.; cfr. Moore, *Moloch*, col. 3189, note 10; W. Baudissin, *Moloch*, p. 288 sq.

6. W. Baudissin, *Moloch*, p. 293; M. J. Lagrange, *Études* etc., p. 106.

tère solaire qu'il paraît avoir revêtu[1], mais qui a chance de n'être pas primitif, serait à interpréter comme, par exemple, dans le cas du Nergal babylonien. En fin de compte, c'est à El-Kronos de Byblos, bien plutôt qu'à Melqart de Tyr, qu'il convient de comparer le Moloch biblique.

Il est vrai que M. Dussaud identifie Melqart et El-Kronos : « Melqart-Héraklès est identique à El-Kronos : mêmes caractères solaires, mêmes hommages sous la forme de sacrifices humains »[2]. M. Baudissin tend au contraire à les distinguer et cette manière de voir s'accorde mieux, semble-t-il, avec les faits. M. Dussaud, qui n'admet pas, dans le panthéon phénicien l'existence d'une personnalité divine spéciale portant le nom de Milk, ni que Milk soit jamais, à parler rigoureusement, un nom propre — et de la manière dont il l'entend il se peut qu'il ait raison — ne tire pas argument, en faveur de sa thèse, de ce fait que Melqart et El-Kronos reçoivent l'un et l'autre le titre de Milk. Il est donc superflu d'examiner cet aspect de la question. Beaucoup de divinités portent ce titre de roi sans être identiques pour autant. La présence de caractères solaires chez Kronos et Melqart, caractères dont M. Dussaud semble exagérer la portée, ne nous apprend pas grand'-chose sur leur nature intime et originelle. Chez Kronos, ils sont positivement contrebalancés par des traits d'un autre genre. Enfin, si l'on ne présuppose pas d'avance l'identité de Melqart avec Kronos-Saturne, il s'en faut, du moins d'après les témoignages certains que nous possédons, que les sacrifices humains et en particulier les sacrifices d'enfants tiennent dans le culte de Melqart une place comparable à celle qu'ils occupent dans celui d'El-Kronos. D'autre part, il ne faut pas perdre de vue ce fait que les auteurs gréco-latins distinguent, et précisément dans le domaine phénicien et punique, Héraklès et Kronos-Saturne. Reste la question embrouillée du Baal-Hammon carthaginois qui introduit, il faut l'avouer, un élément d'incertitude dans le problème Melqart-Héraklès et El-Kronos-Saturne. Baal-Hammon apparaît dans un grand nombre d'ins-

---

1. R. Dussaud, *Notes* etc., p. 147 et passim. Sur le terrain phénicien en particulier, le caractère astral des divinités ne saurait définir à lui seul leur nature intime et originelle.

2. R. Dussaud, *Notes* etc., p. 158. M. Baudissin (*Moloch*, p. 288 sq.) se prononce pour la distinction; il est moins affirmatif dans *Adonis u. Esmun*, 1911.

criptions puniques comme le dieu parèdre de Tanit Penê Baal, celle-ci étant nommée la première, comme à Carthage, ou la seconde, comme à Constantine. M. Baudissin tient pour assurée l'identification de Baal-Hammon avec Melqart et avec Héraklès[1]. On peut établir directement l'identité de Baal-Hammon et de Melqart. Carthage étant une colonie de Tyr, le statut religieux de la première doit être interprété d'après celui de la seconde. Baal-Hammon fait figure à Carthage de « dieu de la cité ». Il faut donc voir en lui le Melqart tyrien. Le rôle prépondérant à Carthage de Tanit, elle aussi « déesse de la cité » et nommée avant Baal-Hammon, vient bien un peu compliquer les choses. A Tyr, la situation ne nous apparaît pas tout à fait sous le même jour; mais nous sommes si imparfaitement renseignés. En tout cas le rôle de Tanit, déesse-reine de Carthage (Juno Regina), contribue à rendre plus certain le caractère de dieu-roi de la cité chez Baal-Hammon, son parèdre et donc confirme son identification avec Melqart[2]. L'identification de Baal-Hammon avec Héraklès ne saurait non plus être douteuse pour quiconque reconnaît Tanit dans le Genius Carthaginis[3]. Remarquons en passant que le caractère chthonien est plus accentué ou mieux attesté chez Baal-Hammon que chez Melqart. Baal-Hammon semble bien avoir été identifié, parfois, à Pluton, comme Tanit sa parèdre à Cérès[4]. Tanit doit être nettement distinguée d'Astarté-Cœlestis.

Mais Baal-Hammon a-t-il été réellement identifié à Kronos-Saturne? Probablement, répond M. Baudissin[5]; certainement assurent M. Merlin et d'autres[6]. Certains indices le donneraient à penser : le caractère chthonien plus accentué de Baal-Hammon; la fréquence des dédicaces à Saturne, alors que Baal-Hammon était le patron de Carthage, et dans des temples dont Baal-Hammon était le principal titulaire; la fréquente érection en l'honneur de Baal-Hammon des stèles dites de Milkbaal (Milk-

1. W. Baudissin, *Adonis u. Esmun*, p. 60, note 1; 251, 285, 303, etc.

2. Idem, *ibid.*, p. 269 s.

3. Cfr. le texte connu de *Polybe*, VII, 9, 2, et W. Baudissin, *Adonis u. Esmun*, p. 284 s. et passim. Sur Hercule = Melqart, voir Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, I, 1907, p. 400 sq.

4. Toutain, *Les cultes païens* etc., p. 357 s.; A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, 1910, p. 48 s.

5. W. Baudissin, *Adonis u. Esmun*, p. 283, 251, etc.

6. A. Merlin, *Le sanctuaire* etc., p. 38, 42, etc.; J. Toutain, *Les cultes* etc., I, 34, 108.

baal = El-Kronos?); etc.[1]. De tout cela, l'on est autorisé à conclure que Baal-Hammon-Melqart et El-Kronos sont des divinités de même type, du type Milk, et que le syncrétisme tardif avait le champ libre en ce qui les concerne. Mais faut-il admettre une identité originelle et absolue? C'est ce qui demeure douteux. Quoique Tanit fût à Carthage la déesse-reine, il y avait à côté d'elle, et plus grande qu'elle, l'Astarté-Cœlestis; de même un Baal du type El-Kronos pouvait parfaitement y coexister avec Baal-Hammon. Et c'est ce que disent clairement, en distinguant Héraklès et Kronos, les textes auxquels nous avons fait allusion plus haut et qu'il paraît imprudent d'écarter[2]. Dans ces conditions, El-Kronos de Byblos continue de demeurer, dans le domaine phénicien, le prototype le moins contestable du Moloch biblique.

Conviendrait-il de chercher dans une autre direction? Parmi les colons que Sargon établit dans la ville de Samarie figuraient des gens de Sepharvaïm, c'est-à-dire des Syriens. Sepharvaïm (Sepharaïm, Sebaraïm) serait à chercher sur la frontière nord de Canaan dans la région de Hamath[3]. D'après II *Rois*, XVII, 31, « ceux de Sepharvaïm brûlaient leurs enfants dans le feu en l'honneur d'Adrammélek et d'Anammélek » (Anammélek manque dans les *Septante*). Voici donc des Syriens qui offrent des sacrifices d'enfants en l'honneur de divinités portant le titre de mélek. Ce n'est pas que l'introduction du culte de Moloch en Juda puisse être attribuée, semble-t-il, à l'influence directe de ces colons. Le sacrifice d'Achaz, dans lequel nous avons cru reconnaître une manifestation du culte de Moloch, est antérieur à leur arrivée. Le fait n'en demeure pas moins intéressant, étant donné en particulier les relations d'Achaz avec Damas, la grande ville syrienne.

Adrammélek pourrait se lire Adarmélek. Adar, comme nom divin ou épithète divine, se rencontre dans plusieurs noms

1. La formule : cippe de Milkbaal érigé à Baal Hammon, suggérerait plutôt qu'il s'agit de deux personnalités distinctes. Baal Hammon est qualifié *adon*, *milk* sur deux inscriptions puniques, cfr. LAGRANGE, *Études* etc., p. 103, note 1. Il y a lieu de tenir compte en tout ceci des influences siciliennes qui ont pu modifier le caractère de certaines divinités phéniciennes, dans un sens chthonien.

2. Cfr. W. BAUDISSIN, *Moloch*, p. 288 s. — *Adonis u. Esmun*, p. 270.

3. V. SCHEIL, *Sippar-Sepharvaim*, dans la *Revue Biblique*, 1875, pp. 187 ss.

théophores phéniciens[1]. Mais, puisqu'il s'agit de Syriens, il semble plus naturel de traiter Adram-Adar comme un dieu syrien. Sauf le nom de Hadran, donné par l'*Apologie* du Pseudo-Méliton au dieu principal de Hiérapolis, nom qui doit être une corruption de Hadad, Adar ou Hadar ne s'est pas rencontré dans les textes araméens[2]. M. Baudissin incline donc à interpréter Adrammélek par Hadadmélek[3]. De même le P. Dhorme, qui voit de plus dans An, de Anammélek, le masculin de Anath, la déesse cananéenne[4]. Tout en conservant, comme particulièrement précis et attesté, le rapprochement suggéré plus haut Moloch = Kronos, il est donc permis d'envisager l'hypothèse, dans la conception et le culte du Kronos de Byblos, d'influences syriennes[5]. M. Baudissin, cependant, nous semble affirmatif à l'excès sur ce point, particulièrement lorsqu'il s'applique à rapprocher de toutes manières Jahvé de Hadad, après avoir rattaché le plus étroitement possible Kronos-Moloch à Hadad. Tout cela le conduit à l'hypothèse, aventureuse et contraire aux faits certains, d'une homogénéité assez mal définie d'ailleurs entre Jahvé et le Moloch de la vallée de Hinnom.

***

Une dernière question se pose. Moloch, quoique divinité spéciale et d'origine étrangère, n'aurait-il pas été identifié à Jahvé par ses adorateurs judéens? Il ne s'agit que d'eux; car les prophètes, qui représentaient le jahvisme authentique, condamnent formellement le culte de Moloch comme une apostasie. Beaucoup de savants le croient. M. Duhm traduit la forme la plus intéressante de cette opinion lorsqu'il écrit : « Le Mélek est une des nombreuses divinités qui appartiennent au concept général de Baal et qui étaient regardées par les auteurs plus récents comme de faux dieux. A l'époque préexilienne, il en

1. W. Baudissin, *Adrammelek*, dans la *Realencyklopaedie*, etc., I, 1896.

2. Idem, *ibidem*, p. 187; peut-être le retrouve-t-on (Zimmern, Lidsbarski, Langdon) dans l'inscription de Zakar publiée par M. Pognon. *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, 1907; Cfr. *Expository Times*, 1911, p. 68 s.

3. W. Baudissin, *Adrammelek*, p. 187.

4. P. Dhorme, O. P., *Les pays bibliques et l'Assyrie*, 1911, p. 50.

5. Pour l'époque ancienne l'hypothèse inverse est pareillement possible. Si l'on accepte l'interprétation Anammélek = Anmélek, le caractère cananéen de l'un des dieux des Sepharvaites serait nettement perceptible.

allait autrement, selon toute apparence. A la vérité on n'identifiait pas les Baals locaux avec Jahvé, ceux qui étaient d'importation étrangère moins encore que les Baals autochthones, Mais on les mettait fort bien dans un certain rapport mystérieux avec Jahvé, en les considérant comme ses « Panim ». C'est ainsi que le Mélek, dans la vallée de Benhinnom, put parfaitement être regardé comme une manifestation spéciale de Jahvé, comme une de celles qui pour les Juifs représentaient le côté sombre de la divinité, comme le Jahvé qui habitait dans le feu, dans le feu des astres, de l'éclair, de la fièvre »[1].

Les seuls faits qui pourraient donner à cette opinion une apparence de vérité sont les déclarations de Jahvé dans Ézéchiel (déclarations dont le sens a été précisé plus haut) et dans *Jérémie*, VII, 31, où on lit ceci : « Ils ont édifié le sanctuaire de Topheth... pour faire passer leurs fils et leurs filles par le feu, ce que je ne leur ai jamais commandé, ce qui ne m'est jamais venu à l'esprit » (Cfr. *Jérémie*, XIX, 5; XXXII, 35). Si Jahvé prend la peine de préciser ce point, c'est donc que parmi les adorateurs de Moloch on croyait, en immolant des enfants, répondre à ses désirs. Ce serait donc à lui-même, en fin de compte, qu'on entendait rendre ces hommages. A quoi le P. Lagrange oppose cette juste remarque : « Le sens (de *Jérémie*, VII, 31, etc.) est simplement que Jahvé s'étonne qu'on offre à un dieu étranger ce qu'il n'avait pas voulu pour son propre culte »[2]. Le sentiment de M. Duhm n'est donc qu'une hypothèse, que semble plutôt exclure la manière habituelle dont les prophètes parlent du culte de Moloch et que contredirait positivement *Sophonie*, I, 5, si la lecture Molek était acceptée.

Le Saulchoir, à Kain. A. LEMONNYER, O. P.

1. B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, p. 269.
2. M. J. LAGRANGE, *Études* etc. p. 101.

NOTE

SÉVÉRIEN DE GABALA ET LA CAUSALITÉ SACRAMENTELLE.

Un défaut commun aux ouvrages qui, sous le titre d'*Histoire des dogmes*, ont la prétention de fixer les résultats du travail théologique de l'âge patristique, est de fournir des conclusions basées sur des données fragmentaires et très incomplètes. On s'attache aux grands noms; on néglige les écrits des auteurs secondaires, des *Patres minores*. Nous croyons que c'est là une grave lacune. Car il arrive parfois que les petits disent mieux et plus que les grands sur certains points de doctrine, ou même qu'ils parlent là où les autres se taisent. Nous pourrions établir le bien fondé de cette remarque sur de nombreux exemples. Il nous suffira d'en produire ici un seul, relatif à la causalité sacramentelle, que nous emprunterons à un auteur généralement passé sous silence dans les *Histoires des dogmes*, à Sévérien de Gabala, l'infidèle ami de saint Jean Chrysostome et son rival en éloquence dans les chaires de Constantinople, au début du Ve siècle.

L'inventaire critique des homélies de Sévérien est encore à faire. Plusieurs se cachent parmi les apocryphes de saint Jean Chrysostome. Parmi celles dont l'authenticité est reconnue se trouvent les quinze que le méchitariste Jean-Baptiste Aucher traduisit en latin d'une ancienne version arménienne et qu'il publia à Venise, en 1827[1]. C'est dans la troisième de ce groupe que nous avons rencontré un essai d'explication de la causalité sacramentelle qui ne paraît pas avoir été remarquée jusqu'ici et qui mérite de fixer l'attention des théologiens. C'est en voulant établir la divinité du Saint-Esprit que Sévérien est amené

1. *Severiani sive Seberiani Gabalorum episcopi Emesensis homiliae nunc primum editae ex antiqua versione armena in latinum sermonem translatae*. L'authenticité de ces homélies n'est pas douteuse. Plusieurs d'entre elles sont citées par les anciens sous le nom de Sévérien. Le style de la version arménienne reporte celle-ci au Ve siècle.

à expliquer le mode d'efficacité de l'eau baptismale et des sacrements en général. Il pose en principe que la sanctification des âmes est une œuvre exclusivement divine : *Sive in baptismi illuminatione, sine in mysteriis ineffabilibus, non est facultas angeli illuminare et sanctificare, sed dominicae potestatis, sanctae increataeque naturae*[1]. Le Saint-Esprit est Dieu, parce que l'Écriture lui attribue cette œuvre. Cependant, d'après l'Écriture elle-même, le Saint-Esprit n'agit pas seul; il s'associe des créatures, suivant cette parole de Jésus-Christ : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto non potest introire in regnum Dei.* Pourquoi Dieu, pour nous distribuer ses grâces, se sert-il ainsi d'intermédiaires créés dont il n'aurait nul besoin? Le don du Saint-Esprit, en effet, dit notre prédicateur, n'est pas nécessairement lié au rite baptismal, comme on le voit par l'exemple des Apôtres, qui ne reçurent pas le baptême d'eau, et par celui du centurion Corneille, sur qui le Saint-Esprit descendit avant qu'il fût baptisé. La raison de cette conduite de Dieu doit être cherchée dans la nature même de l'homme :

« Multa dedit hominibus Deus, et ipse suis donis minime indiget; sed quia mortalis haec natura non est sufficiens recipere invisibilia dona, per visibiles res familiarem reddit hujusmodi donis. Poterat Salvator sine aqua dare remissionem peccatorum, atque sufficeret Spiritus revelatio lavare delinquentem, purgare squalidum, mundare immundum, in adoptionem reducere proscriptum. Verumtamen quia natura humana desiderio ardet visibilium, et ex adverso debilior ac impos comperitur oculis mentis percipere divina, per facilia quaedam aenigmata, propter istos qui nequeunt adeo supra elevari ac cernere invisibilia, conducens facit ut perveniatur ad ea, posito visibili quodam exemplo in medio, ut evidenti exploratione oculorum suasionem accipiant animae invisibiles... Deus noster optime noverat naturam Spiritus increatam esse; miscuit tamen cum increata natura naturam creatam, ut oculi rudiorum in aquam aspicientes, in aqua solem quasi cernerent Spiritum sanctum. An nescis eos qui solem nude nequeunt intueri, aquam inspicere, et totam perfecto rotam ibidem videre?... Videsne quare data sit aqua? Necesse quippe erat ut humana mens confirmaretur, quoniam qui illuminandus est duplex est, ex corpore et anima. Animae quidem natura invisibilis est, corporis autem visibilis structura. Dedit itaque Deus utrique parti duplex donum; aquam manifestam visibili corpori et Spiritus sancti invisibile donum latenti hominis animae[2] ».

1. *Op. cit.*, p. 95.

2. *Ibid.*, pp. 97, 105, 111. Ce passage de Sévérien de Gabala est à rapprocher de ce que dit saint Jean Chrysostome dans l'homélie LXXXII,

C'est après avoir si bien indiqué la raison d'être des sacrements et avoir si nettement distingué le signe sensible de l'effet spirituel, que Sévérien tente de préciser le rôle du rite extérieur dans la production de la grâce et du caractère. Il recourt pour cela à deux comparaisons. L'eau baptismale est d'abord l'encre et le roseau dont la main du Saint-Esprit se sert pour marquer nos âmes de son sceau et y inscrire ses bienfaits; ou encore, c'est à la fois le papier, l'encre et le roseau qu'emploie le Roi du ciel pour écrire un bon en faveur de l'un de ses sujets. En un mot, « *l'eau visible est l'instrument de la grâce invisible* » :

« Quemadmodum regium quodque donum tam manu viva quam instrumento mortuo donatur; — calamus enim et atramentum instrumenta sunt mortua, manus autem regis viva est; non vero, eo quod simul quaeruntur tam manus regis quam calamus cum atramento, exinde sequitur calamum et atramentum paris dignitatis esse ac manus regis — simili modo, etsi aqua opus sit ad instar atramenti, ut per visibilem aquam exaretur character, non ideo eamdem dignitatem habent aqua et divinus Spiritus, sed res ita concipienda est, ut Spiritus sanctus per aquam inscribat beneficium.

» Passim libellos supplicationis offerunt regibus; et dum adhuc in manu clientis est libellus, supplicatio vocitatur; ubi vero rex manum imposuerit, donorum scriptum nominatur. Antequam manu scribatur regis, charta est, fortassis decem obolorum valore gaudens; postquam autem manum imposuerit rex ac confirmaverit, magnum pondus auri valet, et magni pretii constat, quod parvi erat pretii, atque quod paucis vendebatur magno pretio venundatur; quamquam gratis accipitur, sed gratia demonstrat excellentiam beneficii. Sicut ergo illic charta, atramentumque et calamus, antequam manum imposuerit rex, levis sunt pretii; at quando rex confirmavit, non ulterius aspicis in chartam et calamum, sed in donum manus regis scribentis, similiter etiam cum aquam seorsum consideras, adverte illam neque unius nummuli pretium habere; at ubi videris Spiritum descendentem quiescentemque super aquas, intelliges adesse per gratiam dominicam invisibilem dextram ejus qui naturae imperat, visibilem autem aquam esse instrumentum invisibilis gratiae[1] ».

L'eau visible devenant par le bienfait du Christ l'instrument dont le Saint-Esprit se sert pour nous donner la grâce invi-

4, sur saint Matthieu. Voir aussi S. Grégoire de Nazianze, *Oratio* XL, 8; S. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses*, III, 3-4. L'union intime du Saint-Esprit avec l'eau, que Sévérien exprime par la gracieuse comparaison du soleil se reflétant dans une eau limpide, est aussi clairement enseignée par S. Basile, *De Spiritu sancto*, 35.

1. Pp. 111-113.

sible : voilà certes une belle définition du sacrement de la nouvelle Loi, qui équivaut à celle de l'École et qu'on chercherait peut-être en vain, dans les écrits des sommités de la patristique. Car, s'il faut en croire M. Pourrat, « *même dans la définition augustinienne, la nature du lien qui unit le don spirituel au rite sacramentel n'est pas précisée. Ce furent les auteurs du moyen âge qui essayèrent de la préciser en affirmant que ce lien est un lien de causalité... La tradition patristique n'a pas d'enseignement précis sur la causalité sacramentelle*[1]. » Or, il est évident que dans le passage qu'on vient de lire, Sévérien de Gabala essaie de préciser le rôle du rite sacramentel dans la collation de la grâce. Le lien qui unit le don invisible au signe visible est un lien causal, un lien causal d'ordre physique. Des expressions comme celles-ci : *per visibilem aquam exaratur character*[2] *a Spiritu. — Spiritus sanctus per aquam inscribit beneficium. — Visibilis aqua instrumentum invisibilis gratiae*, — suggèrent incontestablement l'idée d'une causalité physique instrumentale. Sans doute, l'évêque de Gabala ne nous livre point de théorie philosophique sur la nature de l'action instrumentale physique, mais on ne peut nier qu'il l'affirme explicitement, et les partisans de la causalité sacramentelle physique pourront, je crois, revendiquer à bon droit Sévérien comme l'un des leurs, d'autant plus que la seconde comparaison à laquelle recourt notre prédicateur pour expliquer davantage sa pensée, éveille également l'idée de la causalité physique.

Cette comparaison nous présente le sacrement comme un médiateur entre Dieu et nous par lequel Dieu nous fait parvenir ses dons, de même qu'il donna aux Hébreux la loi du Sinaï par l'intermédiaire de Moïse, ou qu'il leur parla par la bouche de Samuel :

« Quando ille qui vocat homines ad se naturam habet invisibilem, tunc mediatore visibili opus est ut per visibilia ad invisibilia

1. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris. 1907, pp. 26 et 175.

2. Le caractère dont il s'agit ici est la σφραγίς des Pères grecs, qui désigne généralement non seulement ce que nous appelons le caractère, mais encore la grâce sacramentelle. Cf. Pourrat, *op. cit.*, p. 199 et suiv. Dans l'homélie X d'Aucher, Sévérien parle à plusieurs reprises de la σφραγίς baptismale : *Quomodo redibis in paradisum, si lavacro non obsignaris?... Quomodo eripiet te angelus de medio hostium si non agnoverit characterem, aut tu quomodo dices : Dei sum ego, si non habueris in te notam aliquam?... Baptismus est sigillum intemeratum*, pp. 379, 385, 387.

accedere possint. Adducam et exemplum antiquum in medium. Invisibilis Deus legem dedit; ne autem lege visibili invisibilem contemnere discerent constituitur Moyses mediator Dei et hominum, ut qui Deum non videbant, in faciem Moysis respicientes, per eum et invisibilem viderent. Adjungitur Moyses Deo, non sicut par in honore, sed ut per vultum mortalem dux existeret ad immortalem naturam. Credebant itaque Deo cum Moyse conjuncto et Moysi cum Deo... Vide autem mirabilia. Dicit Scriptura : *Credidit populus in Deum et in Moysem servum suum.* Num, eo quod dixerit populum credidisse in Deum et in Moysem, aequalis erit Deo Moyses in honore... Et alibi dicit Scriptura : *Universus populus timebat Deum et Samuelem.* Anne, quia dixit timuisse quoque Samuelem, aequalem dixeris Samuelem Deo? Sed unum metuebant tanquam Dominum, alterum vero tanquam mediatorem. Similiter, cum audieris ex aqua et Spiritu sacramentum, auctoritatem Spiritus intellige sicut verum donum, sicut regiam potestatem, sicut gratiam increatam, sicut infinitum regnum. Cum autem videris aquam, nosce officium mediatoris visibilis ad invisibilem naturam divinam, ad similitudinem illius, quod dicitur: *Credidit populus Moysi et Deo,* et : *timuit Deum et Samuelem*[1]. »

Comparer le rite sacramentel à un médiateur est singulièrement en rehausser la dignité et lui assigner un rôle qui doit lui attirer tous nos respects. Le sacrement est donc l'intermédiaire par lequel Dieu fait passer ses dons pour nous les transmettre et qui a pour mission de nous élever jusqu'à la pensée du donateur invisible. Dieu du reste est intimement uni à ce médiateur. Sévérien dit un peu plus loin, dans la même homélie, que le Saint-Esprit entre dans le sacrement et que c'est la raison pour laquelle il est appelé « don » : *Spiritus sanctus Deus vocatur propter auctoritatem, et donum propter ingressum in sacramentum*[2]. Ici encore, c'est bien le concept de causalité physique qui émerge, quoique avec moins de relief que dans la comparaison du roseau, de l'encre et de la main qui écrit.

Constantinople. M. Jugie, A. A.

1. Pp. 113-115.
2. P. 121.

BULLETIN DE PHILOSOPHIE

V. — MORALE.

Il n'est pas toujours facile, dans le torrent d'idées qui entraîne à la dérive les moralistes contemporains, de distinguer avec précision les principaux courants qui le traversent, et y multiplient les remous. Toutefois, après la lecture des ouvrages et des articles de valeur consacrés depuis un an à l'étude de la Morale, en France et à l'étranger, nous croyons pouvoir ramener à deux points de vue caractéristiques, tous les efforts tentés par les Moralistes pour ériger la Morale en système, et lui trouver un fondement; le point de vue *sociologique* d'une part, et, d'autre part, le point de vue *individualiste*.

C'est à distinguer nettement ces points de vue, en tenant compte de toutes les nuances de pensée qu'ils comportent, que nous voudrions consacrer le présent Bulletin.

Nous constaterons qu'ils aboutissent à des *antinomies entre la société et l'individu*, dont la solution ne peut être trouvée que dans un point de vue supérieur, transcendant à la société et à l'individu, où s'harmonisent les apparentes contradictions.

I. — MORALE A BASE SOCIALE.

Le temps n'est déjà plus où la conception sociologique de M. Durkheim et de son école semblait devoir triompher de toutes les autres conceptions en les absorbant. L'erreur de Durkheim a surtout été une *erreur de méthode*. D'une part, il prétendait faire œuvre exclusivement scientifique en instituant une étude *objective* de la société, qu'il assimilait à la nature physique, l'ayant vidée au préalable de son contenu subjectif, c'est-à-dire de ce qui lui donne sa valeur spécifique de société humaine. D'autre part, en définissant la société comme quelque chose de *qualitativement* différent des individus qui l'intègrent, il dépassait manifestement les limites de la science, et créait un entité métaphysique.

Cette méthode est condamnable *philosophiquement* et *scientifiquement*. Elle l'est philosophiquement, du simple point de vue épistémologique, si, comme le prétend M. Kosłowski, il faut distinguer entre la *vérité* et la *réalité*[1].

La réalité — c'est ce qui est donné immédiatement; la vérité est le produit de l'élaboration de la réalité; c'est l'œuvre de notre raison.

1. W. Kosłowski, *La réalité sociale*, dans *Revue Philosophique*, août 1912.

Elle est un produit idéal établissant l'harmonie entre la réalité et la raison. Elle est un idéal de l'esprit et non simplement un fait à saisir et à enregistrer. Essayons d'appliquer ces notions à la science de la société.

« Les sociologues, remarque M. Koslowski, posent rarement le » problème de la réalité sociale. S'ils le font, ils sont enclins à une » solution dans le sens du positivisme. Or le positivisme n'admet- » tait qu'un type unique des sciences, et ce type était celui des scien- » ces physiques. La réalité sociale devait donc être conçue, selon » cette admission, comme sensible et matérielle. On se demandait : » « Qu'est-ce qui correspond en sociologie à la colonne de mercure; » à l'index d'une horloge, et l'on répondait : le fait social est une » chose et non une idée » (p. 162).

Cependant, il s'agit précisément de savoir si la société est un fait sensible, et si l'on peut trouver un caractère purement sensible qui puisse être considéré comme signe infaillible de la vie sociale?

L'analyse de la société entreprise dans ce sens nous amène à une multitude d'individus capables d'entrer en relations mutuelles au moyen de signes et de sons. C'est tout ce qu'on peut obtenir par la *Méthode objective*. Mais cette somme d'individus avec leur capacité d'interaction est loin d'être une société. C'en est tout au plus une *possibilité*. La méthode scientifique, expérimentale ou d'observation, est essentiellement analytique et individualiste, la vie sociale lui échappe.

Mais, dira-t-on, la méthode scientifique n'exclut pas la synthèse. Sans doute, seulement cette synthèse nous mène dans une direction différente de celle qui est l'objet de la science sociale. L'analyse de la réalité sociale, j'entends l'analyse scientifique, nous mène à la constatation de la *possibilité* du lien social. Mais ce lien même échappe à l'analyse. Quant à la synthèse, peut-être en définitive pourrions-nous aboutir par elle (en admettant nos connaissances physiologiques parfaites) à une reconstruction automatique des faits collectifs par des moyens d'une complicité inouïe, mais sans pouvoir saisir la signification toute subjective de ces faits, ni nous former l'*idée* des produits sociaux, comme la science, l'art, la morale, le droit, la religion qui font le vrai ciment de la société. Cette dernière ne nous apparaîtrait que comme une abstraction dénuée de réalité.

La réalité sociale par conséquent, si elle existe, doit être d'un ordre différent de la réalité sensible.

En effet, ce qui échappe à l'observation *extérieure* de la société, c'est le *lien* qui unit les individus. Ce lien est invisible et intangible. Il ne peut être vu de dehors, ni du dedans. Il est fait de toutes les idées et de tous les sentiments qui poussent un certain nombre d'individus à une action commune en vue d'un but commun.

Le *lien social*, déclare M. Koslowski, *c'est la tradition généralisée et perpétuée des liaisons pour des buts communs* (p. 165).

Le lien social est réel; il est même l'unique réalité de la société comme telle. « En effet, rejetez les institutions, les traditions, tous

» les produits idéaux d'une société, ses aspirations et ses espérances » pour l'avenir, et la société n'existe plus : il n'y a que juxtaposi- » tion d'individus et leurs rencontres fortuites telles que les chocs » des molécules gazeuses dans l'hypothèse cinétique. L'image de » l'atomisme scientifique, image calquée sur la réalité sensible des » choses séparées par l'espace, est transférée dans le domaine social. » Et comme la conception mécanico-atomistique ne peut jamais expli- » quer la conscience, qui est l'âme de l'individu, de même l'atomisme » social est incapable d'expliquer la société parce que le lien des » consciences individuelles qui est l'âme sociale, lui échappe » (p. 166).

Il n'y a pas un fait social qui ne soit à la fois un *fait de conscience* et qui ne dépasse la conscience individuelle.

Le lien social n'existe que dans la conscience des individus; mais il dépasse la conscience individuelle (p. 170).

On peut donc parler d'une *âme sociale*, malgré qu'elle ne se manifeste que dans les consciences individuelles. L'âme sociale ne peut pas être identifiée à la somme de ce qui est enregistré dans la conscience de tous les individus formant la société à un moment donné. Ce qui ne veut pas dire qu'il existe une âme sociale qui serait une entité distincte, dans la société, des âmes individuelles qui la composent. Mais dans les consciences individuelles, il est aisé de découvrir, à côté de l'opposition du « moi » au « toi », toute une série d'éléments qui nous rattachent aux individus, aux groupes sociaux, à la notion, à l'humanité. C'est ce qui fait que les œuvres d'art et de science, les idées politiques et sociales, inaccessibles aux générations d'une certaine époque peuvent perpétuer l'œuvre de la civilisation et devenir une source de régénération pour celles qui viendront y puiser, mieux douées, ou dans des conditions plus favorables.

« La réalité sociale est donc le lien social qui est de nature psy- » chique et qui se réalise dans la conscience des individus en les » dépassant en même temps par son contenu et par sa durée. C'est » l'âme sociale au point de vue sociosophique; la civilisation au » point de vue historique. C'est un monde des valeurs par opposition » au monde des choses, formant l'objet des sciences physiques » (p. 171).

Je n'ignore pas que M. Durkheim lui-même admet que la société est « un monde de valeurs » irréductible à la quantité des individus qui le constituent; nul plus que lui, du moins depuis quelques années, n'a parlé d'*idéal social*, et des *jugements de valeur* à porter sur les différents idéaux qui s'imposent à un moment donné de l'évolution sociale. Mais qu'il ait pu parler ainsi en restant fidèle à la méthode scientifique, et sans la dépasser, c'est ce qui me paraît insoutenable, comme vient de le montrer M. Koslowski, avec une netteté remarquable d'analyse, sans d'ailleurs viser spécialement le cas de M. Durkheim. Celui-ci n'a pu que, grâce à un artifice de méthode, passer de l'étude *objective* de la réalité sociale à une conception *idéale* de la société, et identifier les jugements de valeur aux jugements de réalité.

Nous nous sommes longuement étendu sur ce point dans notre précédent *Bulletin*[1].

D'un point de vue philosophique, la méthode scientifique appliquée à la réalité sociale est donc condamnée à l'impuissance. Je n'irai pas jusqu'à dire qu'en la dépassant M. Durkheim a fait de la métaphysique sans le savoir; il est trop intelligent pour ne pas s'en être aperçu; mais enfin il a fait de la métaphysique, et, ce faisant, condamné lui-même l'impuissance de sa méthode scientifique.

Mais au point de vue scientifique lui-même, sa conception de la sociologie continue de rencontrer des contradicteurs.

Je n'en veux d'autre preuve que l'ouvrage substantiel sur « La sociologie générale et les lois sociologiques » publié par M. Gaston RICHARD[2].

Voici exactement ce que M. Gaston Richard reproche à M. Durkheim. « En résumé, si M. Durkheim a contesté jusqu'à la possi-
» bilité d'une sociologie générale, il n'a pas encore réussi à y subs-
» tituer un véritable « système ou *corpus* des sciences sociales. » Il
» semble avoir hésité entre deux façons opposées *d'unifier*[3] la con-
» naissance sociale et de remédier à sa dispersion. L'une consiste-
» rait à la subordonner à la théorie du *milieu* ou *substrat social*,
» à ce qu'il nomme morphologie sociale, dans laquelle nous voyons
» simplement la théorie *scientifique* de l'agglomération humaine. La
» forme détermine en effet chez lui les relations morales, juridiques,
» politiques, économiques des hommes et elle est elle-même réducti-
» ble au milieu ou au substrat. Un autre procédé *d'unification* est
» de subordonner les sciences des mœurs, du droit, de l'État, des
» phénomènes économiques eux-mêmes à la théorie des *représenta-*
» *tions collectives*, c'est-à-dire à la *sociologie religieuse*. De ces deux
» tendances, la première répond mieux aux déclarations réitérées de
» l'auteur et aux enseignements contenus dans les *Règles de la mé-*
» *thode sociologique*[4]. L'autre trouve mieux son expression dans la
» série des travaux que M. Durkheim a publiés dans l'*Année socio-*
» *logique* depuis 1897, soit seul, soit en collaboration avec ses élè-
» ves, ainsi que dans ses publications plus récentes »[3] (pp. 50-52).

M. G. Richard fait justement remarquer que l'œuvre sociologique de M. Durkheim est inachevée, et donc qu'il serait injuste de vouloir porter sur elle un jugement définitif. C'est aussi notre avis. Mais nous pensons aussi qu'il serait plus téméraire encore d'y chercher la formule de la sociologie contemporaine, la solution des grands

---

1. *Bulletin de philosophie*, dans *Revue des Sciences philos. et théol.*; juillet 1912; p. 538.

2. Gaston RICHARD, *La sociologie générale et les lois sociologiques*; Paris, Doin, 1912, 1 vol. in-16 de 396 pp.

3. C'est moi qui souligne les mots essentiels de cette citation.

4. DURKHEIM : *Règles de la méthode sociologique*; notamment ch. V, § III, pp. 137-148.

problèmes que les sociologues et les philosophes ont posés depuis le XVIIIe siècle.

M. Durkheim ne croit pas à la possibilité de la sociologie générale comme science. M. G. Richard consacre au contraire tout son ouvrage à démontrer cette possibilité.

Dans une première partie, très copieuse et qui accuse un sens critique aiguisé, l'auteur examine, du point de vue de la sociologie générale, les trois hypothèses sociologiques qui, selon lui, ont le mieux posé le problème : celle du *consensus social;* celle du *déterminisme économique;* et enfin la théorie des *formes sociales.*

Il croit que la théorie de la solidarité sociale ou du consensus social, autrement dit l'hypothèse qui assimile le *lien social* ou *lien organique* ne peut qu'égarer le sociologue. Car elle le condamne à se priver du concours de la criminologie, de la statistique morale, de l'histoire du droit; elle l'invite à torturer l'histoire même de la civilisation et à en fausser le sens (p. 95).

La critique du déterminisme économique n'est guère moins décisive. Car il est démontré que l'ordre social historique n'obéit pas à de véritables lois mécaniques (p. 144).

Une troisième théorie que faute d'un terme meilleur il appelle la *théorie de formes sociales*, diffère des deux précédentes en ce qu'elle repose sur la distinction de la *Société* et de la *Communauté.*

D'après M. G. Richard, en distinguant la *Communauté* et la *Société*, nous échappons aux contradictions que soulèvent les théories précédentes. Cette distinction seule rend possible l'étude objective de la science sociale (p. 146).

La *Société* est l'ensemble des relations harmoniques ou hostiles qui s'établissent entre individus en vertu des lois mêmes de l'intelligence et de la sensibilité humaine. A la notion de *Société* s'oppose celle de *Communauté.* La communauté est un être nouveau, vivant d'une existence idéale, distincte de celle des individus qui la composent. Tels sont la famille, l'Église, et par excellence l'État qui tous peuvent survivre aux individus qui les ont fondés et les composent à un moment de leur durée (pp. 28-29). Puisque l'État n'est qu'une communauté entre plusieurs autres, il faut élargir l'antithèse de la Société et de l'État, et en tirer celle de la *Société* et de la *Communauté.*

A la racine de la science sont deux grandes conceptions sociologiques. La première est la notion de la coopération ou du commerce des hommes à laquelle les Allemands réservent volontiers le terme *Société* (Gesellschaft). L'autre est la notion de la *Communauté* ou de la forme sociale définie. La première suppose seulement des relations de sympathie, de concours, de service et aussi de concurrence entre les personnes. Elle n'implique aucune conscience d'une fin commune. La seconde, la Communauté, existe là où deux ou plusieurs personnes peuvent dire « *Nous* », en se considérant comme un seul objet de représentations et d'actions (p. 161).

C'est dans l'action réciproque de la Société et de la Communauté qu'il faut chercher la clef des rapports entre les phénomènes éco-

nomiques et la vie morale et juridique. La distinction de la Société et de la Communauté donne donc un *objet* défini à la recherche sociologique, à condition qu'on la dégage des conséquences exagérées que l'esprit de système en a tirées (p. 176).

Mais cette hypothèse directrice, comment la vérifier? Au moyen de l'*histoire*, qui, en sociologie, est l'équivalent de l'expérimentation; puis de la *statistique*. A l'aide de ce double moyen, on arrivera à dégager les *lois sociales*.

« *Les lois sociales sont des lois tendancielles manifestées soit par* » *la régularité constatée par la Statistique, soit par les processus* » *historiques* ».

Par loi tendancielle, il faut entendre : 1° une loi *contingente* que l'on ne peut déduire logiquement d'aucun principe *a priori* et que l'expérience seule établit; 2° une loi *approchée* dont la formule n'épuise ni toute la possibilité ni surtout la complexité des faits; 3° enfin une loi dont les effets présentent les *intensités* les plus variables. Là est le caractère qui distingue le mieux les lois sociales des lois physiques.

« En sociologie, ces lois rendent compte de l'opposition et de la » persistance des *besoins sociaux* qui nous dirigent même quand » notre activité est réputée purement individuelle. Ce sont donc des » lois de *motivation*, forme de causalité que Schopenhauer a dis- » tinguée avec raison des deux formes de la causalité purement » naturelle: la causalité mécanique et l'excitation physiologique. Leur » opération s'harmonise avec l'opération de ce que l'on a nommé la » *causalité du caractère*. Connaître les lois tendancielles, c'est expli- » quer les faits sociaux dans la mesure où ils peuvent l'être. A cet » égard, la sociologie a beaucoup de progrès à faire, mais dès main- » nant elle remplit les conditions fondamentales d'une science » (p. 359).

Comme le remarque très justement M. Gaston Richard, la sociologie générale ainsi entendue s'harmonise avec les exigences de l'action beaucoup mieux que si elle arrivait à des explications plus rigoureusement scientifiques et à des prévisions plus précises. La loi tendancielle n'est pas une fatalité extérieure à notre volonté comme peut l'être une loi physique ou astronomique; elle entre plutôt comme contenu dans notre volonté, et ouvre à l'action un champ illimité.

S'il en est ainsi, si la sociologie ouvre ce champ à l'action, c'est qu'elle ne s'appuie pas plus sur le fatalisme historique que sur le mécanisme naturel; elle ne nous montre pas notre avenir social préformé, prédéterminé dans l'activité de générations plus anciennes, ou dans la vie de sociétés et de communautés plus simples. Les sociétés simples sont les antécédents historiques des sociétés complexes, et, à ce titre, on ne doit pas en négliger l'étude. Mais les conditions d'existence des sociétés simples ne nous déterminent pas. Le sociologue s'illusionne quand il croit expliquer l'état social contemporain en étudiant minutieusement l'état social des peuples sauvages les plus arriérés. La description exacte des Sociétés simples n'est nullement une *explication* des Sociétés

complexes qui en sont sorties à la suite d'un long processus historique. En procédant ainsi on ne fait pas un pas vers la réduction scientifique, on risque seulement de méconnaître le caractère de la sociologie, en la confondant avec l'ethnographie et la préhistoire, et de passer à côté des problèmes sociaux beaucoup plus importants que nous proposent l'histoire moderne et l'observation du temps présent (p. 362).

Il n'est pas douteux que cette façon d'envisager la sociologie comme science est beaucoup plus compréhensive que tous les essais de systématisation donnés jusqu'ici. En assignant à la sociologie générale un *objet défini, et une méthode d'investigation basée sur l'histoire et la statistique*, M. G. Richard a fait œuvre de *savant*, et aussi de philosophe, mais de philosophe averti, qui se sert de sa réflexion pour coordonner les données scientifiques, et non pour fonder, à partir de la science, un système philosophique, une sorte de *monisme social* qui ferait éclater les données de l'expérience.

Cette conception scientifique de la Sociologie générale est même assez large pour permettre au philosophe un contrôle expérimental d'une sage métaphysique sociale, dans laquelle les données de la raison ne feraient que prolonger celles de la science, en les synthétisant. Si la Sociologie constate la permanence et l'universalité de *besoins sociaux*, c'est sans doute que, sous les mille variations du processus historique, la « nature humaine » reste la même dans son fonds, et si la *loi tendancielle* qui formule ces besoins est irréductible au déterminisme physique, et se présente comme une *loi de motivation* de la volonté individuelle et sociale, il ne sera pas défendu au philosophe, pour expliquer cette tendance, et sa régularité, de recourir à une *finalité* qui la fonde, et soit assez transcendante aux phénomènes sociaux pour expliquer à la fois leur unité et leur variété dans le temps et dans l'espace.

Quoi qu'il en soit, nous nous plaisons à reconnaître le mérite d'un ouvrage dont la probité scientifique nous semble hors de pair, et dont la clarté de l'exposition, en dépit d'une documentation abondante, ne laisse rien à désirer.

Nous n'en dirons pas autant de l'ouvrage de M. Dupréel sur *Le Rapport social*[1], qui est une étude à coup sûr intéressante, mais ne brille pas par la clarté.

Du moins la clarté n'y est qu'apparente, et sans doute l'auteur ne s'offenserait-il pas de cette réserve, lui qui soutient à la fin de son livre que *la connaissance confuse est le point central de l'objet de la sociologie.*

M. Dupréel commence par nous dire ce que n'est pas la sociologie. Elle n'est ni une pure psychologie, ni une physique des mœurs. Mais la *matière sociale* sur laquelle elle doit travailler comprend à la fois le physique et le psychologique.

---

1. E. Dupréel, *Le Rapport social*; Paris, Alcan, 1912; 1 vol. in-8° de IV-304 pp.

Quant à la *forme* commune sous laquelle le sociologue cherchera à apercevoir ensemble les éléments hétérogènes de la matière sociale, ce sera le *rapport social*. M. Dupréel remarque que ni l'idée, ni l'expression de *rapport social* ne sauraient être présentées comme des nouveautés. Tarde, en particulier, les a couramment utilisées; mais personne jusqu'à M. Dupréel n'avait entrepris de transformer cette notion courante en une notion technique au sens rigoureusement déterminé.

« Je dis qu'il existe un rapport social, écrit l'auteur, entre deux indi-
» vidus donnés, lorsque certains états psychologiques de l'un d'eux
» — connaissances, sentiments, volontés, — et certaines actions ac-
» complies par lui dépendent de l'existence et de la manière d'être de
» l'autre individu, et réciproquement » (p. 30). Aussi bien, la sociologie ou science des sociétés consistera-t-elle en tout ou en partie dans l'étude de rapports sociaux. « Il suffit au sociologue de con-
» sidérer un rapport social quelconque, c'est-à-dire un certain en-
» semble d'actes et de sentiments, comme le physicien moderne étudie
» un phénomène quelconque; et pas plus que celui-ci n'a besoin
» de considérer la *Nature* et sa *formule* prétendue, le sociologue
» n'a besoin d'avoir souci de la *Société* et de son *essence*. On peut
» étudier les parties sans retenir le tout : il suffit pour cela de *con-*
» *naître le moyen de les détacher du tout sans les altérer* » (p. 40). la notion de rapport social ne permet sans doute pas de tracer ses limites à la sociologie; mais n'est-ce pas suffisant que les faits les plus éminemment sociaux puissent être avantageusement présentés sous la forme du rapport social?

M. Dupréel consacre ensuite tout un chapitre à l'étude du rapport social et des sciences sociales particulières, tels que le droit, l'Économie politique, la Morale, la Religion (etc.). Sa conclusion est que tout le social peut être aperçu sous la forme du rapport social. « La notion du rapport social, écrit-il, paraît couvrir l'intégralité
» de l'objet de la sociologie et sa souplesse paraît suffisante pour
» en rattacher les unes aux autres, selon les besoins, toutes les par-
» ties » (p. 110).

Je le crois, en effet, mais, s'il suffit, pour qu'il y ait *rapport social*, que deux individus entrent en contact, fût-ce de la façon la plus accidentelle et la plus éphémère, à la seule condition « que cer-
» tains états psychologiques de l'un d'eux et certaines actions accom-
» plies par lui dépendent de l'existence et de la manière d'être de
» l'autre individu, et réciproquement », je crois dans ce cas que le *rapport social* n'implique plus rien de *spécifique*, que tout ce qui agit ou se meut peut être envisagé sous la forme du rapport social, et dès lors que l'objet propre de la sociologie s'évanouit.

L'auteur a bien vu où pouvait le conduire l'élasticité trop grande de cette formule, et il a essayé de parer à l'objection qu'elle soulève. « La question, dit-il, n'est pas de savoir jusqu'où il est permis
» ni jusqu'où il est possible d'étendre la notion de rapport social,
» mais de savoir jusqu'où il est utile de le faire. *Il est utile d'appli-*

» *quer cette notion à tout ce qui ne pourrait pas être étudié plus* » *facilement ou plus complètement sous une autre forme* » (p. 110).

Ainsi donc l'objet de la sociologie serait fait des *restes* des sciences sociales particulières. Va pour les restes!

Mais, en admettant que la sociologie eût tout de même, dans cette hypothèse, un objet qui lui fût propre, et qui consistât à envisager la matière sociale, à savoir certains états psychologiques et certains actes physiques nés de la réaction réciproque de deux ou de plusieurs individus, de deux ou de plusieurs groupes, à quoi devrait-elle tendre sinon à l'établissement des *lois sociologiques?* En effet, *expliquer un fait social c'est le faire rentrer dans le système des rapports sociaux où il a sa place* (p. 136). C'est ainsi qu'on met en évidence son rapport avec les autres faits sociaux, et dans l'ordre voulu. « Ce faisant, écrit élégamment l'auteur, on le subsume sous » des lois sociologiques » (p. 136).

Mais par quelle *méthode* aboutir à cette explication du fait social par sa réintégration dans le système des rapports sociaux où il a sa place? Par la *méthode d'observation*, et par la *critique sociologique*.

De même que l'auteur avait pris l'*objet* de la sociologie — le rapport social — dans son sens le plus général, il veut que l'on prenne la *méthode* dans son sens vague et dans sa grande extension (p. 115).

Je ne le chicanerai pas trop sur ce point. Mais il est évident, à la lecture de cet ouvrage, où le sens commun parle souvent plus clairement que la science, que M. Dupréel ne redoute ni l'imprécision, ni l'obscurité. On pourrait même croire qu'il les affectionne, tant il il s'efforce de les justifier. Il ne veut pas qu'on précise la notion de science, ni celle de méthode. Une fois établie la dualité de l'objet de la sociologie, il prétend que le sociologue n'a pas à ramener ce dualisme à l'unité d'un élément homogène (p. 16). Il soutient que la sociologie comporte deux méthodes principales ,l'observation et la critique sociologique; mais si on lui demande comment elles se combinent et dans quelle proportion, il répond hardiment que « s'arrêter à ces questions, ce serait vouloir donner à l'idée pratique » de méthode une précision qu'elle ne comporte pas » (p. 269). Il pense enfin que la notion de rapport social élaborée non pour les besoins de la vie pratique, mais pour ceux de la représentation scientifique des phénomènes sociaux, en vue de leur explication, de l'expression brève et claire de leurs lois, il pense, dis-je, que la notion de rapport social échappe à l'insuffisance des données du sens commun, en groupant autour des éléments psychologiques les actions et leurs résultats matériels. Mais il ajoute aussitôt — et c'est le mot de la fin! — que « le centre et comme le noyau des rapports sociaux reste » la pensée confuse, c'est elle qui rapproche les actes corporels de » de la connaissance pure et qui cimente en un seul bloc ces deux » extrêmes de l'activité humaine. Il se trouve de la pensée confuse » dans tous les rapports sociaux; et partout où il y a de la pensée » confuse, en cherchant bien, on ne manque pas de trouver des

» rapports sociaux dont elle fait ou dont elle a fait jadis partie » intégrante, et par lesquels on arrive à découvrir son origine et » à expliquer sa nature » (p. 282).

M. Dupréel a raison en partie. J'ai lu son « Rapport social » et j'y ai trouvé de la pensée confuse. Toutefois, en cherchant bien, je ne suis pas totalement parvenu à me l'expliquer.

Avec M. Bauer, nous quittons le domaine de la Sociologie proprement dite pour rentrer dans celui de la Morale, mais d'une Morale qui a partie liée avec la Sociologie. Rien que le titre de l'ouvrage : *La conscience collective et la Morale* » suffit à l'indiquer[1].

La morale n'est pas une science purement spéculative; elle est surtout une *science pratique*. Elle a une matière à transformer : l'homme. Elle possède tout un ensemble de règles propres à diriger l'exécution et à parvenir au résultat voulu. Elle tend à des fins hiérarchisées (p. 11).

Jusqu'ici rien que de très honnête et d'admis par tous. Suit un paragraphe consacré à la *valeur* de la morale. Comparée aux différentes sciences pratiques, la morale l'emporte sur toutes, parce que le *bien* qu'elle poursuit est supérieur à tous les autres, à la *richesse*, à la *santé*, au *plaisir*, à l'*art* lui-même et aux jouissances qu'il comporte; elle est supérieure aussi à la *logique*, à la *politique*, et à la *religion*.

Pourquoi la morale est-elle supérieure à la religion? Parce que, déclare M. Bauer, avec une imperturbable assurance, la *valeur d'une religion se mesure à sa valeur morale* (p.42). Et l'auteur n'a pas même un instant l'idée de se demander si précisément la valeur morale d'une religion, comme la morale catholique, ne lui viendrait pas de son caractère religieux, du fondement divin qui la soutient, du bien divin auquel elle tend, des lois divines qui l'organisent, et des sanctions divines qui la rendent efficace. Il est très vrai qu'une religion qui n'aurait pas de valeur morale serait une religion sans valeur; mais cela équivaut à déclarer qu'elle ne serait plus une religion. Ce n'est plus du tout la même chose que de soutenir l'infériorité de la religion par rapport à la morale.

Au reste, M. Bauer n'a aucune confiance dans une religion, comme la Religion catholique, en tant qu'elle pourrait servir de base à la Morale. Si elle était vraie, passe encore, dit-il; mais elle ne l'est pas. Il n'y a pas *une* religion, mais *des* religions. « Au surplus la révélation est faite en des termes obscurs, si obscurs que non seulement » le vulgaire s'y trompe, mais aussi les plus savants, qui avec l'application la plus soutenue et la bonne foi la plus entière ne parviennent pas à en pénétrer le sens » (p. 11). Pour un homme qui ne veut rien avancer qu'en s'appuyant sur les faits, cette déclaration ne laisse pas de surprendre beaucoup. Car, enfin, il y a vingt siècles que la religion catholique éclaire et domine le monde, après l'avoir

1. A. Bauer, *La conscience collective et la morale*, Paris, Alcan, 1 vol in-16 de 160 pp.

arraché à la barbarie. Savants et ignorants de tous les pays lui ont emprunté le meilleur de leurs énergies morales. Aujourd'hui encore, après quelques années d'hésitation et d'une foi aveugle en la science, ce sont surtout les savants qui reviennent à la Religion catholique comme au seul fondement possible de la Morale. Rien de tout cela n'a frappé M. Bauer. En quatre pages de son minuscule ouvrage, sans aucune preuve à l'appui, il institue le procès de la morale religieuse, et lui préfère une *morale sociologique.*

Du moins cette morale nouvelle a-t-elle quelque chance de se tenir debout? Quel est son fondement? Quel est le bien qu'elle poursuit? Qui garantit l'objectivité de ses lois, et leur efficacité?

Nous ne pensons pas qu'on ait jamais répondu avec autant d'assurance, ni autant de légèreté à ces questions redoutables.

La réponse tient en quelques mots aussi creux que sonores. « Le » criterium du bien ne peut, pas plus que le criterium du vrai, » résulter d'une application purement personnelle, si évidente qu'elle » soit pour son auteur. Il doit provenir de l'accord entre les esprits » (p. 56). C'est la thèse sociologique. « La théorie morale, qui s'appuie » sur la Sociologie, consiste à placer au-dessus des consciences indi- » viduelles, faillibles, et sans autorité, une conscience collective, seule » capable de déterminer le véritable bien et de dicter des arrêts » obligatoires » (p. 56).

Mais où commence et finit cette conscience collective? Elle est la voix de l'humanité. Mais qu'est-ce que l'humanité pour un individu d'une société donnée? M. Bauer ne le dit pas. Il se contente d'affirmer que les idées fausses n'ont pu résister aux chocs multiples de la réalité. Mais qu'est-ce que des idées fausses? Ce sont celles que l'expérience a démenties, démasquées, reconnues pour nuisibles et proscrites? Mais où s'arrête et finit cette expérience? Car enfin, l'humanité n'existe pas; il n'existe que des sociétés, et ces sociétés, dont l'expérience a démenti les idées fausses, sont loin de s'entendre sur la fausseté de ces idées, puisqu'elles en admettent de contradictoires et en vivent. Bien plus, dans chaque société, les mêmes idées reconnues pour vraies par les uns sont regardées, et combattues comme fausses par les autres, telles l'idée de famille, de patrie.

Seule, nous dit M. Bauer, la conscience collective est capable de déterminer le bien. Mais quel bien? La Sociologie, à force d'études comparatives, aurait découvert, sous les apparences les plus diverses un fonds commun d'appréciations et de règles de conduite, déterminées et pour ainsi dire imposées par les exigences de la vie individuelle et sociale (p. 60). Soit, mais alors ce n'est plus la conscience collective qui impose ces règles et détermine ce bien s'ils sont imposés par les exigences de la vie individuelle et sociale. Tout au plus se bornerait-elle à les découvrir. Le bien serait dans la *nature des choses*, et c'est par là qu'il s'imposerait. La conscience collective ne jouerait dans ce cas que le rôle d'interprète. Comment M. Bauer peut-il alors soutenir que la conscience collective est seule capable

de dicter des arrêts obligatoires? D'où lui viendrait ce pouvoir d'obliger? Serait-ce de la majorité ou d'ailleurs? Si c'est de la majorité, il y a contrainte et non obligation. Le bien perd toute valeur morale, et le devoir n'est plus que l'expression faussée de la violence. Si c'est d'ailleurs, ce ne peut être que de la *nature des choses*, autrement dit de la nature humaine, et par elle de Dieu qui l'a faite, et non de de la collectivité qui en est le produit.

J'entends bien ce que M. Bauer reproche à la *nature des choses*, à savoir d'être un concept abstrait et vague. Mais il l'est moins qu'il ne le croit. C'est à l'expérience individuelle et sociale, à la lumière et sous le contrôle d'une autorité indiscutable, de l'*auteur même* de la nature des choses, qu'il appartient de le préciser et de l'enrichir. On n'a pas attendu l'hypothèse d'une conscience collective pour y réussir. Cette entité métaphysique est un mythe. Il n'y a pas de conscience collective, mais des consciences individuelles chargées de se soumettre à tous les devoirs individuels et sociaux, ceux-là précisément qui sont imposés par les exigences de la vie individuelle et sociale, que la Religion catholique impose à son tour, en les précisant, en y ajoutant d'autres devoirs, en leur donnant Dieu lui-même pour base, en dictant les règles nécessaires à l'accomplissement du bien, et, par les secours qu'elle nous offre comme par les sanctions qu'elle tient en réserve, en les rendant efficaces.

De pareils ouvrages de Morale ont un réel avantage qui est de dévoiler nettement les contradictions et la faiblesse d'une science, comme la Sociologie, dès qu'on veut dépasser ses limites, et la muer en une philosophie du Bien. Ou la Sociologie est une science, et il faut la maintenir dans le domaine que M. Gaston Richard a si lumineusement déterminé, avec son objet et sa méthode propres. Ou elle est une philosophie, mais alors qu'on ne vienne pas nous imposer ce système bâtard, sans principes déterminés, sans conclusions précises, au nom de la science.

Du reste, c'est ce dont commencent à s'apercevoir les moralistes contemporains, d'où qu'ils viennent. Par réaction contre une *Sociologie* nuageuse, qui abuse manifestement du concept de *Société*, et veut tout ramener à un *Rapport social*, ils s'ingénient à lui opposer une *morale individuelle* qui reprenne à son compte les droits de l'individu, sans nier pour autant ceux de la société, mais en les leur subordonnant.

La difficulté pour eux, nous allons le constater, est de trouver un fondement solide et stable à cette morale individuelle. Toutes les hypothèses y passent, depuis l'égoïsme jusqu'à l'esthétique, en passant par celles de l'intérêt, de l'honneur, et des nécessités biologiques.

Quelques-uns et non des moindres en arrivent même à déclarer le problème insoluble, et à poser franchement les *antinomies entre l'individu et de la société*.

Toutes ces difficultés n'existeraient pas, ou en tous cas seraient vite résolues si, pour fonder la Morale, on consentait à dépasser à la fois l'individu et la société, à reconnaître l'existence

d'un *Être* et d'un *Bien* transcendant à l'individu et à la société, leur imposant leurs devoirs respectifs et sauvegardant leurs droits, disposant en outre de tous les moyens objectifs et subjectifs qui rendraient cette imposition efficace et féconde, par le double jeu de l'autorité et de la liberté.

Ce sera la suprême ressource de la Religion catholique, dans le désarroi des systèmes, de conserver une pareille Morale, à la disposition de tous ceux que l'abus de l'esprit de système et de l'esprit critique auront désemparés, et qui voudront retremper leurs forces dans l'esprit de l'Évangile.

II. — MORALE A BASE INDIVIDUELLE.

Proudhon est le premier philosophe, que je sache, qui ait tiré une morale individuelle d'un postulat sociologique. Il admet, en effet, que la société est une réalité *sui generis*, autre que la somme de ses membres. Le postulat sociologique à été fort exploité depuis lors par M. Durkheim et son école. Mais tandis que M. Durkheim, à partir de ce postulat, construit un *monisme social* dans lequel l'individu se volatilise, une morale sociale où la morale individuelle est réduite à zéro, Proudhon, au contraire, en arrive à outrer le culte de l'individu. Comment? Au prix de quelles contradictions? C'est ce que M. Bouglé a essayé de nous révéler dans une étude originale sur la *Sociologie de Proudhon*, où les textes judicieusement rapprochés sont encadrés de fines analyses [1].

Comme il s'agit ici de la pensée d'un auteur déjà ancien, et dont l'influence sur les idées contemporaines demeure médiocre, nous ne nous y arrêterons pas davantage. Cependant, il nous a paru intéressant de rappeler que le premier essai de systématisation d'une morale sociologique avait abouti, sous la plume de Proudhon, dont l'œuvre d'ailleurs n'est qu' « un superbe monceau de thèses antithétiques », à l'exaltation de l'individu.

L'ouvrage que vient de publier M. Roussel-Despierres sur « *La hiérarchie des principes et des problèmes sociaux* », aboutit également à l'exaltation de la morale individuelle, mais par d'autres moyens que l'antithése et la contradiction [2].

Morale de l'égoïsme. — Au lieu de partir, comme Proudhon, d'un *postulat sociologique*, M. Roussel-Despierres pose nettement, au début de son étude, le *postulat individualiste* que voici : *l'individu est l'unique objet de la vie sociale; l'individualité constitue le but de l'individu* (p. 49).

---

1. Bouglé C., *La Sociologie de Proudhon*, Paris, A. Colin, 1911; 1 vol. in-12 de XVIII-333 pp.

2. Roussel-Despierres, *La hiérarchie des principes et des problèmes sociaux*, Paris, Alcan, 1912; 1 vol. in-8° de 243 pp. (Ce livre comprend une introduction, quatre chapitres : I, la loi de l'individu; II, l'ordre des problèmes; III, la hiérarchie des principes; IV, l'État, et une conclusion).

Il ne s'agit pas, dit-il, de prouver ici la vérité de l'Idéal individualiste. Cette vérité est l'évidence même.

Son *but* est d'établir la théorie vraie du régime individualiste; de décrire ses formes d'existence et les conditions de son avènement. Sa *méthode* consistera moins à étudier l'action personnelle de l'individu dans la transformation de la société actuelle en société individualiste qu'à déterminer, c'est-à-dire limiter l'action elle-même de la société à cet effet.

L'*individualisme* peut se définir : le système qui favorise le plus haut développement de l'individualité, autrement dit de l'idéal, de l'éducation, de l'amour, de la nationalité, de la liberté, du loisir, de la santé, de la sécurité, de la propriété, éléments dont la somme, dans un être donné, constitue son individualité (p. 51).

L'élément original, *pré-natif*, si l'on peut dire, de l'individualité, c'est l'*Idéal*, qui embrasse, en les unissant, nos conceptions supérieures de l'ordre social, moral, de la vie universelle. « L'idéal, c'est, » en tout ordre, le désir du bien absolu, autant qu'il est en nous de » le concevoir, et tout ensemble de le vouloir » (p. 59). Parce que l'idéal est ce qu'il y a de plus intime à la conscience humaine, parce qu'il n'est au pouvoir d'aucune autorité extérieure d'imposer au plus débile d'entre nous un idéal, parce qu'en un mot l'idéal est tout nous-mêmes, il existe autant de conceptions finalistes qu'il y a de consciences individuelles. La noblesse et la hauteur de l'Idée font donc toute la valeur de l'individu. L'individu est un idéal en voie de réalisation.

« Si réaliser son idéal constitue pour l'individu la raison de sa » vie (c'en est la loi, l'invincible fatalité), à ce but doivent concou- » rir, avec les forces, si humbles encore, de l'individu, les forces illi- » mitées de la collectivité sociale » (p. 60).

L'individualisme apparaît donc comme le régime de l'idéal. Il ne s'agira désormais que de déterminer le rôle de l'action collective dans la réalisation de l'idéal individuel, et, en particulier, le rôle de la société considérée dans son unité, c'est-à-dire de l'État.

Voici, d'après M. Roussel-Despierres, les *principes généraux* d'une théorie individualiste, à partir de ce fait que l'homme est autonome; que son droit de créer, développer, exalter son individualité est absolu; que la liberté, exercice extérieur du droit, est absolue comme lui, et que seule la stricte nécessité sociale peut justifier la restriction de la liberté.

a). Le souverain, c'est l'individu autonome. Il n'existe pas d'autre souveraineté que celle de la conscience individuelle. Autonome, l'individu est son propre législateur : la loi essentielle, c'est la loi de l'individu. La conscience individuelle se place au-dessus de l'État. Sinon, l'État, par ses lois, pourrait détruire la liberté et abolir la conscience individuelle.

b). Ce qui pour l'homme a le plus de prix, c'est sa propre moralité. Il a le droit d'agir en être moral.

c). L'individualisme affirme aussi le droit à l'égoïsme, corrollaire

de l'autonomie individuelle. L'individu a le droit de choisir sa vie, et de la vivre.

d). Autre conséquence de l'autonomie : la légitimité de l'inégalité sociale.

e). La société n'existe point pour elle-même; elle existe pour l'individu qui lui-même n'existe que pour soi. La société n'a envers l'individu que des devoirs, entre autres celui de lui laisser créer et développer librement son individualité, et de le défendre pour cela contre l'oppression des individus, ses rivaux, et les associations d'individus.

Arrière donc les prétendus principes de la *souveraineté du peuple*, de l'*égalité sociale*, de la *justice sociale*, de la *solidarité*, de la *fraternité*, de l'*altruisme social*, toutes choses qui entravent ou stérilisent l'éclosion et l'épanouissement des individualités (p. 89).

Renversons surtout le culte de l'État et le fétichisme de la loi, car « l'individualisme de l'avenir sera la revanche du droit contre la » loi » (p. 95), et rappelons sans cesse que « c'est la raison même et » le but de tout groupement social d'assister l'individu dans son » effort vers l'individualisme et l'idéal », et non pas de le comprimer.

Cette assistance, l'individu la reçoit de deux espèces de groupements : les groupements libres (associations confessionnelles, philosophiques, de production, de consommation, de crédit, d'assurance, d'assurance mutuelle, artistiques, sportives, syndicales) et les groupements forcés (famille, commune, province, État). Le but des associations forcées est la défense de l'individu.

La *hiérarchie des Principes* doit substituer, dans l'évolution des sociétés « au déterminisme des passions et des forces brutales, le » déterminisme conscient, volontaire, lumineux, les raisons finales » de l'action » (p. 146).

Cette hiérarchie des Principes entraîne une *hiérarchie des fonctions sociales* qui donne aux fonctions morales, notamment à l'éducation, la prééminence sur les fonctions économiques; — elle entraîne ensuite une *hiérarchie des agents* qui regarde la famille comme « l'agent normal d'action collective », fait appel en second lieu aux associations libres, et en dernier lieu, parmi les associations forcées, à l'État; — elle entraîne enfin une *hiérarchie des mobiles d'action*, donnant le pas à la liberté individuelle sur la nécessité sociale; — une *hiérarchie des critères d'action*, la charité positive, dans le domaine moral, passant avant la justice négative; — une *hiérarchie des modes d'action* allant de la libre initiative à la contrainte, en passant par « la persuasion appuyée sur la science », la « vivante expérience de l'exemple », et le contrat; — une *hiérarchie des rythmes d'action*, impliquant révolution et évolution, qui, au demeurant, ne sont que deux phases d'un même mouvement.

Aussi bien, l'État doit-il revenir à sa fonction originaire qui est une fonction de liberté : protection de l'individu par le maintien de l'indépendance nationale (la nationalité étant un élément de l'individualité), la police extérieure et la justice. La forme du gouverne-

ment importe peu. Ce qui importe, c'est que l'État ait un minimum d'attributions, et le gouvernement un maximum de forces, réalisé par la responsabilité des ministres, la séparation des pouvoirs, la centralisation (etc.).

Si nous nous sommes étendu longuement sur cette conception « individualiste » de la sociologie de M. Roussel-Despierres, c'est à cause surtout de la réaction violente qu'elle institue contre le *monisme social* de l'école sociologique contemporaine.

Tandis que M. Durkheim, par exemple, absorbe le moral dans le social, M. Roussel-Despierres met le social au service de la moralité. M. Durkheim fait de la société une fin en soi; M. Roussel-Despierres met la société au service de l'individu qui a sa fin en soi. Pour M. Durkheim, il n'y a pas d'autre idéal que l'Idéal social; pour M. Roussel-Despierres, l'idéal est essentiellement individuel, et varie avec chaque individu. A la contrainte extérieure exercée par la société sur les individus en vue de l'Idéal social, dans la conception sociologique d'un Durkheim, M. Roussel-Despierres oppose le droit absolu de la conscience, et de l'autonomie individuelle.

Que faut-il penser de cet « individualisme »? Le moins qu'on en puisse dire est qu'il s'appuie à un postulat indémontré, et indémontrable, *le postulat de l'absolue autonomie individuelle*. Il n'est pas vrai que l'*individu*, non plus que la *société* d'ailleurs, ait sa *fin en soi;* car il n'a pas en soi sa *raison d'être*. Au-dessus de l'individu — comme au-dessus de la société — il faut faire appel pour expliquer sa participation à l'être, — sa nature et son existence, — à l'*Être même* qui existe par soi, et est une fin en soi, et, à ce double titre, explique tout ce qui est, et s'impose, comme Fin transcendante, à l'activité des individus et des sociétés.

Sans doute, en un certain sens, l'individu est autonome, puisque, grâce à la liberté, le principe de ses déterminations lui est immanent. Et il faut savoir gré à M. Roussel-Despierres de l'avoir nettement affirmé contre tous les entrepreneurs de contrainte et de tyrannie sociales. Mais cette autonomie n'est pas absolue. Elle est conditionnée comme la liberté, par la dépendance où se trouve l'individu à l'égard de l'Idéal divin et de la volonté de Dieu, dont il est tributaire dans son être et son devenir.

L'autonomie absolue de l'individu, posée en principe par M. Roussel-Despierres, mène droit à l'*anarchie;* car elle est synonyme d'*égoïsme*, au sens équivoque de ce mot, où tous les désirs de l'homme se confondent, ont la même valeur, et par conséquent le même droit à leur réalisation, envers et contre tout.

Malgré son apparence *idéaliste*, la morale individuelle de l'auteur n'est qu'une *morale de l'égoïsme*, et c'est se laisser piper aux mots que d'essayer de ramener au culte du moi le culte de l'Idéal.

Ce que M. Roussel-Despierres détruit vaut mieux que ce qu'il fonde, bien qu'il ne détruise souvent qu'à la faveur d'équivoques verbales.

Il a cent fois raison d'affirmer que la société n'est pas la *fin* de

l'individu. Mais il eut fallu préciser dans quel sens elle ne l'est pas. Elle ne l'est pas en ce sens que l'idéal social serait la Fin ultime de l'activité individuelle. Car l'idéal social n'est pas absolu, et c'est d'absolu que l'individu a besoin. Mais l'idéal absolu de l'individu étant sauf, il reste que, comme membre de la société qui poursuit une fin relative, mais commune à tous ses membres, l'individu est subordonné à la société, et doit travailler à la réalisation de cette fin commune. Dans ces limites, il est tenu d'obéir à la loi, il n'a pas tous les droits; et la société n'a pas que des devoirs envers lui.

Nous ne pouvons ici instituer un long débat contre la thèse individualiste de M. Roussel-Despierres. Ce que nous en avons dit suffira à montrer en quoi elle est repréhensible. Elle part d'un faux postulat sur l'autonomie absolue de l'individu. Cependant, nous n'éprouvons aucune peine à reconnaître, malgré tout, ses mérites. Elle a celui incontestable d'ébranler dans ses fondements le *monisme social*, cette conception idéologique de la Société, qui substitue le régime brutal du *nombre* à celui de la *conscience*, et légitime d'avance toutes les tyrannies majoritaires. Elle en a d'autres encore, et d'un autre ordre. Elle est écrite avec fougue, avec clarté aussi. Elle est d'une inspiration philosophique généralement très haute et abonde en aperçus ingénieux et riches.

Si, dépassant la société, l'auteur avait voulu placer l'idéal de l'individu dans une Fin transcendante à l'individu et à la société, il eût évité de donner à sa morale individuelle l'égoïsme pour base, et plusieurs des choses qu'il a dites eussent revêtu de ce chef une force inattaquable.

C'est aussi une *Morale de l'égoïsme* que nous présente M. Le Dantec dans son ouvrage : *L'Égoïsme seule base de la société*[1], mais en se plaçant au simple point de vue *biologique*. La conclusion de cette étude est d'un pessimisme noir. Il paraît que la biologie confirme l'*Homo homini lupus* d'Hobbes, et ne nous enseigne que la lutte et la sélection résultant de la lutte. Faut-il croire M. Le Dantec sur parole, et analyser les raisons scientifiques (?) qu'il nous donne de cet égoïsme fondamental et universel? Ce serait lui faire injure. Car lui-même, depuis l'apparition de son livre, a changé d'avis. Dans un article de la *Grande Revue*, postérieur de quelques mois à l'*Égoïsme* et intitulé : *Pragmatisme et Scientisme*[2], il nous apprend que de pessimiste qu'il était, il est devenu optimiste. Cela même nous dispense de prendre son ouvrage au sérieux.

C'est sous les espèces de l'*obligation morale* qu'à son tour M. de Gomer a entrepris de réhabiliter l'*égoïsme*[3]. Selon lui, méconnaître le caractère essentiellement égoïste du sens moral originel, et tenter de fonder sur quelque autre base la légitimité du blâme encouru par

---

1. Le Dantec, *L'égoïsme, seule base de toute société*, Paris, Flammarion; 1 vol. in-18 de 327 pp.

2. *Grande Revue*, du 25 décembre 1911.

3. De Gomer, *L'obligation morale raisonnée, ses conditions*, 1 vol. in-16 de IV-274 pp.

l'agent, lorsqu'il offense autrui, c'est s'engager dans une voie inévitablement sans issue.

Remarquons d'abord que la *morale de l'égoïsme*, telle qu'elle est proposée et défendue par M. de Gomer, ne se confond pas en principe avec la *morale de l'intérêt*. Il soutient au contraire dès le début de son livre que l'obligation d'agir moralement, en quoi se résume la moralité, « n'est pas subordonnée à la volonté de réaliser une fin » morale. elle s'impose à tous indépendamment de l'intérêt que peut » prendre ou non l'agent à ce qu'elle commande » (p. 3).

Mais comment fonder l'obligation? L'auteur croit trouver la *marque propre et spécifique de la règle morale dans ce fait que sa transgression est accompagnée d'un sentiment ou jugement de blâme impliquant flétrissure et réprobation.* Ainsi donc le problème est transporté de l'obligation à la sanction, et revient à déterminer non plus le *suprêmement désirable*, mais le *véritablement réprouvable* (p. 189). « L'impérativité de la loi morale » est subordonnée « à la réprobation que suscite sa violation ».

Bien entendu, pour juger le blâme légitime, il est nécessaire de croire au libre-arbitre. Toute une partie de l'ouvrage est consacrée à démontrer que l'agent moral, le « moi-substance » est doué de libre arbitre. Nous n'avons pas à nous occuper ici de cette démonstration.

Ce qu'il nous importe de savoir — et c'est à quoi M. de Gomer consacre la troisième partie de son livre — c'est de savoir si le blâme existe réellement, et où trouver son fondement.

Il n'est pas dans la *volonté divine*, car « étant données les divergences » des consciences individuelles et collectives en ce qui concerne des » Devoirs moraux définis... il semble impossible de rapporter à une » autorité unique, immuable, à la volonté divine par conséquent, » l'impérativité propre aux exigences de la conscience morale » (p. 194). Il n'est pas non plus dans la *société* telle que la conçoit M. Durkheim, érigée en personne morale, en entité supérieure aux individus. Car, dans cette hypothèse, « la personne humaine s'évanouit comme fin en soi ». Comment accorder « ce caractère inconditionnellement respectable à une simple collection d'individus » par eux-mêmes dépourvus de toute qualification morale?

Pour M. de Gomer, c'est *dans la conscience individuelle qu'il faut chercher le fondement du blâmable.* « Originairement et naturelle- » ment, les jugements de blâme et d'approbation ne s'appliquent » qu'aux actes d'autrui considérés par celui qui les juge comme » capables de causer à lui-même quelque peine ou quelque plaisir » au sens le plus large » (p. 231).

Faut-il donc exclure l'altruisme des sentiments naturels? Non. l'idée du mal d'autrui n'est pas moins propre que celle de notre propre mal à provoquer naturellement et antérieurement à toute généralisation naturelle, la réprobation des actes qui l'offensent. Toutefois, on remarquera « que l'idée du mal d'autrui présuppose l'expérience person- » nelle du mal; qu'elle n'éveille pas chez tous cette protestation » contre les actes qui le causent, universellement provoquée par les

» actes qui nous offensent personnellement; et que c'est seulement en » tant que l'idée du mal d'autrui est pénible à nous-mêmes que natu- » rellement et antérieurement à la généralisation rationnelle, elle » provoque la protestation et le blâme » (pp. 231-232).

En définitive, « *la conscience de notre propre valeur en tant qu'êtres* » *conscients* est un sentiment naturel, indéracinable, dont la pri- » mauté comme source et condition essentielles de toute valeur prati- » que, se manifeste et s'affirme, non seulement par l'impossibilité » de concevoir une obligation pratique justifiable n'intéressant pas » quelque être conscient, mais aussi par la réprobation rationnelle- ment irréfragable que provoque, chez l'offensé, l'offense volontaire » (p. 233).

Entre la réprobation de l'acte qui nous nuit, et la conviction que tout acte nuisible à autrui est moralement condamnable quelque soit son auteur, il y a dépendance logique. Et la réprobation prend, *au regard de l'être raisonnable*, une valeur indépendante des distinctions individuelles, *fondée sur l'identité indubitable de tout être conscient* en tant que susceptible de souffrir de certaines manières d'agir d'autrui et de les réprouver (p. 234).

En excluant, en principe, tout intérêt personnel du domaine des sentiments moraux; en méconnaissant, par conséquent, la nature essentiellement morale de l'indignation et de la réprobation provoquées par l'offense reçue, le moraliste se trouve dans l'impossibilité de fonder la généralisation rationnelle d'un blâme dont il méconnaît la condition originelle (p. 236).

Il n'est pas douteux que ce livre ait été écrit avec l'intention de réagir contre les tendances sociologistes contemporaines. On ne peut nier non plus qu'il manifeste une certaine unité de vues, à partir du postulat de la volonté individuelle réellement libre, et seule capable, d'après l'auteur, de justifier le jugement de blâme et par suite l'obligation.

Cependant nous ne pouvons nous empêcher de trouver fragile cette base de l'obligation morale par l'intermédiaire de la sanction individuelle généralisée.

Quoiqu'en dise l'auteur, cette morale de l'égoïsme demeure une morale utilitaire, s'il est vrai, comme il l'affirme, que primitivement, originairement, et naturellement la réprobation qu'un homme manifeste pour une action d'autrui vient de ce qu'elle lui cause quelque douleur.

Cet utilitarisme est en outre essentiellement relatif, étant strictement subjectif, et ce n'est pas, croyons-nous, l'hypothèse de l'identité de tout être conscient, en tant que susceptible de souffrir de certaines manières d'agir d'autrui et de les réprouver, qui pourra, en nous autorisant à généraliser le blâme, donner à l'obligation morale une valeur objective, et fonder la morale.

En effet, ou cette identité de tout être conscient est elle-même fondée dans la *nature des choses*, ou elle ne l'est pas. Dans ce dernier cas, elle est purement hypothétique et ne saurait être démontrée; dans le premier cas, elle a une *valeur en soi* qui permet de

trouver à la morale un fondement objectif dans la nature des choses, sans recourir à un élément subjectif aussi relatif que la réprobation individuelle.

Au reste, cette façon utilitaire de concevoir la morale limite étrangement la série de nos devoirs, si seules sont soumises au blâme ou à la louange les seules actions qui concernent les rapports réciproques de l'homme avec ses semblables, et dont il retire de la peine ou de la joie.

Ces observations s'adressent également à l'ouvrage de M. Ludovico LIMENTANI sur les « présupposés formels de l'enquête morale[1] ». Aussi bien, nous contenterons-nous d'indiquer la marche générale de sa pensée, qui, dans les détails, manque souvent de clarté et de précision.

Lui aussi part de ce fait d'expérience universelle qu'à certains actes s'associe, dans le sujet qui les accomplit ou se les représente, un sentiment d'obligation, la conscience d'une nécessité qui n'est pas réductible à une considération utilitaire. Ce sont ces « expé- » riences, ces *processus* psychologiques, distincts de tous les autres, » qui constituent la vie morale et rendent possible l'existence de » l'Éthique, comme science positive ». Il y a, parmi toutes nos expériences, une « expérience morale, dont la nature est spécifique. C'est en la reconnaissant qu'on se fera une conception positive de la morale.

Nous ne sommes pas obligés de poser un acte parce qu'il est juste, mais il est *juste* parce que nous nous sentons *obligés* à le poser (p. 22). « L'individu est un agent moral en tant qu'il se sent » tenu à poser certains actes et à s'abstenir de certains autres, c'est-à- » dire en tant qu'il expérimente en lui, selon la diversité de sa » conduite, certaines réactions subjectives très caractéristiques » (p. 20).

Il faut donc définir comme morale toute conduite qui s'harmonise avec la conscience du devoir, telle qu'elle existe chez celui qui la pratique; comme immorale, toute conduite qui est en opposition avec elle.

Cette conscience du devoir qu'est-elle? Il semble bien qu'elle n'est en fin de compte qu'une sorte de *sens moral*, de tendance sensible, plutôt aveugle, puisqu'on lui refuse pratiquement tout contrôle de l'intelligence; elle a pour domaine et pour limite les devoirs sociaux, car elle est une tendance naturellement sociale.

Comment peut se former le contenu de cette tendance? Par transmission héréditaire et par l'éducation, exploitant et enrichissant ces tendances natives qui forment notre tempérament et d'après lesquelles devra se former malgré nous notre caractère.

M. Limentani n'a pas assez de mépris pour la morale traditionnelle qu'il trouve trop absolue, et où il ne veut voir qu'un rigorisme pédant et une casuistique mesquine.

---

1. LUDOVICO LIMENTANI, *I presupposti formali della indagine etica*. Genova, Formiggini, 1912. 1 vol. in-8° de 511 pp.

A une morale fondée sur l'absolu divin, il préfère une morale relative. A l'obligation tirée de motifs objectifs, il préfère une obligation fondée sur une tendance subjective. On peut, dit-il, trouver un acte déplorable et louer son auteur, s'il a cru bien faire. C'est la morale de la « bonne foi » substituée à la morale de la Foi.

Nous ne prétendons pas avoir tout dit de la pensée de M. Limentani; nous croyons en avoir dit l'essentiel, indiqué tout au moins la tendance. Sa morale est une morale subjective, à base individuelle, avec, pour objet, les devoirs sociaux. Elle n'a pas à chercher si la fin poursuivie est bonne, mais bien si les moyens employés sont d'accord avec l'agent à qui cette fin s'impose avec un caractère obligatoire. D'ailleurs la raison ne peut imposer une fin suprême à l'activité humaine, non plus que l'observation et l'expérience. Nous sommes donc en plein relativisme. Par cela même, ne sommes-nous pas en dehors de la morale?

M. Sollier, dans son livre « Morale et Moralité » essaye lui aussi de nous donner l'idée d'une morale qui aurait pour *objet* les rapports sociaux et dont le fondement serait néanmoins *subjectif*, *individuel* [1].

Pour arriver à concilier ces contraires, il oppose la *moralité* à la *morale*.

Qu'est-ce en somme que la morale, se demande-t-il? Voici sa réponse : « C'est l'ensemble des règles d'action qui paraissent à la » majorité d'une société donnée les plus conformes aux sentiments » et aux idées que cette société a des rapports des hommes entre eux » (p. 95).

Il est clair qu'il n'y a rien de plus relatif et de plus soumis au changement qu'une morale ainsi définie. D'autre part, le Dr Sollier a consacré tout un chapitre de son livre à montrer qu'il n'y avait de l'action morale que des critériums subjectifs (ch. IV).

Aboutirons-nous donc au négativisme, au nihilisme, au scepticisme moral? « Non, répond-il; [car] à la ruine des systèmes, à la confu- » sion des doctrines, à l'insolubilité même du problème moral, il » y a quelque chose qui survit et qui nous permet de dire que si » la morale est une chose variable et non réductible à des lois, la » *moralité* en est le substratum et que ce substratum est d'une » nature précise, de caractères déterminés, et soumis à des lois d'évo- » lution qui font complètement défaut à la morale » (p. 96).

Que faut-il entendre par la moralité? « *C'est la tendance* (phéno- » mène moteur) *à percevoir intuitivement* (phénomène affectif) *ou à* » *rechercher par réflexion* (phénomène intellectuel) *les rapports exacts* » *des hommes entre eux, et une fois ceux-ci perçus, reconnus, et* » *déterminés, à sentir le besoin* (phénomène affectif) *d'y conformer* » *le mieux possible ses actes* (phénomène moteur) » (p. 96).

Aux yeux de l'auteur, ce qui constitue la moralité, c'est donc la

1. Sollier (Dr), *Morale et Moralité*, Paris, Alcan, 1912; 1 vol. in-16 de 204 pp.

conscience de l'*obligation* où l'on est d'agir d'une certaine façon, *intuition* toute personnelle que rien du dehors ne saurait suppléer. « La seule vraie sanction morale est celle de la conscience indi- » viduelle » (p. 92). « La valeur morale d'un homme, son aptitude » morale, sa moralité en un mot est indépendante de la morale qu'il » trouve à sa portée » (p. 112); d'où, en fin de compte, la moralité » se ramène à « un mode de perception d'ordre affectif des rapports » existant entre les êtres, avec tendance à y conformer ses actes » (p. 130).

Je ne me donnerai pas la peine de critiquer ici la façon superficielle dont l'auteur exécute la Morale pour lui substituer la Science des mœurs, sans recourir à d'autre preuve que son estime pour l'école sociologique française, d'où serait sortie cette distinction.

Mais que penser de la *moralité* telle qu'il la conçoit? Dans tout ce qu'il en dit, je constate qu'il fait la description psychologique des sentiments moraux qu'elle implique, mais nulle part je n'ai vu qu'il en justifiât la valeur morale. Sans doute on retrouve dans l'*attitude morale* — ce qu'il appelle la moralité — l'élément affectif et moteur, mais si l'on fait abstraction du contenu intellectuel des sentiments moraux, si l'on ne prend garde qu'à leur côté affectif et moteur, si l'on écarte l'*idée* d'obligation qui les spécifie, en quoi le sentiment de l'obligation différera-t-il de la tension qui accompagnera une passion ou un désir quelconque?

Il ne suffit pas, pour fonder le devoir, d'exciper de la *tendance* que nous avons tous à l'accomplir, sous l'immense variété de son contenu matériel; c'est cette tendance même qu'il faudrait justifier. Or, on ne le peut qu'en la rattachant à l'*idée* d'obligation qui la spécifie, et au contenu objectif des devoirs auxquels elle se rattache.

Pourquoi le Dr Sollier limite-t-il ces devoirs à la perception des *rapports* sociaux? Son point de vue individualiste lui commandait au contraire l'organisation d'une morale individuelle. Si c'est la tendance motrice à réaliser un idéal de vie qui constitue l'obligation, pourquoi cet idéal de vie serait-il exclusivement social?

Morale de l'intérêt. — Les ouvrages qu'il nous reste à analyser ne présentant pas la même importance que les précédents, nous n'en ferons pas une analyse détaillée. Nous nous bornerons à indiquer les différents points de vue des auteurs. Cela permettra au lecteur de constater à quel degré d'anarchie intellectuelle en sont venus les moralistes contemporains qui ont tenté de fonder une morale à côté de la Morale traditionnelle, ou contre elle.

Voici d'abord M. Novicow avec « La morale et l'intérêt dans les « rapports individuels et internationaux »[1]. Selon cet auteur, il y a une évidente équation entre la morale et l'intérêt d'une part, entre l'intérêt universel et le pacifisme d'autre part. Laissons de côté le pacifisme, et voyons comment M. Novicow établit cette équation

1. J. Novicow, *La morale et l'intérêt dans les rapports individuels et internationaux*. Paris, Alcan, 1912, 1 vol. in-8° de 243 pp.

entre l'intérêt et la morale. L'identité est absolue entre l'égoïsme et l'altruisme véritable. Séparer l'altruisme de l'égoïsme, c'est s'exposer à de désastreuses conséquences sociales. L'égoïsme est l'unique sanction de la morale. Seul l'intérêt *apparent*, et non le réel intérêt, peut être en opposition avec le devoir. L'impératif catégorique, fût-il devenu un réflexe inné, ne saurait être moral que s'il est utile. Entre le bien général et les biens particuliers, l'apparition n'est qu'apparente. Pour changer le monde, comme pour changer les individus, il n'est que de changer leurs idées.

On le voit, la thèse est simpliste. Nous nous en voudrions de la critiquer; car ce serait paraître lui accorder une importance qu'elle n'a certainement pas.

Morale spectaculaire. — Après la morale des utilitaristes, la morale des esthètes et des dilettantes[1]. D'après M. de Gaultier une finalité morale comme principe métaphysique de l'existence n'est pas indispensable pour fonder la morale. Cette illusion finaliste supprimée, il reste dans le monde un élément irrationnel, *la sensibilité créatrice* qui « se formulant dans le *goût*, engendre les valeurs bon » et mauvais. les jugements bien et mal et fixe des buts à l'action ». La simple action de ce principe irrationnel stipulerait un impératif, édicterait des contraintes qui s'exerceraient même sans existence du libre-arbitre, l'infinie variété des circonstances de la vie suscitant la variété des désirs qui s'éliminent alternativement suivant l'occurrence. « La présence, au sein de tous les organismes, des sensations » plaisir et douleur, au sein de toutes les consciences, des notions de » bien et de mal, la corrélation de ces sensations et de ces notions, » les conditions différentes selon lesquelles elles s'engendrent dans » les divers organismes ou dans les diverses consciences, tels sont » les faits que nous livre l'expérience et qu'il faut respecter. Or, ils » suffisent, du point de vue d'une philosophie spectaculaire, à fonder » la morale, à révéler son importance et à découvrir quelques-uns » des modes sous lesquels elle se développe ».

Peut-être, en effet, cela suffit-il du point de vue d'une philosophie spectaculaire; mais il resterait à montrer que cette Philosophie est suffisante, et que la morale se ramène à l'esthétique. Nous attendons la démonstration, et nous l'attendrons longtemps.

La morale de l'honneur. — Chaque année nous apporte un nouvel ouvrage sur cette question de l'honneur. En 1910, M. Faguet[2]; en 1911, M. Jeudon[3]; en 1912, M. Terraillon[4] se sont ingéniés, chacun

1. J. De Gaultier, *La morale en fonction de la réalité*, dans *Revue Philosophique*, janvier 1913; 1-28.

2. E. Faguet, *La démission de la morale;* Paris, Soc. franç. d'imprimerie et de librairie. 1 vol. in-18 de 360 pp.

3. L. Jeudon, *La morale de l'honneur*, Paris, Alcan, 1911; 1 vol. in-8° de 243 pp.

4. E. Terraillon, *L'honneur, sentiment et principe moral*, Paris, Alcan, 1912; 1 vol. in-8° de 293 pp.

à leur point de vue, à nous présenter l'honneur comme principe de moralité. C'est de l'ouvrage de M. Terraillon que nous voudrions parler. Nous ne pouvons mieux faire, pour en donner une idée exacte, que d'en emprunter à l'auteur lui-même le résumé, tel que les Revues nous l'ont transmis, en relatant les incidents de la soutenance de ses thèses de doctorat, à la Sorbonne.

L'intention de M. Terraillon a été de faire une enquête sur le sentiment de l'honneur, non seulement chez les philosophes, mais aussi chez les romanciers, les publicistes, des dramaturges. Il analyse donc le sentiment de l'honneur et montre qu'il ne consiste ni dans le pur égoïsme, ni dans le pur altruisme, mais qu'il se tient dans une région intermédiaire, qu'il appelle la région du « moi social ». Il aboutit à cette définition de l'honneur : la représentation du rôle idéal que l'individu croit jouer dans la société. La formule de l'honneur est celle-ci : « Agis dans toute circonstance de manière à être » digne, dans la société, de ton rôle tel que tu le conçois ».

Dans une deuxième partie, M. Terraillon fait une contre-épreuve de cette définition, en analysant les différentes sortes d'honneur : honneur masculin et féminin; honneur familial, professionnel; honneur de classe, de confession, enfin honneur humain : c'est vers cette dernière forme qu'évoluent, selon lui, toutes les autres formes de l'honneur.

Enfin, en guise de conclusion, il recherche si l'honneur est à lui seul un mobile suffisant pour constituer une morale. Sa réponse est négative. L'honneur a sans doute pour effet de développer la solidarité, l'émulation; mais il ne peut pas remplacer la notion de *devoir*, parce qu'à l'égoïsme individuel il substitue un égoïsme social.

Ce qu'on peut reprocher à M. Terraillon, tout en louant le choix du sujet, l'abondance de la documentation, et l'agrément du style, c'est de n'avoir pas donné une définition exacte de l'honneur; c'est surtout de lui avoir reconnu une portée exclusivement sociale tout en accordant à l'individu le soin d'apprécier cette portée selon sa conscience. Mais ce dont on doit le louer sans réserve, c'est d'avoir montré l'insuffisance de l'honneur — comme sentiment et principe moral — à fonder la morale. L'honneur ne remplacera jamais le devoir.

La morale de la vie de l'esprit. — Signalons, en terminant, la traduction de l'ouvrage de EUCKEN : « Le sens et la valeur de la vie », faite sur la troisième édition, et précédée d'un avant-propos de M. Bergson[1]. « L'idée que l'esprit, inséré dans la nature, est véritablement créateur d'énergie et puise en lui la force de hausser toutes » choses, de se hausser aussi lui-même, pour ainsi dire, à des degrés » croissants de spiritualité, est le *leitmotif* du présent ouvrage, écrit » M. Bergson. On gagnera à cette lecture, comme à celle des livres » d'Eucken en général, un surcroît d'énergie intérieure et de vita-

1. Rudolf EUCKEN, *Le sens et la valeur de la vie*; 3e édition. Paris, Alcan, 1912; 1 vol. in-16 de VIII-200 pp.

» lité. » Sans doute, mais le vague philosophique où se tient l'auteur, malgré une grande élévation de pensée, et une pénétrante faculté d'analyse, ne satisfera pas le besoin profond que nous avons d'asseoir la Morale sur des bases précises et stables. La vie de l'esprit est à coup sûr celle où nous devons tendre de toutes nos forces. Mais pour empêcher le torrent d'idées et de sentiments qui nous emporte, de nous submerger, encore faudrait-il lui trouver des rives.

Conclusion. — De tout ce qui précède, il se dégage un sentiment très net d'anarchie dans les idées de nos moralistes contemporains. Aussi bien, je comprends que M. Palante ait cédé à la tentation d'écrire tout un livre sur « Les antinomies entre l'individu et la société »[1]. Selon lui, il y a partout des antinomies entre l'individu et la société : antinomies psychologiques, dans la vie intellectuelle, dans la vie affective, dans l'activité volontaire; — antinomies esthétique, religieuse, pédagogique, économique, politique, juridique, sociologique et morale.

Les solutions données au problème des antinomies peuvent, d'après M. Palante, se ramener à trois : 1° Il y a une première solution qui consiste à considérer l'homme comme un être naturellement social. C'est la solution de Guyau. Dans les sociétés primitives l'individu aurait très peu existé ou même pas du tout. Mais cette hypothèse ne repose sur rien dans le passé, et encore moins dans le présent; 2° d'après A. Comte et Spencer, il n'y a pas de solution de continuité entre l'individu et la société. Pour Comte, l'humanité tend à réaliser de plus en plus ses virtualités altruistes. Pour Spencer, l'humanité a débuté par l'égoïsme; mais elle portait en elle le germe de l'altruisme. L'égoïsme primitif s'est transformé et se transforme de plus en plus en altruisme. Cet optimisme fataliste attend encore ses preuves. Le fait est que l'égoïsme et l'individualisme, s'ils ont revêtu des formes plus subtiles, plus compliquées, plus délicates et plus profondes, ne semblent pas perdre du terrain dans l'humanité; 3° d'après M. Durkheim, s'il n'y a pas à proprement parler solution de continuité entre l'individu et la société, du moins, selon ce philosophe, le « social » est d'un autre ordre que le psychologique. M. Durkheim, admet un conflit possible entre l'individu et la société, mais, selon lui, la lutte est tellement inégale, la société est tellement écrasante, que l'individu, s'il a quelque bon sens, doit bientôt reconnaître sa faiblesse et s'incliner devant la société.

Cette solution, moins utopique que les deux précédentes, renferme cependant une large part d'utopie. M. Durkheim semble trop compter sur les sentiments de résignation et d'obéissance que doit engendrer, à l'en croire, dans les âmes des individus, l'expérience des contraintes sociales et de la toute-puissance de la société.

Selon M. Palante l'antinomie reste insoluble. En nous l'âme individuelle subsiste à côté de l'âme sociale. La pression sociale, si écra-

---

1. G. Palante, *Les antinomies entre l'individu et la société*, Paris, Alcan, 1913; 1 vol. in-8° de 291 pp.

sante ou si habile et astucieuse qu'elle soit ne triomphera pas vraisemblablement de ce qu'il y a d'incompressible malgré tout dans l'individu, à savoir l'individualité elle-même.

Nous croyons, nous aussi, que si l'on continue à chercher dans la société à l'exclusion de l'individu, ou dans l'individu à l'exclusion de la société une solution au problème moral, on ne la trouvera pas. Pour la trouver, il faut se placer au-dessus de l'individu et de la société; trouver un *Être* qui, en étant, par sa transcendance même, la *raison d'être* des individus et des sociétés, soit en même temps le *Bien* qui s'impose à leur activité respective, et en qui s'harmonisent leurs devoirs et leurs droits. C'est en fonction de cet *Être* et de ce *Bien* transcendant que peuvent s'établir les rapports exacts de l'individu et de la Société. Il est la Fin *ultime* de l'un et de l'autre, et ni l'individu n'a le droit d'empêcher la Société d'y tendre, ni la Société l'individu. Cependant, pour y tendre, l'individu a besoin de la Société dont il fait *partie*. En tant qu'il fait partie de la Société, il a des devoirs à remplir envers elle, celui de poursuivre le bien commun qui la finalise et la justifie. Mais le jour où la Société empêcherait l'individu de tendre à sa fin ultime, l'individu reprend ses droits; car la Fin ultime est transcendante à la fin que poursuit la société en dehors de cette Fin ultime ou contre elle. Voilà qui explique les conflits entre l'individu et la société, et en même temps leur fournit une solution. C'est une utopie que de chercher à absorber l'individu dans la société, ou à résorber la société dans l'individu. L'individu et la société ont l'un et l'autre leur raison d'être, et leur fin à poursuivre. Pour empêcher les conflits de dégénérer en anarchie ou en tyrannie, il suffit de se répérer sur la Fin ultime transcendante à l'individu et à la société, et, à partir de ce point lumineux, de hiérarchiser les fins particulières ou communes, comme aussi les moyens de les réaliser. La morale catholique depuis vingt siècles présente cette solution. La multiplicité et la fragilité des systèmes qui, aujourd'hui, se construisent en dehors d'elle ou contre elle sont une contre-épreuve de sa vérité et de sa solidité.

Kain. M. S. Gillet, O. P.

VI. — PHILOSOPHIE SOCIALE.

Une solution directe, isolée, atomiste, des graves problèmes qu'aborde la philosophie sociale, serait fatalement, en raison de leur connexion intime, une solution inadéquate, sinon une solution erronée. Il est nécessaire d'en avoir un aperçu synthétique qui dessine la perspective et donne les principes directeurs. « Des principes... hélas! on en a si peu, dit l'auteur d'une lumineuse et vaillante brochure, qui a pour titre : *A reculons*[1]. Et l'on ne croit plus guère à leur vertu

1. *A Reculons. Réflexions d'un ami*, publiées par E. du Passage, avec préface de Henri Bazire. Paris, Lethielleux; Lille, Giard. In-12. 120 pp.

et à leur nécessité... Tant que vous ne comprendrez pas que les principes sont les remèdes par excellence, votre maladie est incurable. Sans les principes, les expédients ne servent qu'à tromper le malade; avec des principes, on n'est jamais embarrassé de trouver les expédients pour les appliquer[1] ».

Synthèses.— Voici deux belles synthèses dont la valeur est grande : les *Leçons de Philosophie sociale,* du P. SCHWALM, O. P.[2] et le *Droit naturel* du P. CASTELEIN, S. J.[3]. Dans une longue Introduction, le P. Schwalm s'est attaché à définir la Société en général et à déterminer la valeur de la Philosophie sociale; il a consacré ensuite trente leçons à la Famille ouvrière, trente leçons au Patronat et aux Associations, vingt-cinq leçons à la Société politique; c'est à la lumière de la doctrine de saint Thomas d'Aquin qu'il a jugé les phénomènes économiques et sociaux. Cette doctrine, dont il a admirablement exploité les richesses, une documentation positive étendue et précise, une pensée pénétrante et souple ont fait de ces leçons qui ne sont que des ébauches, pieusement recueillies par les soins d'une amitié fidèle, après la mort de l'auteur, une œuvre originale, puissante et particulièrement suggestive.

Le traité de *Droit naturel*, dont le P. Castelein nous donne une édition revue et complétée, est partagé en six sections : *Droit religieux, droit individuel, droit social, droit domestique, droit civil et politique, droit international.* Voici comment M. Brants, professeur à l'Université de Louvain, apprécie cette œuvre considérable : « c'est à la Philosophie du droit qu'appartient l'ouvrage du P. A. Castelein : *Droit naturel*... Le terrain est vaste, ce qui n'est pas pour effrayer l'érudition de l'auteur. Si « les thèses » donnent au livre une forme dont la masse des lecteurs contemporains n'a plus l'habitude, le fond aborde les problèmes dont elle se préoccupe chaque jour. Depuis les doctrines fondamentales du Droit et du Devoir dans la vie humaine jusqu'au système de Marx et aux lois sociales des jours présents, l'auteur traite tout avec une sérénité de raisonnement, une clarté d'exposé et une variété d'information toujours égales. » On ne saurait mieux dire.

Si, après avoir parcouru ces deux grandes synthèses, nous abordons les *Essais de Philosophie Sociale*[4], ou M. Maurice VAUTHIER,

---

1. *Loc. cit.*, p. 115.

2. B. SCHWALM, O. P., *Leçons de Philosophie sociale,* Paris, Bloud, 2 vol. in-16, XVI-427 et 530 pp.

3. CASTELEIN, *Le Droit naturel,* nouvelle édition, revue et complétée. Bruxelles, Dewit, 1912, in-8o, 1029 pp.

4. M. VAUTHIER, *Essais de Philosophie sociale.* (De l'esprit de réaction... La France et l'affaire Dreyfus... Les partis politiques... La volonté du Peuple... Le libéralisme contemporain... Force et faiblesse du catholicisme... Machiavélisme et Raison d'État... Richesse, Crédit, Capitalisme, etc.) Bruxelles, H. Lamertin: Paris, Alcan: 1912. In-8o, 413 pages.

professeur à l'Université de Bruxelles a réuni seize études disparates, nous sortons du terrain solide de la science sereine et objective, pour nous aventurer sur le terrain mouvant de la science militante ou mieux de la polémique qui se sert de la science plutôt qu'elle ne la sert. L'auteur se déclare « idéaliste »; il croit « à l'importance et au rôle des idées dans le monde ». Nous y croyons aussi. Mais, à notre humble avis, si la Philosophie sociale est la Philosophie sociale, la polémique, même libérale et anticléricale, risque d'être autre chose. Que M. Vauthier s'écrie : « il est nécessaire que le libéralisme triomphe et qu'il règne. Il est nécessaire que le parti libéral revienne au pouvoir. Et, en m'exprimant de la sorte, je songe naturellement à la cause qui nous est chère[1], etc... » ou qu'il ne nous cache pas son peu de sympathie pour le catholicisme : fort bien! nous lui savons gré de sa franchise. Néanmoins, cette préférence et cette antipathie ne sont pas, en soi, des raisons et les raisons où on les appuie ne paraîtront pas très solides à un esprit dégagé du parti pris libéral et anticlérical.

Droit naturel. — Nous avons parlé plus haut de *Droit naturel.* Au vrai, y a-t-il un droit naturel? La « positivité » n'est-elle pas un caractère essentiel du droit? C'est la question que M. Giorgio del Vecchio, professeur de Philosophie du Droit à l'Université de Bologne[2] a traitée avec une haute compétence dans la leçon inaugurale le 11 février 1911[3]. La thèse que le droit est essentiellement positif est soutenue d'abord par les positivistes; ceux-ci, par une pure pétition de principe, déduisent l'impossibilité d'un droit non positif « in civitate positum » de ce dogme, présupposé et non démontré, que le droit est seulement un fait de la société humaine, un phénomène historique, c'est-à-dire le droit en vigueur, à tel moment de l'histoire, en telle société politiquement constituée, et ne peut pas avoir d'autre existence que l'existence empirique. Il y a aussi d'autres philosophes, qui, d'une part, reconnaissent, en s'inspirant de Hegel et de Vico, que l'idée du droit est absolue et inexhaustible, supérieure donc en son essence à toutes ses manifestations historiques, mais affirment, d'autre part, que c'est dans l'histoire seule que le droit est réel, par ex. : Lasson, Filomusi Guelfi... Il est certain que le droit a une réalité phénoménale et positive, en tant qu'il se produit et se *pose* historiquement en toute société humaine; mais a-t-il en outre une autre réalité métempirique et purement idéale?

Pour résoudre cette question, il faudrait d'abord se demander : Quand le droit est-il vraiment *positif?* Comment s'accomplit ce en quoi consiste sa *position?* La réponse serait simple, si la règle de droit naissait toujours d'une manière uniforme et si elle était toujours, en un même instant, conçue, formulée, appliquée. Mais

1. *Loc. cit.*, p. 270.

2. G. del Vecchio, *Sulla Positività come carattere del Diritto.* Modena, Formiggini. In-8°. 21 pages.

3. Depuis 1911; antérieurement, à Ferrare, à Sassari et à Messine.

l'entrée en vigueur d'une norme juridique suppose un processus assez compliqué et souvent très long. — Il y a chez tous les peuples quelques convictions fondamentales concernant les modalités et les fins de la conduite, convictions qui représentent les exigences communes de la nature humaine, à tel degré de son développement, en relation avec certains éléments de fait. Ces conditions déterminent toutes les formes de vie et donc aussi, par une élaboration lente, continue, collective et anonyme, l'assiette juridique. Tout sujet collabore dans une certaine mesure à la production du droit et ainsi le droit positif d'un peuple est l'expression moyenne, l'équation historique, toujours approximative, des évaluations juridiques individuelles. Si, par droit positif, on entend le droit qui *règle effectivement* la vie d'un peuple, on ne saurait dire que toutes les lois et les lois seulement le constituent, car il y a des lois qui n'ont pas un contenu juridique et une partie du droit ne fut jamais l'objet d'une délibération expresse. La répétition d'actes uniformes ne suffit pas non plus, par elle-même, à produire une coutume au sens juridique. Il faut qu'un critère de nature juridique, déterminant une obligation et une prétention corrélative, soit inséré dans le système régulateur d'un certain peuple et qu'il existe une organisation sociale capable de corroborer la volonté individuelle, pour l'exécution d'une règle de droit. Le moment critique où se révèle avec évidence l'existence d'une norme juridique positive, est celui de son application judiciaire; cette application donne proprement à la norme judiciaire une efficience actuelle, concrète et la met en contact avec la réalité vivante qui en reçoit l'empreinte définitive. Mais avant la sentence judiciaire et sans elle, le droit existe et il informe les relations sociales. La possibilité, même non actualisée et seulement à l'état virtuel, de faire valoir une norme par le moyen des organes de l'État rend *positive* cette norme. M. del Vecchio attaque avec vigueur la nouvelle école du *Droit libre*, ou de la liberté dans l'application de la Loi, qui, en laissant à l'arbitre du juge non seulement la décision du cas singulier, mais encore l'établissement de la norme à suivre, méconnaît entièrement les exigences et les limites de la fonction judiciaire, et qui ôterait à la liberté juridique des citoyens ses plus sûres garanties. Certes, le juge ne doit pas se changer en instrument aveugle, pour appliquer mécaniquement la loi: l'interprétation de la loi par le juge en est un « vero ed originale *ripensamento* » et elle apporte un élément subordonné, mais nécessaire, au développement du système en vigueur; seulement, l'interprète doit respecter les fondements logiques du système et l'unité organique de sa structure; à l'intérieur de ces limites, le système reçoit, à mesure qu'il est appliqué, de nouveaux et féconds accroissements.

Si tel est le processus qui conduit à la *position* historique du droit; s'il n'est pas possible de fixer, a priori, le moment où une idée juridique devient *positive* ni celui où elle cesse de l'être : c'est que la positivité n'est pas essentielle ni immanente à l'idée même; elle est pour l'idée un élément extrinsèque et accidentel. Les faits ou séries de faits qui rendent *positive* une détermination juridique, ne la

rendent pas en même temps *juridique;* cette propriété n'est pas historique, mais logique et supérieure, en ce sens, aux vicissitudes et au flux du temps. — Mais quels sont les éléments logiques qui constituent proprement la « *giuridicità* »? Le droit est le critère qui évalue et définit, en un sens objectif ou corrélatif, la condition de plusieurs sujets, agissant ensemble, un système de « compatibilité » ou de « compossibilité » qui écarte leurs conflits. Il vise l'individu non *uti singulus,* mais seulement en tant que *socius.* Tout prédicat juridique est donc transsubjectif et bilatéral; il implique « altérité », limite et rapport entre plusieurs personnes. Ce rapport, si varié qu'en soit le contenu, signifie toujours formellement que ce qui est reconnu licite pour une partie, ne peut être empêché par une autre; la licéité est en même temps une exigibilité de respect, à laquelle correspond une obligation analogue; c'est de cette rigoureuse correspondance entre les termes du rapport que dépend précisément sa nature juridique. La positivité n'est donc pour l'idée juridique qu'un *épisode.* Il serait absurde de faire dépendre le sens intrinsèque de cette idée de son application.

Les partisans de l'essentielle positivité du droit indiquent souvent ce caractère comme un critère de distinction entre le droit et la morale. Mais affirmer que la morale est absolue et invariable et que le droit est au contraire relatif aux lieux et aux temps, c'est, par une double erreur, méconnaître que le principe de la relativité historique s'applique aux phénomènes moraux comme aux phénomènes juridiques, et qu'un absolu moral n'est pas logiquement possible sans un absolu juridique correspondant. Tout peuple a une « moralité positive » propre, cohérente avec son système propre de droit et donc sujette à un développement analogue. Règles morales et règles juridiques constituent ensemble un organisme éthique concret ou système régulateur où s'expriment les convictions prédominantes sur les modes et les fins de la conduite. Mais les règles morales se distinguent des règles juridiques parce qu'elles sont subjectives et unilatérales, et qu'elles visent à écarter les collisions entre les actions d'un même sujet, tandis que les règles juridiques sont objectives et bilatérales et signifient toujours une détermination relative à la condition de plusieurs sujets.

Or droit et morale ont un mode d'être ou mieux de paraître dans la sphère de l'expérience; mais, en soi, comme formes des évaluations de l'agir, ils sont tous deux au-dessus de cette sphère et signifient un devoir-être, « un' esigenza deontologica », car ils expriment, sous un angle visuel différent, un idéal de conduite qui peut être violé physiquement, sans cesser de valoir comme idéal. Le droit a une valeur hyperphénoménale, une vérité qui ne repose pas sur les faits, mais tend à s'imposer à eux. Le droit positif, en tant qu'il représente une réalité de fait, est soumis à une évaluation sub specie juris, selon le critère vivant que porte en soi la conscience humaine dont la « vocazione giuridica » se reflète mais ne s'épuise pas dans l'histoire. L'antithèse entre le droit naturel et le droit

positif, entre le φύσει δίκαιον et le νόμῳ ou θέσει δίκαιον exprime justement cette loi fondamentale de notre être, cette nécessité d'une réfraction de l'absolu dans le relatif.

Ainsi la critique détruit le dogme de l'essentielle positivité du droit, en démontrant que la positivité n'est pas autre chose qu'une image transitoire et superficielle d'une réalité plus profonde, attribut inséparable de l'être humain, de qui elle tient son existence et sa valeur. L'analyse du processus qui conduit à la position historique du droit, en obligeant à reconnaître dans ce processus un consecutivum par rapport à l'idée qui se *pose*, confirme d'une manière indirecte mais irréfragable, la légitimité d'une déduction pure du droit comme idéal. — Certes, la déduction est légitime en matière juridique, mais peut-elle expliquer et justifier toutes les adaptations ou appropriations positives du droit aux contingences historiques? Nous ne le croyons pas. Le législateur, note saint Thomas, emploie, avec la méthode du logicien, la méthode de l'architecte[1].

Dans une autre étude sur l'*Idée d'une Science du droit universel comparé*[2], M. del Vecchio cherche à démontrer que l'idée de cette science n'est point liée par sa nature à une conception empirique de la Philosophie du droit, mais découle, au contraire, d'une conception rationnelle de cette Philosophie. Après avoir écarté les préjugés vivaces qui ont retardé jusqu'à nos jours l'élaboration et l'acceptation de cet idéal scientifique[3], il dégage les fondements théoriques où il s'appuie. Avant tout, il faut partir de ce principe que tout le droit positif, quel qu'il soit, est, par cela qu'il appartient à l'ordre des phénomènes, un fait *naturel*, relatif, c'est-à-dire déterminé par des causes suffisantes et lié avec tous les autres aspects de la réalité empirique; donc, aucune institution juridique ne peut être regardée comme un *prototype* par rapport aux autres, mais chacune doit être replacée dans son milieu historique; donc, aucune institution ne saurait être écartée, parce qu'indigne d'une enquête scientique; donc il faut rechercher les origines et les phases primitives des institutions qui nous apparaissent complètement formées, car elles nous aident à comprendre la phase actuelle, puisque chaque moment déterminé de l'évolution résume en lui tous les moments antérieurs. — Ce premier principe constitue la condition *générique* de la recherche, en tant qu'elle a un caractère *empirique*, mais non sa condition *spécifique*, en tant qu'elle a pour objet les phénomènes *juridiques* et point d'autres. D'où la nécessité, également fondamen-

1. Cf. *Summa theol.*, Ia IIæ, q. 95, art. 2.

2. G. DEL VECCHIO, *Sull' idea di una Scienza del Diritto universale comparato*. Torino, Fratelli Bocca. In-8°, 34 pp.

3. M. del Vecchio se plaint qu'on assigne à la sociologie, « cette collection » imparfaitement systématisée, « souvent chaotique », de connaissances et de conjectures, un ensemble de données empiriques qui appartiennent de droit à la Science du Droit universel comparé. La seule sociologie ayant une raison d'être serait un *Traité des règles de méthode* à observer dans l'étude de faits humains qui regardent des sciences distinctes.

tale, de déterminer logiquement ce qu'il faut entendre par droit, de quels éléments dépend essentiellement la nature juridique d'un phénomène. Cette définition, qui dépasse la recherche empirique, lui donne l'unité, en lui fixant pour objet unique, malgré les différences des phénomènes, le droit, et elle permet de *comparer* ces phénomènes, c'est-à-dire de saisir l'élément identique qui se trouve partout. Cet élément identique n'est pas le produit de l'expérience. L'idée de droit embrasse tous les cas possibles du domaine juridique et déborde les faits, qui n'en sont que des applications et des exemples. — Mais pour saisir pleinement la raison d'être et l'objet de cette science autonome, il faut remonter au principe qui domine toute la matière : *l'unité réelle de l'esprit humain,* dont le droit est une nécessaire manifestation. C'est là encore une des prémisses exigées et confirmées par la recherche empirique. L'unité de l'esprit humain, dans lequel le droit a sa source, ressort de l'universalité et de la continuité du droit; des identités et des ressemblances qui se rencontrent dans le droit positif de tous les peuples; de ce fait que l'évolution des phénomènes juridiques présente un caractère général d'humanité « un carattere generalmente humano » et s'accomplit d'une manière analogue chez des peuples éloignés dans l'espace et dans le temps; de l'aptitude des institutions juridiques à être acceptées et assimilées par des peuples différents de ceux chez qui elles naquirent, aptitude d'autant plus grande qu'elles correspondent à un degré de développement plus parfait[1]; enfin et surtout de la tendance des éléments *de portée humaine générale* à prévaloir sur les éléments particuliers et nationaux qui, au cours de l'évolution du droit chez chaque peuple, en marquent les phases inférieures. Ainsi se réalisent par degré des critères juridiques universels capables de régir toute l'humanité; ainsi se fonde sur des principes communs (droits inhérents, par nature, à toute personne) une *societas generis humani.* Ainsi se révèle l'accomplissement d'une fin, où tend la raison humaine. Ce qui, rationnellement, est une exigence a priori, se réalise, à travers les vicissitudes les plus diverses, dans l'histoire. La Science du Droit universel comparé n'envisage pas les données de l'expérience juridique d'un point de vue purement historique et chronologique, comme de simples événements qui dépendent de causes particulières; pourvue de ce critère qui suppose la connaissance historique mais qui est par lui-même supérieur à l'histoire « metastorico », elle les étudie, d'un point de vue universel, comme des expressions ou des moments de l'esprit humain, comme des degrés de l'évolution de ce principe éternel de justice[2] qui est ancré dans la pure raison et s'y affirme comme un idéal absolu; et ainsi elle devient elle-même un efficace instrument d'unification progressive du droit. M. del Vecchio conclut

1. M. del Vecchio revient à cette « communicabilité » du droit dans l'appendice de cette étude et dans une brochure publiée en 1911 sous ce titre : *La comunicabilità del Diritto e le Idee del Vico*. Trani, Vecchi e C.

2. « Seme eterno del giusto, insito nello spirito soggettivo », p. 16.

qu'il ne saurait y avoir d'opposition, quoi qu'en ait dit Post, qu'il y a au contraire une connexion étroite entre la Science du Droit comparé et une conception *rationnelle* (non expérimentale) de la Philosophie du droit, puisque la Science du Droit trouve dans la Philosophie du droit ses principes et son complément et qu'en retour, elle applique et vérifie les critères qu'elle lui emprunte. Il rappelle, en finissant, que, de fait, le premier qui ait eu une idée claire, complète et exacte d'une Science du Droit universel comparé, c'est Paul-Anselme de Feuerbach (1773-1833) qui traita les plus grands problèmes de la métaphysique du droit selon les principes du rationalisme kantien.

Dans ces deux belles études[1], M. del Vecchio s'est appliqué, avec beaucoup de talent, à rajeunir, à étoffer, à élargir la théorie formaliste du Droit naturel. A-t-il pleinement réussi? Ce formalisme rend-il entièrement compte de la multiplicité changeante des phénomènes juridiques? Explique-t-il d'une manière satisfaisante comment cet idéal, un, absolu, éternel, s'adapte au réel, divers et fluent, où il se réfracte[2]? Nous admettons volontiers la possibilité, la nécessité même des deux méthodes (méthode a priori et méthode d'observation); mais nous ne saurions admettre « qu'elles conduisent finalement au même résultat ». Il y a des phénomènes juridiques qui nous semblent irréductibles, par voie de déduction, aux premiers principes du droit, dont ils ne sont pas des conclusions logiques, mais des déterminations concrètes.

Individualisme. — Si nous en croyons M. Emmanuel Gounot, notre littérature juridique classique, si riche pour les questions « d'espèce », serait « d'une insuffisance qui déconcerte », sur les principes fondamentaux du droit. Et c'est une des raisons qui l'ont déterminé à apporter sa contribution à l'étude critique de *l'individualisme juridique*[3] *ou du Principe de l'autonomie de la Volonté en* Droit privé. Par autonomie de la volonté il faut entendre l'efficacité juridique propre du vouloir individuel, en tant qu'organe créateur du droit. Elle comporte deux éléments : 1° la volonté crée des situations juridiques nouvelles; 2° elle détermine le droit qui devra les régir. Ces situations existent *parce qu'*elles ont été voulues et *comme* elles ont été voulues; la volonté édictant un ordre, le droit le fait sien et en assure, sous menace de la contrainte, la réalisation. Ainsi comprise, elle est un des principes les plus importants du droit civil. C'est donc une tâche capitale que la recherche du fondement, des conditions et des limites du rôle juridique de la volonté. Dans

1. Citons encore du même auteur : *Un Punto controverso nella storia delle Dottrine politiche; Tra il Burlamachi e il Rousseau; Sui caratteri fondamentali della filosofia politica del Rousseau; Il progresso giuridico.*

2. Nous préférons une autre théorie du droit naturel que M. Deploige a magistralement exposée dans son livre : *Le Conflit de la morale et de la sociologie*, pp. 292-354.

3. E. Gounot, *Le Principe de l'autonomie de la volonté en droit privé*, Paris, A. Rousseau, 1912. In-8°, 470 pages.

notre jurisprudence traditionnelle est d'ailleurs *impliquée* toute une philosophie[1] du contrat et du principe de l'autonomie dont les problèmes nouveaux, posés par les changements de la réalité sociale[2], nous pressent de prendre conscience, soit pour la retenir parce que pleinement satisfaisante, soit pour la rejeter parce que sans valeur, soit pour la compléter, si elle se montre incomplète. La portée de l'étude entreprise par M. Gounot est d'*ordre critique*. Bien qu'il amasse un riche butin de conclusions positives, il ne construit pas une doctrine personnelle; il expose et il juge d'abord les postulats fondamentaux, ensuite les applications et les conséquences, enfin les principes de la doctrine de l'autonomie de la volonté dont se trouve imprégnée la science juridique traditionnelle; enfin il examine le point d'appui que cette doctrine croit trouver dans l'histoire.

« Je veux, donc j'ai des droits ». L'individu humain est libre, maître, seul maître de lui-même, fin en soi. De sa volonté libre, tout procède : toute obligation, parce que consentie, est juste; elle est inique, si elle n'est pas voulue. A la liberté, tout doit aboutir : consacrer l'autonomie initiale de l'individu, assurer à chaque liberté le maximum d'indépendance compatible avec la liberté d'autrui, c'est toute la mission du Droit positif. « Le droit, c'est l'autonomie de l'être humain. » (Beudant). Que la volonté de l'individu soit faite! Ce principe est l'alpha et l'oméga de la philosophie juridique classique que ses adeptes considèrent comme la tradition nationale et vraiment française[3].

On pourrait formuler ainsi les *deux postulats fondamentaux* de cette philosophie :

1° *Pas d'obligation sans contrat.* Seul, je peux m'engager. Sous les prétendus rapports nécessaires des choses, le juriste découvre des rapports libres, implicites de volontés, des consentements cachés, tacites. Donc la société civile est un contrat ou un quasi-contrat; la loi, une convention entre des êtres libres qui se commandent à eux-mêmes; le mariage, un contrat personnel et révocable; la propriété, « la liberté faite visible » (Fouillée); l'usine, une juxtaposition de contrats; le droit pénal, la répression exercée par une volonté antérieure sur la volonté présente... En fait, dit-on, le droit contractuel est ou tend à être tout le droit civil. Convention et obligation

---

1. Elle a été mise en question et rejetée par les négateurs du « dogme de la volonté », Willensdogma, (Bülow, Schlossmann en Allemagne; en France, M. Duguit et toute l'école positiviste.)

2. Les nouvelles formations juridiques, appelées contrats d'adhésion (contrats de travail, d'assurances, de transports, etc.) n'ont guère du contrat que le titre; ici plus d'égalité ni de discussion entre contractants; c'est à prendre ou à laisser, et, si on prend, on prend toute la charte dressée d'avance, charte que l'on n'a même pas lue...

3. *L'École du droit naturel*, issue de Rousseau, de Kant et de Fichte, représentée en Allemagne par Gros, Bauer, Rotteck, donnait pour base à son système le dogme de l'autonomie et le principe du contrat social, et réduisait le droit à un ensemble de limitations volontaires et réciproques que les Libertés s'imposent à elles-mêmes. Avant même le milieu du XIXe siècle, elle avait succombé sous les attaques de l'*École historique*

sont à peu près synonymes... Bref, les individus sont de petits absolus, des souverains indépendants, dont la sphère juridique ne saurait être modifiée[1], soit par un droit, soit par une dette, sans une intervention de leur volonté. Pas de responsabilité *objective,* résultant des lois naturelles de l'humaine interdépendance.

2° *Je peux m'engager à tout ce que je veux.* Tout engagement libre est juste et donc doit être sanctionné par le droit positif. Les volontés qui contractent n'ont pas à se plier à une justice supérieure : elles créent le juste; qui dit contractuel, dit juste. L'objet du droit est de rendre possible la *coexistence* des êtres libres, en empêchant tout empiètement d'une liberté sur une autre. La seule limite juridique de la liberté de chacun c'est la liberté d'autrui. Dans cette conception purement formelle du droit, peu importent l'objet et le but des rapports humains; il faut et il suffit qu'ils soient libres. Or, la pensée classique, jugeant les hommes *in abstracto,* les déclare tous également libres. Il y a équivalence entre les libertés, sinon entre les prestations : c'est assez. Volenti non fit injuria. Donc seront toujours justes les salaires acceptés, les conditions du travail consenties. Toute intervention du législateur serait un abus. La justice consiste à tenir les engagements librement contractés. Telle est la *limite idéale* où tendent nos doctrines classiques, bien que, de fait, l'ordre public oppose des bornes à l'autonomie contractuelle. La thèse, le vrai absolu, le bien en soi, c'est le droit confondu avec la liberté idéale ou illimitée; le vrai relatif, le moindre mal, c'est la liberté limitée en fait par les droits d'autrui et les nécessités sociales que la loi reconnaît.

L'auteur étudie les répercussions de la doctrine de l'autonomie :

D'abord, (ch. II), sur la théorie classique des *lois* de droit privé (présomption générale en faveur des lois « interprétatives ou déclaratives ou supplétives » des volontés privées et susceptibles d'être écartées par elles, contre les lois « impératives ou d'ordre public »; tendance à ne voir dans les lois « d'ordre public » que des protections données à des libertés; méconnaissance des lois dispositives et organisatrices);

Ensuite (ch. III), sur la théorie de l'*acte juridique*[2]; du *fondement* de sa force obligatoire (la volonté seule); de ses *éléments constitutifs* (volonté interne, subjective, seul facteur essentiel de l'acte juridique, Willenstheorie; théorie purement logique, déduite de ce postulat : deux volontés autonomes abstraites, qui agissent dans l'abstrait, à vide, sans but pratique, pour jouir d'elles-mêmes; oubli de la portée sociale et des éléments objectifs du contrat)[3]; de l'*interpréta-*

1. Très apparentée au système classique de l'autonomie, est, à certains égards, la récente théorie de la volonté unilatérale considérée comme source d'obligation (Kuntze, Siegel, Worms.)

2. Par acte juridique, il faut entendre toute déclaration de volonté (contrat, testament, acceptation, etc.) dont le but direct est de créer, ou de modifier, ou d'éteindre des obligations ou des droits.

3. L'auteur montre comment le principe de la volonté doit être complété par le principe *de la sécurité ou de la confiance* légitime nécessaire à la bonne marche du commerce humain.

tion qui en détermine les effets (règle des règles pour la doctrine classique : rechercher l'intention véritable de l'auteur ou des auteurs de cet acte et s'y conformer ; le juge, simple appareil enregistreur) [1].

Enfin (ch. IV), sur la tendance des juristes à attribuer à la volonté individuelle des effets de droit objectif dont elle n'est pas la source (abus des fictions, théorie artificielle des quasi-contrats et des contrats), et à méconnaître les « situations de droit objectif » et les « institutions » (famille [2], associations [3], etc.).

Le ch. V est consacré à la *réfutation générale de la doctrine de l'autonomie*. L'individualisme rationaliste, forme française de l'individualisme, distincte de l'individualisme utilitaire et empirique des Anglo-Saxons, se résume en ces trois thèses étroitement liées entre elles :

1re thèse : L'individualisme est d'abord une conception philosophique de l'homme, objet du droit ; il part de l'homme en soi, étranger à la société et à l'histoire ; dans l'humanité, il ne voit que des individus isolés et indépendants, sortes de petits absolus se suffisant à eux-mêmes ; les sociétés humaines sont des agrégats d'atomes juxtaposés par un contrat libre et vivant chacun en soi, par soi, pour soi. — Ce « robinsonisme social », cette conception de la société-épiphénomène, est la fausseté même. L'homme, animal social, ne vit et ne se développe que par et dans la société. Pourtant M. Gounot rejette, avec le monisme individualiste, le monisme socialiste [4]. Il retient le dualisme nécessaire de l'individuel et du social ; l'individualité, ainsi qu'*une forme*, vivifie, organise la *matière* fournie par la société ; au fond, la seule réalité concrète, ce n'est ni l'individu ni la société, ce sont les hommes en société. Ainsi la société

1. Au vrai, le juge est le législateur des espèces concrètes ; « ministre d'équité », il représente le droit et non les volontés individuelles.

2. A propos du divorce, l'auteur note que la question n'est pas : « peut-on rompre un contrat ? » Mais, « peut-on supprimer une institution, un organisme ? »

3. Les associations, syndicats, sociétés par actions, etc., ont-elles pour origine un vrai contrat ? « Le contrat suppose essentiellement la prévision et la discussion libre d'un acte à accomplir, puis un échange de consentements et de promesses réciproques ; c'est le concours de plusieurs volontés qui se déterminent respectivement l'une l'autre. Or la fondation d'une association ou d'une société par actions est avant tout constituée par une série d'*adhésions successives* à des faits objectifs de procédure et à la discipline collective des statuts. C'est tout autre chose qu'un contrat. » p. 264. D'ailleurs, à supposer que l'acte constitutif des associations fût un vrai contrat, toute leur vie ultérieure n'est pas la simple exécution d'une série de contrats individuels réciproques. Autre chose est le phénomène juridique qui donne naissance à une association ; autre chose, l'association une fois formée. L'association est une institution individualisée, un corps unitaire, doué d'une vitalité propre. Les statuts ne sont pas des documents strictement contractuels, mais des chartes, des réglementations objectives, exprimant le but, les moyens, les conditions de la vie collective d'un organisme social. L'acte d'*adhésion* émis par la volonté individuelle est moins un acte de création du droit qu'un acte de soumission au droit et au fait objectif.

4. De l'école hégélienne allemande et de l'école sociologique française.

est un fait naturel et spontané que l'individu ne crée pas, qu'il n'a pas à vouloir, pas même à accepter, mais seulement à subir, qui s'impose à lui, comme une des lois premières de son existence. Il y a donc une responsabilité objective, un droit social, et la liberté contractuelle ne saurait être absolue.

2e thèse, ou *théorie du fondement du droit :* le droit repose tout entier sur la volonté individuelle. — Selon M. Gounot, la volonté est l'organe d'exécution du droit, l'instrument indispensable de sa mise en œuvre. Le monde du droit est le monde de la finalité. Le droit n'est pas la volonté elle-même, mais un rapport aux fins qu'elle doit servir. Avec Ihering et Saleilles, il faut dire : « la volonté au service du droit, et non plus le droit au service de la volonté. » Le contrat, mise en œuvre de ces règles : « cuique suum ». « ne quis alterius damno fiat locupletior », se rattache à la notion métaphysique et religieuse de l'équivalence fraternelle des hommes qui doivent se traiter comme des personnes, non comme des choses, et se fonde sur des exigences impératives de justice dont il détermine l'application, sans se soustraire à leur empire. C'est dans la mesure où le contrat se conforme à ces exigences et parce qu'en s'y conformant, il contribue au bien commun [1], qu'il a droit à la sanction légale. Sans doute un contrat libre, parce que libre, est présumé juste objectivement, car normalement les volontés individuelles cherchent l'équation des valeurs ; mais quand les parties sont inégales, la présomption n'existe plus et c'est dès lors la fonction du droit d'imposer d'autorité aux relations juridiques les normes nécessaires : limiter ainsi la liberté au nom de la justice, c'est appliquer le principe juridique suprême : « la justice au-dessus de la liberté.

3e thèse, ou *théorie du but du droit :* l'ordre juridique a pour fin suprême l'indépendance de la volonté individuelle. — Cette conception de l'État « veilleur de nuit, simple producteur de sécurité », méconnaît les fonctions *positives* de la loi. A la maxime de la coexistence des hommes, il faut ajouter celle de leur coopération ; la loi a aussi la tâche, positive et constructive, de faire converger vers le bien commun et d'organiser en fonction de ce but, les activités individuelles. Le bien commun, est la fin du droit. Très souvent, en fait, il coïncide avec la liberté, car, très souvent, les volontés individuelles en constituent le meilleur instrument, mais il n'en est pas toujours ainsi.

Dans le dernier chapitre, M. Gounot, à l'encontre de l'école individualiste qui voit dans l'évolution juridique l'affranchissement progressif de la volonté individuelle, le triomphe du contrat et du principe de l'autonomie, démontre que le développement historique du droit contractuel a été déterminé, non par l'idée de la souveraineté juridique de la volonté individuelle, mais par des considéra-

1. Par bien commun, l'auteur entend, non le bien de l'État ni du Tout, mais de tous ; le bien des personnes humaines considérées comme d'égale valeur ; le bien humain complet, comprenant les intérêts matériels, scientifiques, moraux, etc., hiérarchisés en fonction de la destinée humaine.

tions de justice objective et de bien commun, et que le droit contemporain s'éloigne de l'idéal individualiste.

En somme, le droit n'est pas purement individuel. Il n'est pas non plus purement social[1]; il a ses racines au-delà du social, dans l'ordre général du monde, organisé par Dieu. Simple fragment de l'ordre universel, l'Etat n'est pas la fin juridique suprême, mais un moyen de civilisation et rien d'autre. En raison des exigences supérieures de sa destinée, l'homme possède, sinon des droits individuels absolus, du moins, en regard des collectivités et de l'État, des droits individuels relatifs, conditionnés d'ailleurs par le milieu social. Ces droits sont des missions, des fonctions, des compétences, plus que des libertés (au sens individualiste du mot). Le principe du contrat et de tout le droit privé n'est pas « *que la volonté de l'individu soit faite* », mais « *que par la volonté de l'individu, la justice s'accomplisse.* »

C'est une conclusion que nous faisons volontiers nôtre. Malgré ses longueurs, ses digressions et ses redites, malgré l'outrance[2], l'imprécision[3], l'inexactitude[4] de quelques formules, le livre de M. Gounot, si puissant, si riche d'idées et d'aperçus, si documenté, comptera parmi les meilleurs que nous devons à *la Renaissance du droit naturel*. Sans doute, M. Gounot nous a menés « en plein dans la métaphysique ». N'est-elle pas inévitable, en cette matière? A la vouloir bannir systématiquement, on risque de se contenter d'une métaphysique de « garçons-coiffeurs ». (Schopenhauer.)

Dans son intéressant *Essai sur l'Individualisme*[5], M. Paul Archambault regarde successivement *Au cœur de l'Individualisme* (la Science de la Morale de Ch. Renouvier), *En deçà de l'individualisme* (Droit social et Droit individuel, d'après M. Duguit), *Au dela de l'Individualisme* (Positivisme et Catholicisme, selon le P. Laberthonnière). Il remarque « qu'il y a individualisme et individualisme. L'individu humain, en qui seul se réalisent la personne humaine et sa destinée infinie, peut légitimement être pris comme centre de perspective de l'univers moral et social. Mais de ce qu'il est, en un sens la fin suprême[6], suit-il qu'il soit la seule fin, le seul moyen, et en défini-

1. L'auteur n'admet pas qu'on fasse de la volonté un reflet, un écho, une étiquette, une idole du milieu social. (Emmanuel Lévy.)

2. L'auteur se laisse entraîner un peu trop loin, parfois, dans la voie de la critique.

3. La conception des rapports de l'individu et de la société nous paraît assez vague; les comparer aux rapports de la matière et de la forme, ce n'est pas nous avancer beaucoup; ne peut-on pas dire, en sens inverse, que la société modèle, façonne, *forme* l'individu? — La notion de *tout social* est floue.

4. Le rôle de la volonté est trop réduit; est-il exact de dire que la volonté « *oblique* » devant l'institution? Cf. P. Schwalm, *Leçons de Philosophie sociale*, t. I, pp. 33-82, et t. II, pp. 140-176.

5. P. Archambault, *Essai sur l'individualisme*. Paris, Bloud, 1913 In-16, 216 pages.

6. A notre humble avis, il n'est pas d'autre fin suprême de l'ordre moral que le Bien Absolu, Dieu. L'individu humain est une fin subordonnée.

tive la seule réalité? »... Des rapports réciproques de deux individus associés, naît quelque chose qui est autre qu'eux, « autre même que leur somme et qui a par suite des conditions d'existence et d'intelligibilité propres... De là des règles d'action nouvelles et qui sont pour l'homme, membre de cet organisme, non seulement des faits à subir, mais des devoirs à remplir. Moralement indifférentes en elles-mêmes, elles reçoivent en tout cas un caractère obligatoire de la fin qu'elles conditionnent : la plus grande vie personnelle possible par la société, possible par elle seule. La morale sociale n'est pas une simple généralisation de l'individuelle : et c'est une morale cependant[1]. ». — « Est-ce en définitive la société qui existe pour les individus ou les individus pour la société? Autant vaudrait se demander si la maison existe pour les habitants ou les habitants pour la maison »[2]. — « Personne ne conteste sérieusement que *le* droit (sens objectif) seul puisse donner naissance à *un* droit (sens subjectif). La question est celle-ci: qui donc... sera chargé de démêler le droit? Sera-ce un pouvoir extérieur, gardien d'une collectivité passive de sujets? Sera-ce la collectivité elle-même, devenue maîtresse de ses destinées? Voilà l'alternative que la théorie de la souveraineté populaire tranche, autant que faire se peut, en faveur de l'individu »[3]. Ainsi, selon M. Archambault, « le principe qui a fait la fortune de l'individualisme, ce n'est nullement, comme on a affecté de le croire, la licence donnée à chaque individu particulier de faire de ses inspirations subjectives, voire de ses caprices, la mesure de toute vérité et de tout bien; ce n'est pas l'encouragement à s'isoler, à se suffire... C'est essentiellement l'affirmation d'une destinée spirituelle de l'homme qui, précisément, parce qu'elle l'oblige à se dépasser, lui défend de se laisser diminuer »[4]. Au nom d'individualisme, l'auteur aurait préféré celui de personnalisme ou celui de spiritualisme[5]; « mais le nom ne fait rien à la chose... L'individualisme, malgré les déformations qu'il a subies, vaut par la fécondité de son principe initial. Il n'a jamais péché que par timidité. Ce qu'il faut craindre, ce n'est pas que l'homme veuille trop être, c'est qu'il se résigne à n'être pas assez »[6]. L'individualisme constitue une vérité inadéquate, qu'il s'agit de compléter, tout en respectant son contenu authentique. Il « apparente la pensée philosophique, le mysticisme chrétien, l'idéalisme français ». — C'est beaucoup dire!...

Famille. — M. W. F. Lofthouse croit qu'il existe entre *la morale*

1. *Loc. cit.*, pp. 47 et 48.
2. *Loc. cit.*, p. 163.
3. *Loc. cit.*, p. 167.
4. *Loc. cit.*, p. 4.
5. « C'est bien des âmes qu'il s'agit. La société n'est que pour les soutenir. L'autorité pour les servir. La loi pour les libérer. Telles sont les affirmations essentielles dont nous aimons à retrouver dans l'individualisme la constante et féconde inquiétude. » p. 6.
6. *Loc. cit.*, p. 5. Il faut pourtant que l'homme reste à sa place!...

et la Famille[1] un rapport qui, mis en pleine lumière, donnerait réponse à maintes questions aujourd'hui fort débattues.

La 1re partie de son livre est à la fois théorique et historique; si on remonte aux origines, on constate que formes diverses de la famille et incarnations diverses du sentiment moral dérivent d'un même instinct profond de la race humaine, instinct qu'on peut appeler *spirituel*. La 2e partie a pour objet les problèmes du jour : biologiques, économiques, sociaux, et religieux.

Quoi qu'en disent les constructeurs d'Utopie, la famille n'est pas une invention qui puisse disparaître; elle n'est pas la création de l'homme; elle est la plus fondamentale des institutions de la société organisée; c'est en elle qu'il faut chercher les bases de la morale[2].

L'auteur définit la famille d'après ses caractères généraux : un groupe fondé sur les liens de la naissance et du mariage, reconnaissant une obligation mutuelle et personnelle, maintenant en commun une certaine vie sociale, économique et religieuse, capable, selon les circonstances, d'une plus ou moins grande extension. Partout et toujours la famille se révèle avec ces deux traits essentiels : l'existence de certains liens sociaux et moraux.

La morale, comme la famille, a une histoire. Chez le primitif, certaines choses sont commandées, d'autres défendues. D'où vient cela? L'auteur reconnaît que le bien et le mal impliquent autre chose que l'approbation ou le blâme de la société ou de la tribu, car s'il n'y avait pas eu dans l'esprit du primitif l'amour de ce qu'il sentait être un acte bon et l'horreur de l'acte mauvais, l'idée du bien et du mal se serait-elle jamais développée? Le fait que cette idée existe aujourd'hui, montre qu'elle a dû exister sous une forme élémentaire dès le début. Cependant, ajoute l'auteur[3], le *primitif vit et pense par sa tribu;* s'il agit dans tel sens ou dans tel autre, c'est surtout parce que sa tribu le dirige ainsi. Il y a comme un seul esprit qui gouverne la tribu. Être bon pour un individu, c'est être un vrai membre de sa tribu. Peu à peu la tribu prend conscience qu'elle est un membre d'une famille de tribus et ainsi se forme la moralité entre les tribus et les États. Par ailleurs, tout ce qui concerne le bien-être de la communauté, devient matière à religion. Le dieu est le seigneur, la tête de la communauté et la religion devient l'expression d'une dévotion à l'utilité commune, à un être qui me demande d'aimer mes amis, d'être vrai pour eux, et dont la volonté ne peut être autre chose que la pratique des coutumes et des traditions de ma tribu. — Ainsi, dans les préceptes moraux des primitifs, gît un sens de ce qui doit être, impliquant parmi ses multiples expressions, à la fois, l'incorporation à la tribu et la subordination de chacun à ses intérêts et à ses désirs. La racine de la

1. W. F. Lofthouse, *Ethics and the Family*. Londres, Hodder et Stoughton, 1913. In-8°, XVI-403 pages.

2. L'auteur affirme que le temps est passé des constructions morales a priori. De nos jours, le moraliste doit être versé dans la psychologie et l'histoire naturelle.

3. En quoi il se contredit, nous semble-t-il.

moralité est dans le sentiment de la tribu ou de la famille. D'ailleurs, si on passe en revue l'histoire des vertus dans le monde ancien et dans le monde chrétien, on observe que la vertu, sous ses formes diverses se ramène à la bonté, mélange d'égoïsme et d'altruisme, à la reconnaissance du lien social, à la loyauté envers ceux qui partagent nos vies et dans les intérêts desquels nous trouvons les nôtres, et que « la famille est le vrai théâtre de la bonté, parce que nulle part ailleurs l'indentification de mes intérêts avec ceux des autres ne peut être aussi complète et aussi naturelle ». — Cette théorie n'explique pas le caractère *personnel* de la morale et attribue à la famille une influence exagérée; la famille *ne crée pas* la vertu.

Partant du principe évolutionniste, l'auteur étudie la famille chez les animaux et il prétend y retrouver en germe les caractères de la famille humaine.

Les désordres économiques et sociaux viennent de la destruction et de la désintégration des éléments de la vie de famille. Le remède est dans le développement de l'esprit de la famille : que chaque membre apporte sa contribution au bien du tout, non en vertu d'une obligation ni d'un contrat, mais par pure bonté et affection naturelle.

L'État doit prendre modèle sur la famille; n'est-il pas lui-même un groupe de familles ou plutôt une famille sur une plus grande échelle, garantissant une vie bonne pour tous et faisant appel à la moralité, à l'affection et au don joyeux de soi?

L'auteur prouve que la religion ne s'oppose pas à la famille en présentant à l'homme un idéal plus élevé. Mais, du point de vue du protestantisme, il lui est bien difficile, pour ne pas dire impossible de juger sainement la signification sociale du monachisme et du célibat catholiques et d'expliquer comment l'individualisme protestant ne tend pas à dissoudre le sens social.

Malgré les difficultés que la vie moderne crée à la famille (désir du bien-être, de la liberté, question du divorce), M. Lofthouse croit à son avenir. Les réformes isolées n'aboutiront à rien. Il faut faire revivre l'esprit de la famille dans toute la sphère de la vie industrielle et sociale.

C'est principalement de la *Société familiale et de ses rapports avec les mœurs économiques de notre temps* que la *Semaine sociale de France* s'est occupée, l'année dernière, en sa IXe session, tenue à Limoges. Les quinze cours relatifs à ce sujet ont été réunis dans la 1re partie du compte-rendu in-extenso[1]. « La Science pour l'Action », telle est la devise de la Semaine sociale de France; mais la portée pragmatique de cette haute doctrine ne préjudicie aucunement à sa valeur scientifique.

A qui appartient l'éducation de l'enfant? C'est la question que traite

1. *Chronique sociale de France*, Lyon, rue du Plat, 16; Paris, J. Gabalda. Signalons particulièrement les cours de M. Lorin, de M. Sertillanges et de M. Antoine.

M. l'abbé VIGUÉ dans son livre si net, si solide et si plein, sur le *Droit naturel et le droit chrétien dans l'Éducation*[1]. Voici, brièvement résumée, la doctrine qu'il expose et démontre. L'enfant a des droits qui résultent de ce qu'il est une personne et une personne baptisée; ses droits se ramènent tous à celui d'une éducation complète qui fasse de lui un homme et un chrétien capable de se conduire dans la vie. De droit naturel, l'éducation de l'enfant appartient à la famille avant d'appartenir à la société; l'instruction elle-même relève d'abord de la famille, quoique le bien public y soit intéressé et que la famille n'y soit pas toujours parfaitement compétente; le droit de la famille sur l'enfant est un droit naturel, primordial, intangible, non de propriété, mais d'éducation et de direction, droit soumis, à des titres divers, au contrôle de deux puissances : l'État et l'Église. L'État n'a qu'un rôle de protecteur (d'où dérive un droit de contrôle) et un rôle d'auxiliaire (il encourage et subventionne; il ne peut ouvrir des écoles qu'à un titre supplétif; il n'a droit à aucun monopole, ni des écoles, ni des programmes, ni des grades, ni des jurys d'examen). L'Église est, de par Dieu, l'éducatrice religieuse de l'humanité; de là tous ses droits : pouvoir direct, souverain, exclusif, dans l'enseignement religieux; droit de contrôle dans l'enseignement profane. L'instituteur est le représentant de la famille; il est aussi le représentant de l'Église pour l'enseignement moral et religieux; il n'est pas un fonctionnaire de l'État, mais il a droit à la protection de l'État, et l'État a sur lui un certain droit de contrôle[2].

Suivrons-nous maintenant Mlle Madeleine PELLETIER, docteur en médecine, dans son enquête sur les *opinions, les partis, les classes?* Cette enquête se réclame expressément de la *Philosophie sociale*[3] : c'est pourquoi nous la mentionnons, sans nous y arrêter davantage.

Justice sociale. — Un théologien distingué, M. A. MICHEL[4] « démasque cette doctrine erronée qui se cache sous le mot magique et trompeur de Justice sociale... : ni le mot, ni la chose ne sont acceptables ». Le mot est plein d'équivoques et de surprises. Qui dit justice, dit dû strict, exigible même par la force, ayant pour corrélatif un droit de propriété ou d'autorité. Or la justice sociale tend à établir entre patrons et ouvriers « une sorte d'égalisation de richesse *ou*[5] d'équivalence fraternelle qui comblera peu à peu toute distance »; à réduire le droit de propriété privée « à n'être qu'une

1. P. VIGUÉ, *Le droit naturel et le droit chrétien dans l'éducation*. Paris, P. Lethielleux, s. d. (1912). In-12, 190 pages.

2. La deuxième partie du livre a pour titre : *Critique de quelques formules fausses;* l'école neutre, l'école laïque, la liberté de l'enfant, l'unité morale.

3. M. PELLETIER, *Philosophie sociale. Les opinions, les partis, les classes*, Paris, Giard et Brière, 1912. In-16, 117 pages.

4. A. MICHEL, *Autour « du Modernisme social »*, dans *Les Questions Ecclésiastiques*, avril 1912, pp. 338-340.

5. C'est nous qui soulignons ce mot; nous avouons qu'il nous étonne quelque peu.

fonction sociale »; à confondre les devoirs de charité, qui relèvent, seulement de la conscience et de Dieu, avec les devoirs de stricte justice qui supposent un droit correspondant de revendication légitime[1]; à instituer, en face des patrons, sinon contre les patrons, les œuvres d'organisation sociale qui doivent assurer à l'ouvrier le bien temporel auquel il pense avoir droit en justice, « alors qu'en réalité, ce bien-être temporel, qu'il soit le résultat d'œuvres de bienfaisance ou d'œuvres d'organisation sociale..., ne doit être, *en la plupart des cas*[2], que le fruit de la charité ». Si Léon XIII et Pie X recommandent la justice et la charité, aucun document pontifical, — « on ne l'a pas fait assez remarquer » — ne parle de la justice sociale. Ce mot est donc à rejeter.

Un autre théologien de marque, M. F. Dubois[3], au nom de la tradition scolastique, « en appelle de cette condamnation sommaire ». D'après lui, il existe, tant au point de vue naturel qu'au point de vue surnaturel, une égalité foncière, — réclamée par la justice commutative — et sous-jacente à toutes les inégalités accidentelles provenant de la diversité des dons naturels et des grâces surnaturelles départis à tous et à chacun. Mais de cette égalité ne résulte nullement l'équation des droits économiques. La propriété privée — le meilleur moyen d'assurer à tous le droit à la vie — n'est pas une fonction sociale, elle est un droit, mais elle a une fonction sociale : le propriétaire doit faire part de son superflu aux pauvres. « Il est évident que l'aumône, dans une société bien organisée ne peut jamais être qu'un palliatif et qu'un peuple de mendiants secouru par une minorité de riches ne répondrait pas du tout à l'idéal d'une société parfaite. Le droit à la vie[4] doit être normalement assuré, non par l'aumône, mais par le travail. Ce bien-être temporel, fruit normal du travail et condition d'ordinaire indispensable à l'exercice de la vertu, « il appartient à une société bien organisée de le *procurer à tous*[5] ». Or la bonne organisation de la société dépend, non de la charité, mais de la justice légale. Entre la justice commutative et la charité, il y a la justice légale. Ce n'est pas que l'État doive organiser lui-même le régime du travail; il doit seulement favoriser le développement de la famille et des organismes professionnels, et n'intervenir directement qu'à titre supplétif. Dans une société où l'organisation professionnelle est très imparfaite, l'État peut exiger

1. On nous permettra de noter que, s'il s'agit d'actes de bienfaisance prescrits par la loi en raison du bien commun, le droit de revendication n'appartient pas au pauvre, mais *au corps social*.

2. C'est nous qui soulignons. Ces mots nous paraissent inacceptables.

3. F. Dubois, *Autour du Modernisme social*, dans *Revue du Clergé français*, 15 juin 1912, pp. 700-710.

4. C'est-à-dire, selon M. Dubois, le droit au nécessaire pour vivre décemment *toute* sa vie selon sa condition et les mœurs de son pays, ce qui englobe l'assurance contre les risques des accidents, de la maladie, de la vieillesse.

5. Nous soulignons ces mots que l'auteur lui-même « précisera ou rectifiera » plus tard. Cf. p. 117.

par une loi le minimum de salaire dont a besoin pour vivre l'ouvrier sobre et honnête. Si le paupérisme sévit à l'état endémique et que les riches négligent le devoir de l'aumône, l'État a le droit de transformer ce devoir de charité en devoir légal, « debitum legale », en prélevant sur le revenu des riches par des impôts prudents de quoi subvenir à la misère des pauvres. La justice sociale n'est que le nom moderne de la justice légale des scolastiques. Celle-ci ordonne par des lois, d'où son nom de *légale*, les actes de la société au bien commun ou au bien social, d'où son nom de *sociale*, si on la considère dans *sa fin* et non plus dans ses *moyens* qui sont les lois. Les scolastiques l'appelaient encore justice *générale*, parce qu'elle a comme matière les actes de toutes les vertus qu'elle peut prescrire en vue du bien commun. La justice sociale réside dans les gouvernants, quasi architectonice, et dans les gouvernés, quasi executive.

Dans sa réplique, M. Michel[1] s'attache à montrer que la doctrine de la justice sociale est une *nouveauté et une nouveauté dangereuse*. Elle *est une nouveauté*, car, non seulement elle n'a jamais été enseignée par Léon XIII ni par Pie X, mais encore elle est inconnue des anciens scolastiques. Ceux-ci admettent dans la société, trois sortes d'organisations différentes : les rapports de *parties à parties* relèvent de la justice *commutative;* les rapports du *tout aux parties* sont réglés par la justice distributive, et les *rapports des parties au tout, par la justice générale ou légale.* Or la justice générale des anciens se distingue de la justice sociale des modernes et quant au nom et quant à la chose. D'abord le mot *social* s'étend à tout ce qui concerne la société; toute justice, qu'elle soit commutative, ou distributive ou légale, est sociale, comme tout cercle est rond. Quant à la chose: tandis que la justice générale ordonne les vertus des particuliers au bien commun, la justice sociale, préoccupée des conflits sociaux entre patrons et ouvriers, règle la distribution du bien commun aux parties; elle serait donc l'opposé de la justice générale et semblerait s'identifier avec la justice distributive[2]. *Nouveauté dangereuse*, à cause de la confusion qu'elle comporte et des conséquences qu'elle entraîne. D'une part, les relations entre patrons et ouvriers, n'étant dans la communauté que des rapports de parties à parties, relèvent de la justice commutative que la charité complète[3]. L'exercice de la charité[4] accompagne l'exercice de la jus-

1. M. Michel, *Autour du modernisme social, la Justice sociale et la doctrine catholique*, dans *Les Questions Ecclésiastiques*, sept. 1912, pp. 237-249.

2. Sans doute, observe M. Michel, la distribution du bien-être commun entre les membres de la communauté a *indirectement* une répercussion sur la marche de la communauté; elle peut donc, le cas échéant, devenir aussi un acte de justice légale, mais avant de recourir à la justice légale, il faut faire la preuve que les rapports sociaux en question ne peuvent pas être réglés par le jeu normal des vertus dont ils relèvent.

3. Car il y aura toujours, dit M. Michel, des accidents imprévus, des charges excessives de famille, qui briseront l'équilibre établi par la justice commutative.

4. C'est-à-dire de la bienfaisance sous toutes ses formes.

tice commutative et précède l'exercice de la justice légale. Il y aurait confusion, contradiction et injustice[1], à faire intervenir la justice légale, dont l'objet est le bien *général*, pour compléter ce qui manque au bien-être *particulier* de l'ouvrier, avant de laisser à la charité le temps d'agir. Interposer immédiatement la justice légale entre la justice commutative, jugée insuffisante et la charité, ce serait transformer les devoirs de charité en devoirs de justice. D'autre part, l'État s'autoriserait de cette théorie pour intervenir en tout et pour tout. Afin de ne pas aboutir au socialisme d'État, maintenons que l'État doit respecter et seconder les initiatives privées et que la justice légale ne s'exerce « qu'à défaut de l'exercice de la justice commutative et de la charité, et encore dans le seul cas » où le bien général de la société serait en péril. Au lieu donc que la justice générale doive être un intermédiaire entre la justice commutative et la charité, c'est la charité qui est, même dans l'ordre naturel, entre la justice commutative et la justice générale[2].

M. Dubois[3], discute les critiques qu'on lui a faites. « Les unes sont fondées, les autres portent à faux ». L'argument *a silentio* est sans valeur. Dans l'Encyclique *Rerum novarum*, Léon XIII démontre et délimite le droit d'intervention de l'État dans les rapports entre patrons et ouvriers, au nom du bien commun; donc, si le mot de justice sociale n'y est pas, la chose y est. « L'erreur fondamentale de la thèse qu'on nous oppose, c'est la conception individualiste, atomistique et, au demeurant, révolutionnaire par ses origines, des rapports entre patrons et ouvriers. On ne veut voir que des individus en présence les uns des autres et en présence de l'État, et on ignore l'existence, entre les individus et l'État, de *classes sociales* », de groupes professionnels. Les rapports des ouvriers et des patrons ne sont pas seulement des rapports de *parties à parties*, d'*individus à individus*, ce sont des rapports de *classe à classe*. Entre le *bien général* et le *bien particulier*, il y a le bien des *classes sociales*. Le bien d'une classe n'est que le bien général considéré dans une de ses parties, qu'une *spécification* du bien général[4], et comme tel, il relève de la justice légale qui fait un devoir aux gouvernants d'intervenir quand le bien de cette classe est lésé ou menacé[5]. Cette intervention,

1. Envers les patrons et les contribuables.

2. Peut-être serait-il bon de rappeler que la justice légale n'est pas sur *le même plan* que la justice commutative et la bienfaisance privée et qu'à proprement parler, elle n'est ni entre les deux ni après les deux, mais *au-dessus des deux*. Je dis : la bienfaisance privée. Car s'il s'agit de la charité, vertu théologale, du point suprême du Bien divin, elle embrasse et déborde toute justice.

3. F. Dubois, *La Justice sociale est-elle la justice légale des scolastiques*, dans *Revue du Clergé français*, 15 novembre 1912, pp. 418-426.

4. C'est une formule qui nous paraît équivoque. « Les sociétés qui se constituent au sein de la société politique ou nation, dit Léon XIII, sont tenues pour PRIVÉES et le sont en effet, car leur raison d'être *immédiate* est l'utilité particulière et exclusive de leurs membres », p. 61. Édition de la Bonne Presse.

5. Léon XIII dit : « lorsqu'il est impossible d'y remédier ou d'y obvier autrement ».

loin de prendre la forme d'une « charité sociale »; visera à établir une législation sociale et des organisations où les activités, privées ou collectives, seront provoquées, aidées, réglées et, dans certains cas, légalement imposées. Ces institutions assureront le règne de la justice commutative, mais ne supprimeront pas toutes les misères individuelles, objet de la charité privée. Que l'État laisse les œuvres de bienfaisance privée se développer librement; mais si la charité privée est insuffisante au point de mettre en péril le bien commun, l'État doit, *en raison de cette insuffisance*, organiser la bienfaisance publique. Ainsi, l'État *laisse faire* ou *aide à faire*, selon que l'initiative, privée ou collective, est suffisante ou insuffisante; il ne *fait par lui-même*, que si elle ne veut ou ne peut faire ce que le bien commun exige. M. Dubois rejette le socialisme d'État (tout par l'État) et le libéralisme (tout par la liberté). La loi intervient, non pour compléter ce qui manque au bien-être individuel de l'ouvrier, mais pour faciliter *collectivement* à la classe ouvrière l'acquisition de ce bien-être. C'est d'ailleurs la justice légale et non la justice distributive qui règle ses interventions, puisqu'il s'agit, non pas de répartir une somme de biens, mais d'établir une organisation sociale dont tout le monde profite ou peut profiter. M. Dubois conclut que la justice légale des scolastiques s'identifie avec la justice sociale des modernes. Mais celle-ci, — l'unanimité morale et religieuse n'étant plus qu'un souvenir, — au lieu de s'étendre, comme celle-là, aux actes de toutes les vertus, se borne presque à la sphère des intérêts économiques.

Nous n'avons pas la prétention de trancher un débat si délicat et si grave. Nous souhaitons que la question soit reprise, en dehors de toute préoccupation polémique, car la polémique s'égare presque fatalement dans les « per accidens ». Il resterait beaucoup à dire sur la justice légale[1].

Droit criminel. — *Sur quoi se fonde la responsabilité pénale*[2] et *qu'est-elle?* Autant de systèmes philosophiques, autant de réponses, remarque M. Henri Urtin[3]. Or, la responsabilité pénale est chose *sociale* dans ses conséquences et ses principes; elle veut donc une commune mesure, applicable à tous. Il faut que le juge écarte les systèmes et que, recourant à la *méthode positive*, codifiée par Durkheim, il observe les caractères *extérieurs de la réalité pénale*, pour en dégager un critère réel, concret, positif. D'une part, si modifiable qu'elle soit, la *loi pénale*, prise à un moment de son évolution, est un tout réel, défini, applicable à tous les citoyens d'un pays, garanti par la force et *représentant pour chacun un bienfait, un*

1. Il faudrait surtout creuser la notion de *bien commun*, objet formel de la justice légale, et préciser les rapports de la justice légale avec la justice commutative.

2. C'est-à-dire ce qui fait que l'auteur d'une infraction est punissable.

3. H. URTIN, *Le Fondement de la Responsabilité pénale. Essai de philosophie appliquée*. Paris, Alcan, 1911. In-8° 105 pp. Du même auteur, *L'Action criminelle, étude de philosophie pratique*. Paris, Alcan, 1911.

secours social. D'autre part, en opposant sa loi propre à la loi générale, le criminel blesse l'intérêt social, dont il a bénéficié; il reçoit sans rendre et il pille le corps social auquel il doit tout. M. Urtin emprunte cette définition de l'*acte criminel* à Nietzsche[1]. Donc la peine, en principe, est légitime, car la société doit rentrer dans ses débours. Mais, comme la réalité sociale, la peine est essentiellement variable. *Le nombre des actes criminels influe sur la répression de ces actes.* Mieux une loi est exécutée, plus elle me profite, même malgré moi; moins elle est réalisée, moins elle me sert et me protège, et donc, moins je suis ingrat, si je la viole. La répression est d'autant plus forte que l'acte punissable est plus rare, et d'autant plus adoucie que cet acte est plus fréquent; elle finit même par disparaître, quand cet acte se généralise. Ceci vaut pour l'ensemble du corps social. Pour l'appliquer à *chaque cas*, le juge doit, par une nouvelle synthèse, établir la responsabilité *personnelle* du délinquant, afin d'individualiser la peine, et donc considérer non seulement les statistiques générales, mais encore l'individu lui-même et le milieu spécial qui l'a façonné. A l'évaluation *objective* de la responsabilité pénale doit correspondre l'application de peines *objectives.* La peine est un droit réel exercé par la société créancière, une *réparation sociale* due par le criminel, proportionnée au mal qu'il a fait et évaluée selon les services qu'il peut rendre. De l'*utilité sociale* de la peine, où Nietzsche voyait un simple avantage possible de la pénalité, M. Urtin fait la base fondamentale de cette pénalité. Il faut réprimer tous les délinquants dans les limites de la loi pénale, et les réprimer plus ou moins à raison de la plus ou moins grande extension du crime, en leur imposant des travaux utiles, appropriés à leurs facultés. L'auteur constate « avec satisfaction » que sa méthode respecte la réalité sociale, permet aux juges de mettre plus d'unité, d'ordre et de vérité dans leurs décisions, justifie toutes les conclusions positives des systèmes particuliers et représente un état de fait toujours grandissant... Cette satisfaction est-elle fondée? La partie critique de l'ouvrage est par trop sommaire et quelque peu injuste; est-il absolument impossible de pénétrer le secret des consciences[2] et donc, soit de savoir si et jusqu'où le criminel a été moralement responsable, soit de prévoir si et dans quelle mesure la peine intimidera le criminel et les candidats au crime et protègera l'ordre social? La partie constructive repose sur une base plutôt étroite et arbitraire. D'abord la méthode purement *objective et positive*, en traitant les faits sociaux comme *des choses* — « *le chosisme social* »[3] — les mutile et ne les explique pas. Et ne peut-on pas renverser la perspective et dire : « La répression se relâchant, la criminalité croît; la répression devenant plus ferme, la criminalité

1. NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, p. 112.

2. Même *indirectement*, par les signes extérieurs, et avec une certitude morale, suffisante pour porter un jugement prudent.

3. Ce mot, vraiment joli, quoique « barbare », est de M. Gounot, *op. cit.*, p. 327.

baisse? ». Ensuite, cette théorie met sur le même pied, au point de vue de la responsabilité pénale, les actes novateurs, *utiles*, initiateurs de progrès désirables, et les actes régressifs et nuisibles[1]. Enfin, de deux choses l'une : ou bien l'auteur veut introduire un principe *complémentaire*[2] qui permette de préciser la portée des circonstances atténuantes ou aggravantes, et alors il présente, sous une forme nouvelle, une vérité très ancienne, ou bien il prétend proposer une vraie base et une méthode complète d'évaluation : dans ce cas, il nous donne, quoi qu'il en dise, « un nouveau système », d'ailleurs très discutable.

Où en est, au point de vue scientifique et au point de vue social, la question de la *responsabilité atténuée?* Quoi qu'en pense M. Urtin, le savant Dr Grasset[3] affirme qu'au point de vue de la doctrine *médicale*, la cause paraît définitivement entendue : entre les criminels bien portants, à responsabilité totale et les criminels fous à irresponsabilité avérée, il y a tout un groupe, très considérable, de criminels dont la responsabilité est atténuée, de demi-fous, demi-responsables. Il s'agit de la responsabilité au sens médical, de celle que le médecin apprécie et mesure et qui est *fonction de la normalité des neurones psychiques*. La folie trouble la responsabilité; or elle est une maladie de l'écorce du cerveau. Si les cellules cérébrales sont tout à fait malades, le sujet n'est pas du tout responsable; si elles sont intactes, le sujet est entièrement responsable; si elles sont plus ou moins altérées par l'hérédité, les poisons, la mauvaise éducation, les maladies antérieures, etc., la responsabilité n'est ni normale, ni abolie, mais atténuée. Les criminels demi-fous ont un psychisme débile sous toutes ses formes : intelligence, volonté, sensibilité; mais ils comprennent le gendarme et la prison; ils savent si, au moment présent, on guillotine ou on gracie les assassins, comment on est traité à la Guyane, etc., toutes choses qu'ignorent les fous irresponsables. Donc ces criminels demi-fous, doivent être jugés, condamnés, envoyés en prison. La société a le droit de se préserver de ces malades dangereux, mais elle a aussi le devoir de les soigner[4], car, entre un malade nocif et un animal nuisible, il reste une différence. Faut-il considérer la responsabilité atténuée comme une circonstance atténuante et raccourcir la peine? Cette solution se fait voir funeste dans la pratique; elle ne défend pas la société ni ne traite les fous; l'abus des courtes peines accroît les récidives et aggrave le cas des condamnés. Il faut donc créer pour les demi-

1. La loi sociale en vigueur existe, dit M. Urtin; donc quelle qu'elle soit, elle domine le plus noble idéal non réalisé. Elle le domine en fait; soit! mais en droit?...

2. C'est ce qu'il semble dire à la page 97.

3. Dr Grasset, *Idées paramédicales et médico-sociales* (c'est-à-dire idées médicales appliquées aux problèmes sociaux), recueil de conférences et d'articles, Paris, Plon, in-12, 371 pp.

4. M. Grasset réfute ici MM. E. Faguet, Pierre Baudin, M. de Fleury, R. de Gourmont.

fous des *asiles-prisons* où ils seront punis, parce que coupables, et traités, parce que malades; on les y enfermera dès leur premier méfait et on les y retiendra jusqu'à la guérison et de la crise aiguë et de la demi-folie[1].

Dans son remarquable ouvrage sur *la Tolérance*[2], le P. VERMEERSCH, S. J., formule ainsi le droit de punir de l'Église : originairement ou de droit divin, l'Église, soucieuse avant tout de corriger et de préserver, trouve à sa disposition des peines spirituelles, puis, des peines temporelles réparables, placées sous la sanction de l'excommunication; elle peut accepter et même exiger, dans certaines circonstances, le concours de l'État pour des peines temporelles réparables prononcées par elle; elle ne peut, même par concession de l'État, punir de peines irréparables (p. II). Quant à la tolérance civile (attitude du pouvoir civil devant les religions et les citoyens), l'auteur y voit un problème protéiforme et qui varie selon les siècles, les doctrines, les milieux, etc. Le dogme d'une tolérance ou liberté absolue[3], hérésie sociologique, utopie irréalisable, et le dogme d'une intolérance absolue ne sont fondés ni sur les droits de l'homme ni sur la volonté de Dieu et ils ne tiennent pas compte des réalités sociales; ils sont donc socialement funestes. Il faut combiner les principes qui demeurent et les faits qui évoluent; ainsi se forme une doctrine modérée, tolérante ou intolérante à bon escient et qui, sans négliger ni un droit ni un devoir, répond aux vraies nécessités sociales. « La faveur qu'il doit à la vraie religion, est un devoir positif de l'État... Mais des raisons graves et proportionnées dispensent des devoirs positifs. Les circonstances[4] rendent parfois la protection de la religion moralement impossible; l'intérêt même de la vraie religion peut conseiller une prudente abstention » (p. 280). La thèse ou l'idéal, c'est l'unité religieuse dans la société pleinement chrétienne, et le pouvoir public favorisant et protégeant cette unité, bien social de la plus haute importance, par des mesures efficaces, en harmonie avec l'état des esprits. Cette intolérance civile a de multiples nuances et n'est pas nécessairement agressive et persé-

1. Il y a en effet, dit M. Grasset, un traitement utile, soit prophylactique, soit curatif, de beaucoup de cas de demi-folie. Voir, dans ce volume, les études sur *l'organisation de la défense sociale contre les maladies nerveuses*, sur *l'alcoolisme insidieux et inconscient*, sur *l'alcool aliment et poison*, etc.

2. A. VERMEERSCH, S. J., *La Tolérance*, Louvain, Uystpruyst-Dieudonné, et Paris, Beauchesne, 1912; in-12, XI-431 pp.

3. La Révolution française, individualiste et étatiste, fut, à la fois, une école de licence et d'oppression, de tolérance et de sectarisme. L'auteur réfute le principe de la liberté illimitée des opinions, fondé sur la Déclaration des droits de l'homme : « tout peut se penser, se dire, se publier, s'enseigner, mais rien ne peut se faire de ce que la loi défend », et le principe de l'omnipotence de l'État.

4. Cf. les commentaires très nets et très substantiels de M. l'abbé TIBERGHIEN sur l'Encyclique *Immortale Dei*, Tourcoing, Duvivier, 1913. In-12, 70 pp.

cutrice; elle n'impose pas la foi. L'hypothèse ou situation moins normale, c'est, dans une société divisée, le bien commun obligeant l'État de s'abstenir à des degrés divers[1]. Un grand principe domine cette matière : ce sont les exigences du bien commun. Ces exigences dictent et graduent, selon les circonstances de temps et de lieu, la tolérance ou l'intolérance des pouvoirs publics[2]. La conception du bien commun a pu varier, mais la préoccupation de ce bien est restée la règle suprême de toute politique sincère. Le P. Vermeersch croit que de nos jours l'entente reste possible entre croyants et non croyants, pourvu que les catholiques n'imposent pas leurs dogmes et que les incroyants n'exigent pas qu'on reconnaisse le dogme de la tolérance absolue, vrai mythe, idole sans adorateurs.

Politique. — Existe-t-il entre *démocratie* et *catholicisme*[3] des lieux de dépendance, ou faut-il voir là des notions opposées? Pour répondre à cette question, M. Louis Le Fur, professeur de Droit public à l'Université de Caen, écarte d'abord les définitions trop fantaisistes ou tendancieuses du mot démocratie[4], et il s'en tient au sens propre, tel que le détermine une définition généralement admise : la démocratie, c'est le régime où le pouvoir réside dans l'ensemble des citoyens, le pouvoir du nombre, le gouvernement de tous par tous. La démocratie, ainsi comprise, sera-t-elle en opposition, non pas avec le christianisme en général (la démocratie, c'est l'idée maîtresse du protestantisme[5] transportée en politique), mais avec le principe fondamental du catholicisme (loi divine s'imposant aux so-

---

1. L'auteur estime qu'il est bon de retenir ces expressions : thèse et hypothèse. Il ne suffirait pas de dire qu'il faut s'en remettre aux circonstances et modeler sur elles l'attitude à prendre. La thèse indique l'idéal, le but.

2. A propos du *délit d'hérésie*, l'auteur enseigne que la gravité du délit s'estime *socialement*, en fonction de l'ordre social violé et des jugements sociaux, et *non individuellement*, d'après les opinions et la culpabilité subjective du délinquant que l'on suppose avoir agi librement contre la loi. Quant à la *liberté de la science*, elle n'interdit pas à la société de réprimer les théories prétendues scientifiques, si elles sont socialement dangereuses.

3. Louis Le Fur, *Démocratie et catholicisme*, étude publiée d'abord dans le *Bulletin des Professeurs catholiques de l'Université*, puis, avec de nouveaux développements, dans la *Foi catholique*, enfin tirée en brochure. (Paris, Librairie des Saints-Pères, 83, rue des Saints-Pères, 1913. In-8°, 40 pp.)

4. Celles-ci, par ex. : la démocratie, c'est le respect des droits de l'homme; l'accroissement constant des garanties individuelles; le régime où il y a identification entre l'intérêt commun et les intérêts particuliers de chaque citoyen; le régime qui assure le bonheur de tous en recherchant le bien prépondérant des classes inférieures. A propos de cette dernière définition, M. le Fur note que tout régime politique a pour fin le bien commun, et que la démocratie désigne un moyen particulier : c'est le bien du peuple réalisé par le peuple lui-même et à sa façon.

5. Libre examen, autonomie de la personne humaine.

ciétés et aux individus par l'intermédiaire d'une Église enseignante strictement hiérarchisée) ?

Deux questions se posent :

1° *Catholicisme et démocratie sont-ils nécessairement liés?*

Une première théorie prétend que le catholicisme entraîne nécessairement la démocratie. Elle repose sur deux affirmations qui seraient communes à l'un et à l'autre. *1re affirmation :* l'homme est indépendant et il constitue une fin en soi. (Droit moderne, droit humain laïque.) Sans doute, selon M. Le Fur, chacun doit respecter dans l'homme son caractère d'être moral, mais Dieu seul est une fin en soi, en ce sens qu'il est à lui-même sa propre fin ; or Dieu est la fin de l'homme et sa volonté règle la volonté humaine. 2e *affirmation :* tous les hommes, de par leur nature, sont égaux. Donc personne n'a le droit de commander aux autres ; l'autorité, qui est indispensable, appartient à tous. Les démocrates chrétiens ajoutent : les hommes sont égaux devant Dieu, et cette égalité religieuse, confirmant l'égalité de nature, est le meilleur fondement de l'égalité politique et sociale. M. Le Fur nie cette égalité religieuse absolue. D'ailleurs, il n'y a pas un rapport *direct* entre les questions d'ordre politique et celles d'ordre surnaturel. Ce qui est vrai, c'est que le catholicisme rend la démocratie possible en prêchant le respect des droits des classes inférieures, l'amour des humbles[1] ; il est une condition *nécessaire* ; il n'en est pas une condition *suffisante,* il ne la postule pas : l'histoire le prouve. — Certains démocrates appuient le régime démocratique sur la raison et le droit naturel, mais les arguments qu'ils apportent en faveur de la souveraineté absolue et inaliénable du peuple, sont très faibles. *1er argument :* la souveraineté est exercée *pour* le peuple ; donc elle doit l'être *par* le peuple. — Principe vrai, conclusion contestable. On sous-entend que chacun est le meilleur juge de son intérêt et le plus capable d'y pourvoir : c'est loin d'être toujours vrai. L'intérêt ne prouve pas la capacité. 2e *argument :* la souveraineté ne peut s'exercer sans le consentement au moins tacite du peuple ! Que fera-t-elle, si le peuple résiste ? Donc le pouvoir appartient au peuple. N'est-ce pas confondre les notions de force et de droit ?

II° *Du moins, est-ce que la démocratie ne serait pas la forme de gouvernement la plus en harmonie avec le catholicisme?* Une seconde théorie, atténuée, l'affirme : c'est une erreur atténuée. Le catholicisme n'est lié à aucune forme de gouvernement. Pour lui, la meilleure forme de gouvernement est celle qui permet le plus sûrement à un peuple donné d'atteindre sa fin. Or, est-ce le cas de la démocratie ? Non, répond M. Le Fur, pas plus en droit qu'en fait. *En droit,* la démocratie *absolue* qui attribue au nombre un pouvoir *illimité,* est directement opposée au catholicisme. Pour certains

1. C'est d'ailleurs de la démophilie et non de la démocratie. Sans le catholicisme, non-seulement le pouvoir ne serait pas exercé par la masse, ce qui, le plus souvent, n'est ni désirable ni possible, mais il ne serait pas exercé pour la masse, ce qui peut et doit être.

démocrates, le peuple doit respecter la loi morale, mais, dans ces limites, il se gouverne lui-même, en toute souveraineté. Compréhensible en théorie, ce régime est impraticable. Le peuple, dans son ensemble[1], ne peut en même temps, commander et être commandé. A la souveraineté du peuple on substitue celle de la majorité, ce qui est une chose tout autre. *En fait,* même avec cette correction, la démocratie, au sens propre du mot, n'a jamais été pratiquée. Les démocraties de l'antiquité étaient des aristocraties étroites et fermées. Les grands États modernes ne peuvent plus être démocratiques. Pas de démocratie vraie sans le gouvernement *direct* du peuple par le peuple. Le suffrage universel et égal pour tous ne suffit pas à établir le gouvernement direct. Souveraineté représentée, souveraineté au moins partiellement aliénée. Une sorte d'aristocratie parlementaire et de grands électeurs partage avec le peuple la souveraineté et souvent la confisque à son profit. Où est le pouvoir exclusif, inaliénable de la masse, principe fondamental de la démocratie[2]?

M. Le Fur conclut : pour qu'un gouvernement populaire pût vraiment fonctionner, il faudrait que les citoyens eussent le temps de s'occuper de la chose publique et fussent prêts à sacrifier leurs intérêts particuliers au bien commun. Ce qui importe, selon l'enseignement politique du catholicisme, c'est que le pouvoir, reçu de Dieu, respecté par tous, exercé en fait par une minorité, ou par un seul, sous une forme adaptée aux besoins de la nation, serve le bien commun. La part de vérité que contient l'erreur démocratique, c'est qu'un *certain contrôle,* exercé, soit directement quand cela se peut, soit par des représentants bien choisis, est possible et durable[3]. La nation a son mot à dire dans les affaires publiques : c'est elle avant tout qui y est intéressée. Ce contrôle de tous, non pas du reste nécessairement égal pour tous, est légitime et utile aux gouvernants et aux gouvernés. Mais le gouvernement doit être confié à une élite, soigneusement sélectionnée dans le pays; il demande trop d'intelligence, d'esprit de suite, d'initiative, pour être exercé par la nation entière.

M. Georges Guy-Grand[4] constate qu'il y a une crise de la démocratie. Le régime démocratique, pour lequel l'opinion semble n'avoir plus que tiédeur[5], est attaqué, à l'extrême droite et à l'extrême gauche, par des penseurs qui en sapent le principe et les fon-

1. L'unanimité est irréalisable.

2. Cette opposition du régime démocratique et du régime parlementaire survit aux fictions et aux palliatifs (initiative populaire, referendum, plébiscite, mandat impératif, etc.), qu'on imagine pour l'atténuer.

3. M. Le Fur rejette comme excessive la formule : « tout pour le peuple, rien *par* le peuple. »

4. G. Guy-Grand, *Le Procès de la démocratie*, Paris, Armand Colin, 1911, in-12, 330 pp. « Ces méditations » ont paru sous leur première forme, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, de janvier à septembre 1910.

5. L'auteur croit que le mécontentement populaire tient, non au régime lui-même, mais à la perversion de ce régime.

dements. Pour répondre aux antidémocrates, M. Guy-Grand ne se contente pas de relever entre eux un antagonisme radical dans la conception de l'histoire, de la politique et de la culture; il cherche dans la politique, ce qui est objet de croyance et ce qui est objet de science, et il s'applique à définir le contenu du mot démocratie. Il y a deux sens du mot politique. La politique est d'abord une fonction, la fonction de direction technique des services publics, bref l'administration. En ce sens, elle exige des fonctionnaires compétents et spécialisés, des professionnels, devant étroitement collaborer avec des conseils. Elle n'est d'ailleurs ni plus ni moins noble que les autres fonctions nécessaires du corps social; elle est « un mode de production », n'ayant en soi rien de transcendant ni de mystique qui le distingue des autres. « Mais l'administration, science des moyens, est au service des fins collectives, de la politique au sens philosophique et religieux du mot » (p. 249). Ainsi comprise, la politique n'est pas une science spéculative; elle repose sur des croyances, sur un idéal relatif et variable au sein des sociétés. Nous sommes dans le domaine des fins, des jugements de valeur, du sentiment. Or, la subjectivité du but réagit sur la compétence technique, car celle-ci n'est qu'un moyen par rapport à la fin politique. Si tous les citoyens ne sont pas aptes à être de bons administrateurs, de bons financiers, de bons diplomates, ils peuvent, par eux-mêmes ou par leurs représentants, signifier aux techniciens les volontés qu'ils doivent réaliser dans leurs lois ou dans leurs négociations. « Pour la détermination de ces fins collectives, la volonté de la majorité des citoyens apparaît comme un arbitre moins arbitraire que la volonté d'un seul ou d'une minorité » (p. 249). « Il y a beaucoup de chances, dit M. Darlu, pour qu'un grand nombre d'intérêts individuels soit plus voisin de l'intérêt général qu'un petit nombre d'intérêts individuels. »[1]

De fait, la participation de tous les individus à la vie générale de l'État, par suite de la très grande complexité de la vie moderne, ne peut pas se produire *directement*, mais seulement « sous la forme d'un CONTRÔLE des professionnels, des délégués ou des représentants, par l'ensemble des producteurs ou des citoyens » (p. 250). Le mécanisme représentatif, pratiquement nécessaire dans un grand État, n'engendre pas fatalement des « mandataires-despotes » et des « mandants-marmottes ». Pour que ce contrôle effectif fût possible pour tous, il faudrait donner à tous l'aisance, le loisir, la culture. Mais comment désigner les fonctionnaires les plus dignes? L'auteur écarte la cooptation, le vote censitaire et le vote plural;

1. C'est par cette distinction entre la politique-fin et la politique-technique que l'auteur *essaie* de répondre aux attaques des anti-démocrates positivistes et traditionalistes : « la politique est une science; la démocratie, c'est le culte de l'incompétence, c'est la barbarie; il est absurde de confier aux inférieurs, par le suffrage, le choix des supérieurs, etc. » Que l'on soit métaphysicien ou savant ou dictateur ou roi, on apprécie toujours l'intérêt général à travers le sentiment; on a un tempérament individuel, on appartient à un parti, à une classe, à un milieu. Il n'y a pas ici de critère scientifique.

il voit, dans le suffrage universel, le mode le moins imparfait, le moins mauvais; mais ce mode exige que la masse électorale soit éduquée, et que les compétences techniques se fassent accepter et désirer par la foule.

Le principe de la représentation proportionnelle et de la liberté absolue des opinions[1] s'identifie avec le principe même de la démocratie; mais M. Guy-Grand admet qu'une démocratie pure est impossible; qu'il faut toujours, à côté des assemblées de contrôle, un chef, homme d'action, et une élite dirigeante; que la liberté des opinions a pour limites les croyances jugées vitales par la conscience collective, et laisse place à la répression, dans la mesure où ces croyances l'exigent.

Le système philosophique auquel doit aboutir la démocratie, serait, d'après M. Guy-Grand, un panthéisme ou un polythéisme politique qui aurait sa source profonde dans un panthéisme ou « pluralisme » philosophique. La doctrine-mère de la démocratie, c'est l'égalité des fonctions; toute fonction peut, grâce au loisir, s'achever en culture et apparaît comme noble, comme divine; il n'y a que des fonctions diverses, spécialisées, comportant d'ailleurs chacune une certaine hiérarchie interne. La démocratie, c'est le relativisme social, avec tous ses risques, surtout avec le danger rationaliste qui menace les croyances et les énergies vitales; c'est l'individualisme. Mais l'individualisme n'est rien d'autre que « l'examen, par la conscience réfléchie de chaque individu[2], des principes et des conditions sur lesquels cet individu veut asseoir sa vie morale. Tout homme qui réfléchit, qui veut se faire un jugement personnel, est donc nécessairement un individualiste »; les positivistes traditionalistes et les théoriciens syndicalistes sont eux aussi des individualistes (pp. 290-291). L'individualisme n'est ni destructeur ni atomique. Il *choisit*, par la réflexion, entre les traditions et les institutions, celles qu'il juge « bonnes » et rejette les autres parce que « mauvaises »; il ne s'arroge pas une universelle compétence, mais il veut pouvoir choisir ses maîtres et justifier son choix. Il se subordonne, par un consentement réfléchi, à la vie sociale; la méditation solitaire s'épanouit en amour; à ce stade, démocratie = socialisme ou sociocratie. Il peut sans doute, rompre « la continuité », mais il peut aussi se prononcer pour « le prolongement ».

---

1. A titre sans doute de *limites idéales*.

2. Les théoriciens du syndicalisme révolutionnaire, M. Sorel et M. Berth, admirateurs ou disciples de Bergson, reprochent à la démocratie d'être un processus de la raison abstraite, discursive, découpant des atomes discontinus et inertes dans la réalité fluide et vivante; elle répond au rationalisme abstrait, au verbalisme vide; elle marque un progrès sur l'état de nature brute ou règne des instincts (empirisme pur); il faut la dépasser, et, par l'*intuition*, retrouver la vie collective; celle-ci se retire des nations pour se concentrer dans les classes. — M. G.-G. répond que la réflexion solitaire est une étape nécessaire de la vie collective et doit critiquer les instincts pour éliminer et fortifier les autres; que la part du rationnel, du prévisible est grande dans la vie humaine; que l'intérêt économique se prolonge normalement en intérêt politique...

C'est dire, conclut M. Guy-Grand, que la démocratie, comme toute doctrine politique, exige un idéal, une grande foi, « une religion ». La raison doit se pénétrer de sentiment pour devenir une force agissante. Il faut que les aristocrates (les plus compétents) se considèrent » comme de simples collaborateurs et que les moins compétents s'inclinent devant l'autorité technique des plus compétents. Il faut que tous portent un intérêt ardent à la chose publique. Grâce à un effort constant et universel contre l'indifférentisme égoïste et jouisseur, la démocratie peut vivre et fonctionner normalement. Elle est donc le plus difficile à manier des instruments politiques. Serait-elle un rêve surhumain? L'auteur reconnaît que, moralement, la réalité est plutôt attristante. Mais il y a, dit-il, « le pessimisme qui s'achève en optimisme, en vouloir-vivre désabusé » (p. 319), à la fois et serein. Son optimisme démocratique relève de ce pessimisme-là, « *on peut espérer* ». Cet espoir, quelque peu désespéré, M. Guy-Grand le confie à Zeus... C'est grand dommage qu'il ait fait de Zeus « une fiction théologique » (p. 317). M. Le Fur avait bien raison de dire : « le catholicisme est la condition *nécessaire* de la démocratie ».

Droit international. — M. David JAYNE HILL[1], dans les huit leçons dont Mme Émile BOUTROUX nous offre « une traduction élégante et fidèle, s'est proposé, dit M. Louis Renault, de faire l'examen historique et critique des théories de l'État, de la conception que l'on doit avoir de l'État moderne, et de l'influence qu'exerce cette fonction sur les rapports des États entre eux et sur l'organisation internationale... C'est vraiment tout le problème du droit international qui est abordé dans ce qu'il a d'essentiel »[2]. Par sa carrière diplomatique[3], par ses études philosophiques et historiques, M. Hill était particulièrement préparé à traiter ce problème.

Par organisation internationale, il faut entendre « l'action des gouvernements s'unissent pour la défense des principes de la justice et pour leur application aux rapports des États entre eux.

L'État moderne est particulièrement bien adapté pour entrer dans une organisation du monde au point de vue juridique. En effet :

1° L'État moderne est, avant tout, l'incarnation de la justice, le principal représentant du droit, le gardien de la sécurité publique, pp. 1-38.

2° L'État moderne est une personne juridique, possédant droits et obligations; au fond de toutes les relations humaines, soit entre individus, soit entre États, il y a un ordre moral naturel inviolable, pp. 38-79.

---

1. David JAYNE HILL, *L'État moderne et l'Organisation internationale*, traduction française de Mme Émile BOUTROUX, Préface de M. Louis RENAULT, Paris, Ernest Flammarion, 1912. In-12, XII-308 pp. Ces leçons ont été faites à l'Université Colombia, de New-York.

2. P. VI.

3. M. Hill a été d'abord ministre des États-Unis à Berne et à La Haye, puis ambassadeur des États-Unis à Berlin; il a pris part à la seconde conférence de la Paix, à La Haye, en 1907.

3° L'État moderne n'est pas seulement le protecteur des droits; il est encore le promoteur de la prospérité général, des intérêts nationaux; mais cette fonction ne lui ôte rien de son caractère juridique. Les nations ne sont plus des communautés de pillards, pp. 79-115.

4° L'État moderne est membre d'une société d'États, où tous sont égaux devant le droit, pp. 115-156.

5° L'État moderne est soumis à des lois positives librement acceptées[1], pp. 156-195.

6° L'État moderne est un instrument de garanties, destinées à assurer la paix et la sécurité à tous les États, pp. 195-227.

7° L'État moderne, même comme puissance armée, autorisée à employer la force pour sa défense et pour le maintien de ses droits, est soumis à des règles dans l'exercice de ce pouvoir, pp. 227-264.

8° Enfin l'État moderne, sans rien abdiquer de son autonomie, est une personne justiciable, c'est-à-dire légalement responsable de sa conduite, conformément aux principes de la justice.

Il faudrait donc que les États, par *une garantie mutuelle,* s'engagent à ne pas recourir à la force, l'un contre l'autre, avant d'avoir épuisé les ressources de la justice contenues dans les conventions internationales. L'évolution des États n'est pas encore terminée et l'on ne saurait en prédire le résultat définitif. Mais à juger l'avenir d'après le passé, il semble à M. Hill[2] que l'entente mutuelle entre les nations ira se resserrant de plus en plus. Utinam!...

Le Saulchoir, Kain. Th. Bésiade, O. P.

CORRESPONDANCE

A M. le Directeur de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.*

Paris-Kain.

Mon Révérend Père,

Si je désire user de mon droit de réponse à l'article bibliographique du 20 avril, p. 286-287, ce n'est pas pour me plaindre du ton peu bienveillant de l'auteur, — car je serais plutôt tenté de le remercier de l'avalanche de lettres qu'il m'a attirées et qui me dédommagent amplement; — ce sera pour donner à ceux de vos lecteurs qui l'attendent,

1. Le caractère de la loi juridique, observe M. Hill, consiste, non en ce que la règle peut être effectivement imposée par la force, mais en ce que le consentement général lui attribue une force obligatoire. La loi juridique est, de son essence, affaire d'opinion, p. 182. Or plusieurs déclarations publiques proclament que l'existence et l'autorité d'un corps de règles, composant la substance du Droit des Gens, sont reconnues par tous les États souverains.

2. Cf. la belle conférence de M. Sertillanges, sur *La morale chrétienne et les relations internationales*, *Semaine sociale de Limoges*, pp. 367-385.

un écho bien atténué de ces lettres venues de Rome, de Belgique et de plusieurs Universités et grands Séminaires de France. Tout d'abord, — l'impression est unanime, — on a été peiné de voir, dans le même article, les admirateurs de Bergson (Le Roy, Gillouin, etc.) traités d'une manière bien différente, avec une sympathie intellectuelle — au moins apparente — dont le contraste surprend. Sans être ni vouloir être des Bergsoniens, plusieurs catholiques, en effet, ont espéré pouvoir *utiliser* le Bergsonisme, comme on a essayé déjà *d'utiliser* le positivisme et même le Kantisme. Mais ce n'est là qu'une vue toute superficielle et une grave illusion dont je ne cesse de signaler le danger, (*Revue du Clergé français*, 15 mars). Sans doute, je ne nie pas que dans sa partie négative, l'œuvre de Bergson ne puisse servir d'antidote au matérialisme et à l'idéalisme, mais, — comme l'a fort bien dit un converti, M. Maritain, — « c'est à la manière du contrepoison, pourvu qu'il soit éliminé lui-même avec le poison ».

En second lieu, on a trouvé inadmissible la prétention d'exclure la *philosophia perennis* comme critère de la vérité ou de la fausseté de la philosophie nouvelle. Comme j'en ai averti (p. 5), je ne m'adresse qu'à ceux qui ne récusent pas ses lumières, c'est-à-dire « les lumières du sens commun, de l'intelligence et de la raison ». Elles seules m'ont servi à réfuter les diverses erreurs du Bergsonisme, et — une fois réfutées — à conduire les lecteurs jusqu'au seuil du Thomisme, car on ne détruit que ce que l'on remplace. Vouloir, au contraire, se contenter du critère de la contradiction interne pour juger un système, serait entièrement insuffisant, surtout avec des adversaires enseignant que les contradictoires s'identifient « dans les profondeurs supra-logiques »!

On n'a pas été moins surpris de voir avec quelle assurance votre jeune Père accusait un ancien d'être un thomiste « étroit », « matériel » et partant « inexact »...

Aussi me contenterai-je des approbations de Léon XIII, de Pie X et de philosophes autrement autorisés. Tout récemment encore, le 19 novembre dernier, Son Éminence le Cardinal d'État, au nom du Saint-Père, daignait m'écrire ce qui suit : « En présence des fausses » théories de cette philosophie nouvelle qui voudrait ébranler les » grands principes, les vérités acquises de la philosophie traditionnelle, une voix autorisée devait s'élever pour démasquer et réfuter » ces erreurs, pour combattre ce venin du modernisme philosophique, » d'autant plus funeste et plus dangereux qu'il est plus voilé, plus » subtil et plus séduisant. C'est ce que vous venez de faire, avec » toute la compétence que l'on vous connaît, dans un travail de critique sereine, impartiale et objective. Le Saint-Père vous en félicite, et vous avez ainsi ajouté à la série de vos nombreux et remarquables ouvrages philosophiques une nouvelle œuvre destinée à » faire du bien aux âmes, spécialement à la jeunesse, en les préservant des dangers de ces doctrines erronées, en les ramenant » à la vérité et les aidant à s'orienter vers les lumières si sûres de » la philosophie traditionnelle ».

Après une si haute et si précieuse approbation, me voilà complètement rassuré et convaincu d'avoir fait une « œuvre bonne et une bonne action », — comme le déclarait récemment la Revue Thomiste.

Je vais donc terminer sans prendre la peine de relever plusieurs autres inexactitudes de l'article en question. Il en est une cependant que je ne puis laisser passer, car elle risque d'être répétée de confiance par d'autres auteurs et de finir par créer une légende.

D'après votre chroniqueur, dire, comme je l'ai fait, que Bergson serait plutôt « réaliste », serait une « *grosse méprise* ». Or, ce n'est pas une méprise du tout si l'on en croit les initiés et les familiers du Maître. Car, d'après eux, Bergson *veut* être réaliste, il y *tient* et il *l'est*, — à sa manière sans doute, comme tout ce qu'il est, — malgré ses métaphores, et alors même que, pour son Monisme, le réel matériel serait une dégradation du réel spirituel, un « psychique inverti ». Ses disciples, au contraire, tels que M. Le Roy, sont presque tous idéalistes, et c'est ce qui explique la confusion de certains interprètes.

Je compte, mon Révérend Père, sur votre courtoisie pour l'insertion de cette réponse dans votre plus prochain numéro, et vous prie d'agréer l'expression de mon religieux respect en N.-S.

Paris, 2 juin 1913.

A. Farges,
Prélat de S. S.

***

Je comprends très bien que l'on puisse différer d'opinion sur la meilleure manière de critiquer un système philosophique, ou sur la valeur du thomisme de Mgr Farges, ou même sur la question de savoir si M. Bergson est réaliste. Et je pourrais, sans grande difficulté, recourir, moi aussi, à l'autorité d'un grand nombre de thomistes — dont plusieurs éminents — pour appuyer la manière de voir exprimée, dans le compte rendu incriminé, sur les deux premiers points. Mais une telle discussion n'aurait pas grande portée ; et je ne crois pas non plus très utile de la soutenir, au risque de la prolonger, par des raisons plus objectives.

Je ferai remarquer simplement que les critiques que je me suis permises, quelle qu'en soit la valeur, n'autorisent personne à insinuer que je sympathise avec le bergsonisme, ni que je cherche à l'utiliser, comme d'autres ont pu vouloir utiliser le positivisme et le kantisme. Pas un mot de mes appréciations sur les études de MM. Le Roy, Gillouin ou Segond, ne le laisse entendre.

Je ne me sens, d'ailleurs, aucun goût pour de telles naïvetés apologétiques.

En refusant de reconnaître le réalisme de M. Bergson dans la perception extérieure (et, à défaut des initiés et familiers du maître avec lesquels je ne suis pas en relation, je m'en rapporte sur ce point au texte de *Matière et Mémoire* je suis même beaucoup plus éloigné que Mgr Farges de prétendre trouver, par exemple, dans le bergsonisme une confirmation quelconque de la doctrine thomiste.

M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

BULLETIN DE SCIENCE DES RELIGIONS

I. — GÉNÉRALITÉS.

Méthode d'histoire culturelle. — Les lecteurs de cette Revue ont eu l'avantage d'être mis au courant des premiers, de la méthode dite d'histoire culturelle et de la théorie des cycles culturels qui lui est connexe. L'un des créateurs de cette méthode et de cette théorie, le R. P. W. Schmidt, les leur a exposées en trois articles publiés ici même et qu'il est donc tout à fait superflu d'analyser[1]. Je me contente de les signaler de nouveau à leur attention.

Méthode comparative. — J'ai analysé jadis[2] un judicieux et pénétrant article du R. P. Pinard, S. J. sur la méthode comparative, publié dans l'*Anthropos*[3]. Le P. Pinard a repris ce sujet et l'a traité de façon plus étendue, et en lui donnant comme introduction un exposé historique et critique des méthodes diverses utilisées dans l'étude des religions, en deux conférences de la « Semaine d'ethnologie religieuse » de Louvain[4]. La méthode d'histoire culturelle est une méthode tout à fait générale destinée à servir de guide dans le domaine entier des recherches ethnologiques. Si elle s'applique à l'étude comparée des religions, c'est que cette étude est une fonction spéciale de l'ethnologie, au même titre que la sociologie comparée, etc. La méthode comparative elle aussi est une méthode générale et qui trouve son emploi dans toutes sortes de sciences. C'est un pur procédé de recherche scientifique, indépendant de toute théorie et application particulières, plus général même que la méthode d'histoire culturelle qui est une méthode ethnologie. La méthode d'histoire culturelle est en un sens une application particulière de la méthode comparative. Il n'y a donc aucune opposition de principe

1. W. Schmidt, *Voies nouvelles en Science comparée des religions et en Sociologie comparée*, dans la *Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, V (1911), pp. 46-74; *Phases principales de l'histoire de l'ethnologie*, *ibid.*, VII (1913), pp. 26-43; *La méthode de l'ethnologie*, *ibid.*, VII, pp. 218-244.

2. *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, (1910), p. 541, s.

3. H. Pinard, S. J., *Quelques précisions sur la méthode comparative*, dans l'*Anthropos*, V (1910), pp. 534-568.

4. *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la première session.* Paris, Beauchesne, 1913; in-8° de 340 pp. Les deux conférences du P. Pinard intitulées : *L'étude des religions; histoire, objet et méthodes*, occupent les pp. 57-72.

entre ces deux méthodes. Il n'y a non plus aucune opposition d'esprit ni de critères entre la méthode d'histoire culturelle et la méthode comparative appliquée à l'étude des religions, telle du moins que la définit le P. Pinard. La seconde de ses conférences, qui est particulièrement instructive, en formulant les règles qui doivent présider à l'emploi de la méthode comparative dans la science comparée des religions, ne fait, d'une certaine manière, que nettoyer et polir l'un des instruments scientifiques dont se sert la méthode d'histoire culturelle.

Théorie des migrations. — C'est pour avoir méconnu les règles à suivre dans l'usage de la méthode comparative que la théorie des migrations de Ratzel et Frobenius, à côté de vues justes et fécondes, renferme tant d'éléments contestables. Un jeune savant, le Dr J. Eisenstädter, vient de consacrer à la critique de cette théorie des migrations un livre [1], couronné par la Königl. Technische Hochschule de Munich, qui serait beaucoup plus convaincant, si l'auteur ne considérait pas les échecs infligés, sur le terrain de la mythologie comparée, aux théories de Ratzel-Frobenius, comme autant de succès positifs au bénéfice de la théorie opposée des *Elementargedanke* de Bastian. Le problème ne se pose pas dans ces termes absolus. L'auteur paraît ignorer la théorie des cycles culturels de Gräbner, Ankermann, W. Schmidt, Foy, ou du moins n'en pas saisir l'originalité par rapport à la théorie des migrations. Il va même jusqu'à ranger, à propos d'une réfutation de panbabylonisme, le P. W. Schmidt parmi les partisans déclarés de la théorie de Bastian. Les lecteurs de cette Revue savent à quoi s'en tenir sur ce point.

Le Dr J. Eisenstädter expose d'abord, dans une introduction, la théorie des Elementargedanke et des Völkergedanke (ce dernier terme observe-t-il, est bien mal choisi), ou théorie psychologique, telle que l'ont formulée Bastian et ses disciples, et la théorie des emprunts ou des migrations défendue par Ratzel, Frobenius et leurs partisans. La grosse lacune de cet exposé consiste dans l'omission de la théorie des cycles culturels ou théorie historique qui, d'une certaine manière, tient le milieu entre la théorie psychologique et la théorie des emprunts. L'auteur pose ensuite le problème sur le terrain spécial de la mythologie comparée. Il emprunte au Dr P. Ehrenreich l'exposé des règles à suivre lorsqu'il s'agit d'établir, dans ce domaine de la mythologie, le fait d'une dépendance historique et d'un emprunt. Ces règles sont parfaitement justes, à la condition toutefois qu'on n'oublie point que la mythologie comparée n'est qu'une fonction spéciale de l'ethnologie et que la comparaison des mythes peut et doit s'éclairer des comparaisons à établir entre les ensembles culturels auxquels ces mythes appartiennent. En cette matière comme en beaucoup d'autres, l'abstraction qui isole des

1. J. Eisenstädter, *Elementargedanke und Uebertragungstheorie in der Völkerkunde* (*Studien u. Forschungen z. Menschen- und Völkerkunde*, hrsg. von G. Buschan, XI). Stuttgart, Strecker u. Schröder, 1912; in-8° de VII et 206 pp.

éléments que nous trouvons unis dans la réalité, opération nécessaire mais qui à ses périls, doit être corrigée par d'autres procédés. Je ne sais si l'auteur s'en rend compte suffisamment.

Prenant ensuite pour guide l'ouvrage de Frobenius sur l'ère du dieu-soleil [1], l'auteur éprouve la valeur de la théorie des emprunts sur les mythes mêmes à propos desquels Frobenius a formulé sa thèse : le mythe de la naissance virginale [2] du dieu solaire; celui de l'hameçon et de la jeune fille (Mädchenangelmythen; l'expression est de Frobenius); celui du soleil pris au piège; celui de la vierge-cygne (Valkyrie); celui du vêtement brûlé; celui de l'œil dérobé et de la guérison des femmes aveugles. Il conclut, non seulement à la fausseté de la thèse absolue de Frobenius, en quoi il semble bien avoir raison, mais encore, dans une large mesure au moins, au bien-fondé de la théorie des Elementargedanke, ce qui est une tout autre affaire. Dans un compte rendu de l'ouvrage de M. P. Ehrenreich [3] le P. W. Schmidt s'exprimait en ces termes beaucoup moins absolus : « Mes réserves commencent lorsqu'il s'agit de déterminer l'étendue du rôle qu'il convient d'attribuer à l'Elementargedanke, entendue au sens de Bastian. Je suis d'avis que l'auteur lui accorde une extension beaucoup trop considérable. Les recherches auquelles je me suis livré sur les mythologies de l'Australie et l'Austronésie m'ont conduit à penser — et ce que je puis savoir des mythes africains et nord-américains ne s'y oppose point — que toutes les formes mythiques ne sont pas nées et ne se sont pas développées chez chaque peuple avec une uniformité « élémentaire », mais que chaque peuple a choisi et exploité de préférence certaines formes seulement. C'est plus tard, par suite de migrations et des mélanges qui en ont résulté, qu'est apparue chez un peuple cette universalité de formes mythiques que Bastian considère à tort comme primitive » [4].

En terminant, M. Eisenstädter étudie les analogies ethnographiques qui s'observent dans la manière de compter et de calculer. C'est un des chapitres les plus intéressants de son livre. On appréciera en particulier la bibliographie qui figure en tête du chapitre. Cette fois encore l'auteur conclut en faveur de la théorie de l'Elementargedanke. A tout prendre, ce livre représente une sérieuse contribution à l'étude de la mythologie comparée et un utile complément à l'ouvrage de M. Ehrenreich, dont il a été question plus haut. C'est dom-

1. Leo Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin, 1904. Le P. Schmidt écrit à propos de ce livre : « Lui, l'ethnologue, renouvelle jusqu'à un certain degré, une théorie jadis inventée par les philologues, mais combattue si bien par les ethnologues qu'elle fut abandonnée même de la plupart des philologues, la théorie du culte du soleil comme forme première et principale de la religion et de la mythologie primitive. » (*L'origine de l'idée de Dieu*, 1910, p. 26 s.)

2. L'auteur dit de « la conception immaculée »; toujours cette déplaisante confusion entre conception immaculée et naissance virginale!

3. P. Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig, 1910; cfr. *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, V (1911), pp. 582 ss.

4. *Anthropos*, XII, (1910), p. 1189.

mage que le problème ne soit pas posé tout à fait comme il devrait l'être et que l'auteur s'enferme dans la comparaison de deux théories extrêmes, celle de Bastian, dont il donne d'ailleurs une version intelligente et large, et celle de Ratzel-Frobenius pour laquelle il est peut-être un peu moins équitable.

Dans le compte-rendu de la Semaine d'ethnologie religieuse, on lira avec grand profit la conférence du R. P. Schmidt sur la mythologie astrale, lunaire et solaire, et sur l'action de l'une et de l'autre dans l'évolution religieuse[1]. L'influence de la mythologie solaire semble avoir été positivement hostile à la croyance primitive en un Être suprême. Le P. Schmidt y maintient le sentiment qu'il exprimait à propos du livre du Dr Ehrenreich et que nous avons rapporté plus haut, à savoir que les différents cycles culturels manifestent une préférence, souvent très accusée, pour tel ou tel motif astral, et non pas un intérêt égal pour tous.

Psychologie du Primitif. — C'est une bien suggestive étude, œuvre d'une intelligence singulièrement libre et positive, que le petit livre de l'anthropologiste américain, Fr. Boas, sur l'esprit de l'homme primitif, c'est-à-dire non civilisé[2]. Existe-t-il des *races* bien douées et des *races* mal douées? Ceux qui tiennent pour l'affirmative se basent explicitement ou implicitement sur ce principe : Les aptitudes mentales d'une race se mesurent au degré de civilisation atteint par cette race. M. Boas montre que les faits ne confirment pas ce principe. Les différences de développement culturel s'expliquent suffisamment par le cours général des événement historiques, sans qu'il y ait lieu de recourir à l'idée de différences matérielles entre les aptitudes mentales des races diverses. Il est inexact de dire que la race blanche, de toutes la plus civilisée, représente au point de vue physique, le type le plus élevé d'humanité. Le milieu, et en particulier, ce que l'auteur appelle la « domestication », par analogie avec la distinction entre animaux sauvages et animaux domestiques, introduisent entre les hommes, au point de vue corporel, des différences beaucoup plus effectives que la race. L'hérédité agit dans le même sens et plus efficacement encore. Mais de même que le milieu, elle ne modifie directement que le type corporel. Cependant il est probable qu'ils ont ultérieurement, l'un et l'autre, une certaine action sur les aptitudes mentales elles-mêmes. En somme, de tous les facteurs susceptibles d'introduire entre les hommes des différences au point de vue mental, la race est le moins important.

Jusqu'ici M. Fr. Boas n'a abordé le problème de la mentalité humaine que par son aspect biologique. Dans les chapitres suivants, il l'étudie directement et du point de vue psychologique. La mentalité humaine se définit par opposition à la mentalité animale. Trois éléments essentiels la caractérisent : le langage articulé, l'usage d'outils,

1. W. Schmidt, *Mythologie astrale*, *Semaine d'ethnologie religieuse*, pp. 99-116.

2. Fr. Boas, *The Mind of primitive Man*. New-York, Macmillan, 1911 in-16 de X et 294 pp.

le pouvoir de raisonner. Avant d'établir une comparaison entre la mentalité de l'homme civilisé et de l'homme primitif, il importe de rectifier certaines erreurs sur ce dernier, à savoir qu'il n'a ni pouvoir d'inhibition, ni capacité d'attention, ni originalité de pensée, ni pouvoir de raisonner. Ces affirmations sont fausses. Toutes les facultés en question sont communes au civilisé et au non civilisé. Il n'est pas même certain, tant s'en faut, que les facultés humaines bénéficient chez les civilisés d'une avance héréditaire. Toute l'avance de homme qui nait en pays civilisé vient de l'éducation beaucoup plus que de l'hérédité. En tout cas la diversité des races n'entraîne aucune différence quant à ces données fondamentales de l'esprit humain.

Mais on s'efforce d'établir par une autre voie cette différenciation raciale des aptitudes humaines. Il existe, assure-t-on, une étroite et réciproque connexion entre la diversité des races et celle des langues; race et langue sont des facteurs interchangeables. Or, les différentes langues se trouvent à des niveaux différents de développement et trahissent des modes divers de pensée. L'inégalité mentale des races est donc manifeste. M. Boas répond que la connexion affirmée n'existe pas. L'état du langage est déterminé non par la race mais par la civilisation. On insiste : certaines races se trouvent tout entières à des niveaux primitifs de civilisation, tandis que tous les groupes appartenant à d'autres races ont atteint, de façon indépendante, des niveaux culturels plus élevés. Boas répond : « Ceci suppose que le cours général de l'évolution culturelle est le même partout, et qu'aux divers stades de ce développement certains types déterminés de civilisation peuvent être attribués. Cette théorie d'un parallélisme général est basée sur la présence de traits culturels semblables dans le monde entier. Notre analyse a montré que ces ressemblances sont plus apparentes que réelles, qu'elles représentent souvent des phénomènes de convergence à partir de sources distinctes et que tous les stades ne se rencontrent pas dans toutes les formes de civilisation. Ainsi toutes les tentatives d'établir une corrélation entre races distinctes et stades culturels déterminés ont abouti à des échecs. Le stade culturel est un phénomène dépendant de causes historiques, sans relation avec la race ». M. Boas écarte donc les schèmes invariables de l'école évolutionniste. Par contre l'on ne voit pas bien, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'universalité ou la grande extension de certains éléments culturels, à quelle théorie il donne ses préférences? Il en énumère quatre, celle de Ratzel, celle de Graebner, celle de Bastian, celle de Wundt. Il paraît plus spécialement attiré par la seconde et la quatrième. Pratiquement il s'inspire surtout de la quatrième qu'il appelle la théorie psychologique et qui n'est qu'une extension de la théorie des Elementargedanke de Bastian. Mais son attitude semble n'avoir rien d'exclusif.

Ayant ainsi déblayé le terrain des préjugés de race qui l'encombrent, M. Boas entreprend une analyse positive et sommaire des particularités psychologiques qui distinguent le non civilisé du civilisé, à quelque race qu'ils appartiennent l'un et l'autre. La psychologie du civilisé se caractérise par la diminution du nombre des

associations émotionnelles, et par l'amélioration des matériaux traditionnels qui entrent dans ses opérations mentales habituelles.

Le livre se termine par un chapitre consacré au problème des races aux États-Unis. On doit savoir gré à M. Fr. Boas d'avoir mis en lumière dans cet ouvrage, dont l'orientation générale me paraît juste, l'unité foncière de l'esprit humain chez les non-civilisés et chez les civilisés, son indépendance très étendue vis-à-vis des différenciations d'ordre anatomique et physiologique qui constituent les races, le caractère foncièrement historique des faits culturels et donc de l'ethnologie qui les étudie. Cette dernière conception me paraît destinée à le conduire tôt ou tard à l'acceptation catégorique des données fondamentales de la méthode de Gräbner, laquelle n'exclut nullement l'utilisation finale de la psychologie.

Origine de la religion. — C'est bien là le sujet que M. E. Durkheim s'est proposé d'étudier dans son livre sur les formes élémentaires de la vie religieuse[1]. L'analyse des formes élémentaires de la vie religieuse permet d'en déterminer les éléments primitifs et essentiels et conduit à préciser leurs causes psychologiques et donc leur origine. Et dans l'origine des données premières et essentielles de la vie religieuse, nous découvrons par surcroît celle de quelques-unes des notions ou catégories fondamentales de l'esprit humain : notions de temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité, etc., qui sont de provenance religieuse. M. Durkheim est convaincu qu'à considérer les choses de ce point de vue le problème philosophique de la connaissance se trouve entièrement renouvelé.

La forme élémentaire de la vie religieuse ce n'est ni l'animisme (Tylor), ni le naturisme (Max Müller). M. Durkheim le montre en deux chapitres tout pleins d'intéressantes remarques. Cette forme élémentaire, c'est le totémisme et l'auteur entreprend de le prouver par une analyse psychologique et par des considérations théoriques, qui ne sont ni convaincantes ni même vraiment adaptées. Primitif ou secondaire, c'est surtout une question de fait, et donc d'histoire et donc d'ethnologie historique (Gräbner-Schmidt). M. Durkheim annonce ensuite son intention de se borner au totémisme australien, sans toutefois s'interdire absolument toute comparaison avec les autres formes du totémisme. Il lui paraît nécessaire de s'en tenir à des formes étroitement apparentées et constituant un tout homogène. Il condamne très justement, comme anti-scientifique, le procédé qui consiste à instituer des comparaisons entre des formes très éloignées les unes des autres et disparates, soit en elles-mêmes, soit à raison des organismes dans lesquels elles se trouvent engagées. Attitude excellente et que M. Durkheim a eu le tort de ne pas garder jusqu'au bout. Ce qu'il appelle les « Sociétés australiennes » sont loin

1. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie*. Paris, Alcan, 1912; in-8° de 647 pp. avec une carte hors texte.

de constituer, spécialement au point de vue totémiste, un tout homogène, comme il semble le croire.

Le livre II est consacré à décrire puis à expliquer les croyances totémiques. La partie descriptive témoigne d'une information sérieuse et d'un réel souci d'objectivité. Strehlow est utilisé à côté de Spencer et Gillen. Chemin faisant, M. Durkheim nous fait assister à la naissance — du moins il le croit — de la notion de genre. Le malheur, c'est qu'il y a de bonnes raisons de croire que le totémisme n'est pas primitif; cette remarque vaudra pareillement pour les autres notions dont il sera question plus loin. M. Durkheim critique ensuite les théories par lesquelles on s'est efforcé d'expliquer ces croyances totémiques, celle de Tylor, de Frazer (ancienne et nouvelle théorie), de Lang, qu'il écarte. A son avis, c'est le totémisme collectif qui est primitif et le totémisme collectif a pour élément central et premier la notion de force ou de principe totémique, dont il entreprend d'analyser les caractères, et qu'il rapproche du mana mélanésien. Au vrai cette force ou principe totémique, c'est la collectivité elle-même, le clan, et nous voyons apparaître la thése sociologique chère à M. Durkheim. Le totem lui-même (animal ou plante) n'est que l'emblème du clan dans lequel réside la force totémique, force sacrée, à la fois physique et morale, forme première et originelle de l'idée religieuse, de la religion. L'auteur étudie ensuite la notion d'âme et son rôle, puis les notions ultérieures d'esprit et de dieux, dans leur rapport avec le totémisme.

Dans le livre III, M. Durkheim décrit et explique les principales attitudes rituelles totémiques, c'est-à-dire les interdits, les éléments du sacrifice (à propos de l'intichiuma), les rites mimétiques, auxquels se rattacherait l'énoncé probablement le plus primitif du principe de causalité, les rites représentatifs ou commémoratifs, les rites piaculaires, à propos desquels il insiste sur l'ambiguïté de la notion de sacré (pur et impur). Des conclusions généralisant les résultats obtenus pour en tirer une théorie de la religion, et une théorie de la connaissance, l'une et l'autre d'origine et d'essence sociales, achèvent de mettre en lumière le caractère extrêmement systématique de l'ouvrage. A ce point de vue il est assurément remarquable. Il l'est aussi dans la critique de l'animisme et du naturisme. Il l'est encore, dans une large mesure, par l'étendue, la précision, l'objectivité de l'information. Mais la méthode suivie pour l'interprétation et même, jusqu'à un certain point, pour la description des faits est défectueuse. Au lieu d'être premièrement historique, elle est presque exclusivement psychologique. Admettons, si l'on veut et dans une certaine mesure, que le meilleur moyen de discerner les éléments essentiels de la religion soit d'analyser les formes religieuses primitives. Mais lorsque M. Durkheim qualifie le totémisme de primitif, sa méthode l'égare, et son analyse même est en défaut. De même elle le place dans une situation très défavorable pour interpréter le totémisme dont elle lui fournit une vue par trop globale, et indistincte, et cette situation se trouve encore gâtée par l'intervention de la paradoxale théorie sociologique à laquelle M. Durkheim est asservi.

Malgré les mérites de son livre, l'interprétation du totémisme reste donc à trouver. Surtout ni la théorie de la religion ni celle de la connaissance ne me paraissent avoir gagné grand'chose à cet essai vigoureux mais mal dirigé.

Aux analyses de M. Durkheim, pour pénétrantes qu'elles soient, je préfère infiniment l'essai de synthèse et d'interprétation du R. P. SCHMIDT dans les deux conférences qu'il a données à la Semaine d'ethnologie religieuse de Louvain, sous ce titre : « Totémisme; généralités et origines »[1]. C'est beaucoup plus réservé; mais c'est aussi beaucoup plus scientifique d'esprit et de méthode.

L'évolution de l'humanité. — M. W. WUNDT est, comme on sait, le fondateur de la *Völkerpsychologie*. La psychologie individuelle est impuissante à fournir une explication adéquate de l'évolution humaine. Cette évolution est, dans une très large mesure à tout le moins, — M. Wundt se garde des exagérations manifestes de l'école sociologique —, le résultat des facteurs sociaux, l'œuvre des collectivités et seule la psychologie des collectivités, famille, clan, tribu, groupe local, etc., la peut expliquer complètement. Fonction de la psychologie, la psychologie des peuples entre en scène au moment précis où l'ethnologie, ayant rassemblé, comparé et classé les faits, voit son rôle terminé. Utilisant les matériaux organisés que l'ethnologie lui fournit, elle s'applique à chercher les raisons des faits et de leur évolution. Soit, encore que l'on puisse douter s'il y a lieu de faire de la psychologie des peuples une science distincte à tous les points de vue de l'ethnologie.

M. Wundt, qui avait publié antérieurement une série d'études analytiques, où il étudiait un à un les différents éléments de la civilisation humaine, vient d'en essayer la synthèse dans un volume clair et agréable à lire, dont la première édition a été enlevée en quelques mois[2]. Dans l'évolution humaine. M. Wundt discerne quatre phases successives : la phase primitive, la phase totémiste, l'âge des héros et des dieux, l'âge de « l'humanité ». Pour chacune de ces phases, il décrit l'ensemble lié de formes culturelles (culture matérielle, organisation sociale, langage, croyances religieuses et magiques, mythes, art, morale, etc.), détermine leur aire actuelle d'extension et s'efforce d'expliquer leur origine en analysant la psychologie collective des groupes au sein desquels nous constatons leur existence. Beaucoup d'observations suggestives et de judicieuses analyses dans le détail. C'est un ouvrage qui mérite d'être lu.

Mais, ainsi que M. Wundt le reconnaît lui-même, la psychologie des peuples dépend de l'ethnologie. En tant qu'explication de l'évolution humaine, elle est conditionnée, dans son origine même, par la manière dont on conçoit cette évolution, dont on en dispose et dont on en caractérise les phases diverses. Or, et c'est le gros défaut de son

1. *Semaine d'ethnologie religieuse*, pp. 254-273.

2. W. WUNDT, *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*. Leipzig, A. Kröner, 1re éd. 1912, 2e éd. 1913; in-8° de XII et 523 pp.

livre, M. Wundt reste, dans une très large mesure, asservi aux méthodes, aux descriptions ethnographiques, au schème évolutif de l'école tylorienne, toutes choses vieillies et contestées. Ce n'est point qu'il ne fasse effort pour s'en libérer. Le premier chapitre de son livre : L'homme primitif, en est une preuve tout à fait remarquable. L'homme primitif n'est plus pour lui la construction artificielle qu'il est, par exemple, chez Tylor. C'est une entité concrète et observable, à savoir, pour une part, le groupe des peuples Pygmées. Et ceci représente un grand progrès Très justement aussi, M. Wundt regarde comme secondaires ces formations totémistes australiennes que M. Durkheim nous voudrait faire prendre pour primitives. Mais chez M. Wundt, l'effort d'affranchissement demeure incomplet. La religion de l'homme primitif (Pygmées) ne serait rien que magie pure et croyance aux démons (mânes, âmes corporelles), issues de l'observation de la maladie et de la mort. Sa moralité serait purement négative. La forme primitive d'organisation sociale serait la horde; la forme primitive d'organisation familiale, la monogamie. On se trompe grandement en faisant de la monogamie (une monogamie de fait, du moins, non de principe) une institution d'origine postérieure. En réalité, elle serait antérieure à l'apparition de l'homme et d'origine animale. Après cela, si nous ne sommes pas satisfaits! En vérité, nous n'en demandions pas tant.

On pourrait faire des remarques analogues sur les autres chapitres du livre. Tous demeurent sous la dépendance d'une ethnologie amorphe et sans véritable caractère scientifique. Le dernier chapitre : l'avènement de l'humanité, c'est-à-dire de la notion d'humanité, c'est-à-dire des empires universels, des civilisations et des religions mondiales, très sommaire d'ailleurs, est franchement mauvais. En terminant, M. Wundt définit la tâche de la philosophie de l'histoire et lui passe la main.

Au chapitre des primitifs, M. Wundt consacre quelques pages à l'homme préhistorique. Mais il procède plutôt par allusions que par descriptions et analyses détaillées. On lira avec intérêt et profit dans le Dictionnaire apologétique publié sous la direction de M. d'Alès, l'article de M. M. H. Breuil, A. et J. Bouyssonie, intitulé : Homme[1]. C'est un exposé précis et clair, très informé et réfléchi, des données paléontologiques, sur l'homme préhistorique de l'époque tertiaire (dont l'existence n'est toujours pas prouvée), et sur l'homme préhistorique de l'époque quaternaire (première race paléolithique et ses précurseurs, seconde race paléolithique, phase intermédiaire ou azilienne, phase néolithique).

Le tome premier de l'Histoire de l'antiquité, de M. Ed. Meyer[2], a été traduit en français par M. M. David[3]. Les qualités et les

1. H. Breuil, A. et J. Bouyssonie, *Homme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, 4e éd., fasc. VIII, 1912, col. 462-492.

2. Cfr. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, VII (1913), p. 129.

3. Eduard Meyer, *Histoire de l'antiquité*. Tome premier, *Introduction*

défauts de la traduction qu'il nous présente donnent l'impression qu'il a bien rempli sa tâche et que cette tâche était ardue. Pour ce qui est de l'éditeur, M. Geuthner, il a droit à des compliments sans réserve. Ce premier volume, au point de vue typographique se présente vraiment très bien.

Le tome premier de l'Histoire de M. E. Meyer a pour titre spécial : Introduction à l'étude des Sociétés anciennes (Évolution des groupements humains). Il comprend trois chapitres intitulés : L'évolution politique et sociale, l'évolution intellectuelle, l'histoire et la science historique. Le chapitre deuxième traite principalement de l'évolution religieuse. « On a mis en tête, écrit M. Meyer, comme première moitié du premier tome, l'introduction, maintenant développée en une exposition systématique de l'anthropologie (= ethnologie) et des principes de la science historique. Que j'aie fait précéder mon ouvrage d'une introduction de ce genre, c'est ce qui naguère, en un temps où l'attention de la plupart des historiens se détournait entièrement de ces questions, a provoqué chez maint critique de l'étonnement et du blâme : à présent que les questions de ce genre sont à l'ordre du jour, il ne sera plus besoin d'une justification ». En effet, et M. Meyer mérite au contraire d'être loué de l'initiative qu'il a prise et du bon exemple qu'il a donné.

Mais que vaut l'esquisse qu'il nous présente de l'évolution sociale et religieuse de l'humanité? La réponse la plus favorable qu'on puisse faire est de distinguer. Les renseignements positifs relatifs aux peuples classiques ou connus des peuples classiques, renseignements dispersés à travers le volume entier sont intéressants. On y reconnaît l'historien classique qu'est avant tout M. Meyer. Mais dès qu'il sort de ce terrain spécial pour pénétrer dans le vaste domaine de l'ethnologie générale, sa documentation comme ses théories ne sont véritablement plus au point. Il prévoit cette impression lorsqu'il écrit : « On me reprochera sans nul doute de n'être pas assez moderne, d'être arriéré et incapable de suivre l'essor progressif de la connaissance de notre temps. Mais dans les dizaines d'années que je puis, comme étudiant et comme travailleur, embrasser du regard jusque dans le détail, j'ai vu venir et s'en aller tant de théories et de systèmes, qui croyaient pouvoir renverser toute la connaissance antérieure et implanter à sa place une nouvelle vérité établie, que des objections de ce genre ne sauraient plus m'égarer. » Mauvaise raison en vérité; ces oscillations de la recherche scientifique peuvent bien contenir une leçon de modestie, mais pas de stagnation. Quoi qu'il en soit, ce que M. Meyer nous offre, comme tableau de l'évolution humaine, c'est, en gros, la conception tylorienne additionnée d'une dose, assez imprécise, de sociologisme. Et puis que de rationalisme, et souvent du plus banal! Cependant le premier chapitre et le troisième contiennent un certain nombre de vue intéressantes. Il reste que ce n'est point cette intro-

à l'étude des sociétés anciennes, traduit par MAXIME DAVID. Paris, Geuthner, 1912. in-8° de VIII et 284 pp. — 7 fr. 50.

duction, qui fait la valeur, très réelle, de l'Histoire de l'antiquité de M. E. Meyer.

Unité morale des religions. — Par unité morale des religions, M. Bonet-Maury entend l'unité foncière des systèmes de morale professés par les « grandes religions de la terre », ou comme il dit encore « leur unisson moral »[1]. On connaît la psychologie et les conceptions du libéral et bienveillant promoteur des Congrès internationaux de religion. On pourrait distinguer deux types d'esprits : ceux pour qui tout ressemble à tout, et ceux pour qui rien ne ressemble à rien. M. Bonet-Maury appartient sans conteste à la première catégorie. C'est cela surtout qui ressort avec évidence, bien plus que l'unité morale des religions, du petit livre, clair et de lecture agréable, où il compare les morales chinoise, hindoue, bouddhique, mazdéenne, hébraïque, musulmane et chrétienne, d'après les livres classiques ou sacrés de ces diverses religions et d'après les déclarations de leurs représentants dans les récents Congrès de religion. Le distingué professeur honoraire à la Faculté libre de théologie protestante de Paris formule, en terminant, deux autres conclusions. La première, que je tiens pour radicalement fausse si on se place dans la réalité concrète, c'est que la substance de la morale ne dérive pas de telle ou telle confession ou de tel ou tel dogme religieux, mais qu'elle sort du fond même de la Conscience (avec un grand C) du genre humain. La seconde, que la première me rend inintelligible, c'est que si la morale et la religion sont deux facultés distinctes, l'une appartenant au domaine de la volonté, et l'autre du cœur, elles n'en ont pas moins une origine très voisine et ont des liens très étroits.

II. — RELIGION DES PEUPLES NON-CIVILISÉS.

Nouvelle-Guinée. — L'expédition scientifique organisée en 1909-1911, à l'occasion de son jubilé cinquantenaire, par la British Ornithological Union, reçut pour mission d'explorer, dans la Nouvelle-Guinée Hollandaise, la chaîne des monts Nassau (Snow Mountains). Sous la conduite de M. W. Goodfellow l'expédition débarqua sur la côte occidentale, à l'embouchure de la Mimicha, explora le cours de la Mimicha, de la Kaparé et de la Kamura et gravit les premiers contreforts des Monts Nassau, où elle découvrit les Pygmées Tàpiro. A plusieurs reprises déjà, les explorateurs de la Nouvelle-Guinée s'étaient trouvés en présence de populations pygmoïdes, et qui donnaient l'impression de contenir un élément Pygmée[2]. Mais de Pygmées véritables, personne n'en avait encore aperçu en Nouvelle-Gui-

1. G. Bonet-Maury, *L'unité morale des religions*. Paris, Alcan, 1913; in-16 de 214 pp.

2. Le voyage d'études de M. Williamson chez les Mafulu de la Nouvelle-Guinée Britannique est contemporain de l'expédition ornithologique; cfr. *Revue d. Sc. Ph. et Th.*, VI (1912), pp. 560 ss.

née. La découverte dans la chaîne des monts Nassau de populations Pygmées est donc un fait de toute première importance et le résultat le plus précieux de l'expédition ornithologique anglaise.

Ce sont ces Pygmées, et les renseignements qui les concernent, que l'on cherche avant tout dans le livre, où cependant tout est intéressant, précis, objectif, que M. A. F. R. Wollaston vient de consacrer au travaux de l'expédition, dont il fut l'un des membres les plus actifs[1]. Les Pygmées Tàpiro ont été rencontrés dans la région du Mont Tapiro. A l'est du Mont Tuaba, on n'en trouve plus. Ils doivent s'étendre plutôt vers l'ouest dans la direction des Monts Charles-Louis. Ce sont de vrais Pygmées. La taille moyenne est de 1m44; la taille minima 1m32. Ils sont bien constitués, avec un peu de stéatopygie. Ils ont la peau moins foncée que les Papous du voisinage, tirant même sur le jaune. La chevelure est noire, courte, laineuse, avec calvitie assez fréquente et précoce. Un poil noir, court, duveteux, est répandu sur tout le corps. Les yeux sont plus grands et plus larges que chez les Papous. On les dirait pleins de sommeil; ils font une impression pathétique analogue à celle que produisent de bons yeux de chien. L'index céphalique moyen est 79.5. (sous-brachycéphales). La lèvre supérieure est curieusement convexe.

Comme vêtement, chez les hommes une calebasse-étui. L'expédition n'a pas réussi à apercevoir de femmes. Peu d'ornements et très simples. Ni tatouages, ni scarifications. En fait d'armes, un arc et des flèches, et un court poignard en os pour achever les bêtes blessées à la chasse. Pas de lances-harpons, ni de lances de chasse, ni de massues, comme chez les Papous du voisinage. Procédé spécial pour obtenir du feu. Les huttes, bien construites, sont bâties sur pilotis. Outils très simples en pierre ou en os. Les filets-sacs tressés sont d'un joli travail, comme les huttes. Les Tàpiro vivent sous le régime de la simple cueillette et de la chasse, avec un peu de culture (patates, tabac).

Ils parlent une langue différente de celle des Papous, avec des sons très spéciaux venant de la gorge. Ils n'ont de mots que pour un et deux, et ces mots sont les mêmes que chez les Papous du voisinage. Sur leurs croyances, M. Wollaston ne peut rien dire faute d'avoir pu comprendre leur langue. Le sentiment de la pudeur semble très marqué chez les Tàpiro. Ils ont l'air morne et triste, mais sont actifs. On peut alléguer comme preuve d'une intelligence éveillée la structure très simple mais habile de leurs huttes, leurs filets tressés qui sont remarquables, certains travaux de terrassement dans leurs villages On ne sait rien de leur organisation sociale qui doit être fort simple.

Dans l'un des Appendices joints à l'ouvrage, M. A. C. Haddon nous donne un aperçu judicieux et précis sur les Pygmées d'Asie ou Négritos et sur les Pygmoïdes et Pygmées de Nouvelle-Guinée

1. A. F. R. Wollaston, *Pygmees and Papuans : the Stone-Age to-day in Dutch New-Guinea*. London, Smith, Elder & Co. 1912; in-8° de XXIV et 345 pp. avec nombreuses illustrations et une carte.

et de Mélanésie. La question Pygmée lui paraît très intéressante, soit au point de vue de l'ethnographie de l'Austronésie, soit au point de vue de l'ethnologie générale. Il cite avec éloges l'ouvrage du P. Schmidt sur les Pygmées.

L'ouvrage de M. Wollaston contient en outre de précieux renseignements sur les populations Papoues de la région explorée. Mais je ne puis étendre davantage ce compte-rendu. Je signalerai cependant les notes (Appendice C) de M. S. H. Ray, sur les langues de l'est de la Nouvelle-Guinée Hollandaise.

Bornéo. — Moins sensationnel que celui de M. Wollaston, l'ouvrage en deux forts volumes de MM. Ch. Hose et W. Mc Dougall sur les tribus païennes de Bornéo n'est guère moins important et le contenu en est beaucoup plus riche[1]. M. Hose habite depuis vingt-quatre ans le district de Sarawak. M. Mc Dougall, membre de la Cambridge Anthropological Expedition dirigée par M. H. C. Haddon, a passé une année à Bornéo en 1898-99. Les tribus païennes auxquelles le livre est consacré sont celles qui habitent l'intérieur du pays et auxquelles on donne souvent le nom générique de Dyaks ou Dayaks. M. Hose distingue parmi elles six groupes assez nettement différenciés, les Sea Dayaks ou Ibans (les moins intéressants), les Kayans (les plus représentatifs), les Kenyahs, les Klemantans, les Muruts, et les Punans (les plus primitifs). Tous ces peuples sont en somme fort mal connus encore. Tous sont sédentaires et agricoles et travaillent le fer, sauf les Punans qui sont des chasseurs nomades. Les Punans (Kenyahs, Klemantans) représenteraient le fonds le plus ancien de la population de Bornéo. M. M. Hose et Mc Dougall la regardent comme le type de la race indonésienne, issue du mélange de sang caucasien et mongol, le dernier exerçant une influence plus marquée que dans la race polynésienne. Les Kayans, les Muruts et les Ibans sont des immigrants plus récents. Les Kayans, apparentés aux Karens (Birmanie), sont, eux aussi, des Indonésiens mais avec un élément mongol plus marqué. Ils ont introduit à Bornéo une civilisation spéciale et plus avancée, que les Kenyahs et les Klemantans (pas les Punans) se sont assimilée. Chez les Muruts l'élément mongol est moins accusé. Les Muruts pourraient venir des Philippines et finalement de l'Annam. Les Sea Dayaks ou Ibans seraient des Proto-Malais (mélange de sang mongol et proto-dravidien). Bornéo a dû posséder jadis des Négritos, mais ils n'ont pas laissé de traces perceptibles dans la population actuelle d'ailleurs fort mêlée.

L'étude essentiellement positive et descriptive de M. M. Hose et Mc Dougall nous apporte des renseignements très abondants et circonstanciés sur tous les aspects de la vie matérielle et spirituelle de

1. Ch. Hose and W. Mc Dougall, *The Pagan Tribes of Borneo*. London, Macmillan, 1912; 2 vol. in-8° de XV-283, X-374 pages. On peut comparer cet ouvrage à celui de M. M. W. Skeat et C. Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, London, 1906 (Cfr. *Revue d. Sc. Ph. et Th.*, II (1908), pp. 567 s.)

ces tribus. Les Kayans étant à leur avis le type le plus représentatif, c'est leur civilisation propre, adoptée à des degrés divers par les autres tribus, sauf les Punans, qu'ils s'attachent d'ordinaire à nous décrire, quitte à préciser les points sur lesquels les autres tribus, en particulier les Sea Dayaks, se distinguent d'eux. Cependant un chapitre spécial est consacré aux Punans.

Impossible, bien entendu, d'analyser en détail le contenu de ces deux volumes compacts. Dans le premier volume, je signalerai simplement le chapitre consacré à l'organisation sociale. Cette organisation est des moins compliquées : peuple ou tribu, sous-tribu (c'est-à-dire à l'origine, probablement, village) famille. Trois catégories sociales bien distinctes : familles de chefs, classe moyenne, esclaves. Les chefs sont élus, quoique le principe héréditaire exerce une grande influence sur l'élection. Pas de classes matrimoniales, ni de limitations autres que la proche parenté, à peu près comme dans nos sociétés occidentales, et jusqu'à un certain point la différence de classe sociale, comme chez nous encore. La monogamie est la règle générale. Le divorce est rare, sauf chez les Sea Dayaks.

Le second volume est spécialement consacré à la civilisation spirituelle. « L'on a dit, écrivent les auteurs, de certains peuples de culture inférieure, qu'ils n'ont aucune idée d'une causalité purement mécanique, et que tout objet matériel est considéré par eux comme animé, au sens où nous tenons pour animés les animaux des espèces les plus élevées. Sur le point de savoir si cette affirmation est fondée pour quelque peuple que ce soit, nous ne nous aventurerons pas à donner notre opinion; mais nous ne croyons pas qu'on puisse la soutenir en ce qui regarde l'un quelconque des peuples de Bornéo ». Tous ces peuples (les Punans étant réservés), admettent un certain nombre de dieux, chacun d'eux présidant à l'un des grands départements de leur vie et de leurs intérêts. Mais très au-dessus de ces dieux anthropomorphes, dans leur croyance et dans leur culte, s'élève un grand dieu (Être suprême), dont le champ d'action n'est pas limité. Son nom varie selon les tribus mais sa personnalité est tenue pour identique. Ce grand dieu, anthropomorphe, lui aussi, exerce sa suprématie sur tous les autres dieux, ces derniers ayant chance d'être des ancêtres divinisés. Le dieu suprême, d'après MM. Hose et Mc Dougall, pourrait avoir été à l'origine le dieu de la guerre. La difficulté, qu'ils ne jugent pas insurmontable, c'est qu'on honore à côté du dieu suprême un dieu spécial de la guerre. Les croyances qui viennent d'être décrites sont celles des Kayans et des Kenyahs. Chez les Sea Dayaks, la conception d'un Être suprême serait beaucoup plus confuse. Remarquons que ces Dayaks sont les derniers venus à Bornéo. Chez les Klemantans, qui font partie de la plus ancienne population, les dieux secondaires, sont plus nombreux et moins nettement caractérisés. Il est manifeste qu'ils les ont empruntés de toutes mains à leurs voisins.

Pas de totémisme, ni sous forme d'institution vivante, ni sous forme de survivance, chez aucune des tribus de Bornéo. Chemin faisant, les auteurs offrent leur opinion touchant l'origine du totémisme. Le

totémisme de groupe serait issu du totémisme individuel et ce dernier d'indications reçues en rêve. C'est en somme la théorie américaine. Sauf dans certains groupes Klemantans, la magie est plutôt négligée, et la magie noire très mal vue. MM. Hose et Mc Dougall jugent très favorablement la capacité intellectuelle et la moralité de tous ces peuples, mais surtout des Kayans et des Kenyahs. Leur morale n'aurait que peu d'attaches religieuses. L'idée de rétribution d'outre-tombe, si elle n'est pas tout à fait absente, demeure rudimentaire et peu distincte. Pas de mutilations systématiques et obligatoires, ni de rites d'initiation au sens plénier du mot, ni d'instructions officielles et formelles données aux enfants lors de la puberté.

D'après les auteurs, les mythes, y compris les mythes relatifs à la création, n'auraient à peu près aucune signification religieuse. Je ne crois pas que cette manière de voir soit acceptée. De même, il y aura lieu de pousser plus avant l'examen et surtout l'interprétation des croyances relatives à l'Être suprême et à son rôle. Le cas des Punans, auxquels MM. Hose et Mc Dougall consacrent un chapitre spécial mais que l'on voudrait plus développé, est bien intéressant à ce point de vue. Les Punans représentant la population la plus ancienne de Bornéo (réserve faite des Négritos probables). Ils ont conservé à peu près intacte la civilisation de cette population primitive : simple cueillette et chasse, vie nomade, travail du fer ignoré, pas d'animaux domestiques, organisation sociale très simple, monogamie, stabilité des unions conjugales, entière liberté des mariages, patriarchat, caractère pacifique, moralité élevée, etc. Les Punans n'ont de mots que pour un, deux et trois. Or, leur religion est la plus simple et la plus pure de toutes. Bali Penyalong, l'Être suprême, reçoit seul, pratiquement, leur culte. Le caractère anthropomorphique de l'Être suprême est peu marqué. On ne semble pas lui attribuer de femme. Ils ne font pas d'images divines, sauf une image en bois de crocodile. D'autre part ils ont une aversion marquée, et une vive crainte nuancée de respect pour les crocodiles vivants. Bali Penyalong, au contraire, est conçu comme bienveillant. Les dieux secondaires dont ils n'ont qu'une idée très confuse, et les rites inférieurs qu'ils peuvent pratiquer et qui demeurent très simples, ont été manifestement empruntés par eux aux tribus voisines. Leurs idées sur l'autre vie sont analogues à celles des Kenyahs. MM. Hose et Mc Dougall ont l'impression que les croyances religieuses exercent chez eux une influence pratique moins considérable que chez les autres tribus, que leur morale n'est pas religieuse, etc. Mais l'on pressent des équivoques sous ces affirmations, formulées, semble-t-il, dans une certaine mesure d'un point de vue quantitatif et non pas qualitatif. Ils estiment que les Punans représentent assez exactement la plus ancienne civilisation connue de Bornéo, avec quelques emprunts plus récents, et une certaine dégénérescence probablement.

Tout cela est fort intéressant et les historiens des religions, comme les ethnologues, seront reconnaissants à MM. Hose et Mc Dougall de leur avoir donné, sur ces tribus mal connues, un magnifique

ouvrage bourré de faits, et enrichi d'illustrations nombreuses (211) et extrêmement soignées, de dix tables anthropométriques, de quatre cartes et d'un appendice sur l'anthropologie des peuples de Bornéo, dû à l'infatigable savant qu'est M. A. C. HADDON.

Afrique. — Je signalerai, sans m'y arrêter le petit livre du professeur K. MEINHOF sur les religions africaines[1]. Il est formé de huit conférences données à Hambourg et dans lesquelles l'auteur passe en revue les divers facteurs et aspects des religions de l'Afrique : objet et méthode de ces études, idées sur l'âme, magie, culte des mânes et des ancêtres, culte des animaux, rites d'initiation et fêtes, démons et dieux célestes, influence des religions étrangères. Le Dr Meinhof déclare s'être inspiré, pour la description et l'organisation des faits, de la *Völkerpsychologie* de W. Wundt. Il fait de la magie le substratum permanent et, semble-t-il, le point de départ de la pensée religieuse, sa forme la plus simple, en tout cas. Il minimise et rabaisse les croyances supérieures qui se rencontrent chez la plupart des tribus africaines et plus spécialement chez certaines d'entre elles. Surtout ces sortes d'exposés comparatifs et pseudo-synthétiques sont en somme assez artificiels, comme est artificielle l'unité de leur objet, dans le cas présent, les religions africaines. Et ils ont le tort d'orienter les esprits, en dépit des réserves et précisions qu'ils peuvent contenir, vers une théorie générale de la religion et vers un schème évolutif, tantôt prématurés et tantôt erronés. Tout cela ne nous avance guère.

La conférence du R. P. W. SCHMIDT sur les religions de l'Afrique[2], conférence donnée à la Semaine d'ethnologie religieuse de Louvain, oriente la recherche dans des voies beaucoup plus fécondes, parce que plus précises. Le savant ethnologue préconise l'application à l'étude des religions africaines de la théorie des cycles culturels, en laquelle il voit à juste titre un précieux instrument de débrouillement[3].

De bonnes monographies sont toujours les bienvenues. Tel est le cas pour celle que le médecin militaire H. CLAUS vient de nous donner sur une tribu bantoue de l'Afrique orientale allemande, les Wagogo[4]. L'auteur, après avoir décrit le pays et ses habitants, étudie successivement l'habitation, les animaux domestiques, la culture, l'alimentation, le vêtement et la parure, les armes, la chasse et la guerre,

1. KARL MEINHOF, *Afrikanische Religionen, Hamburgische Vorträge*. Berlin, Buchhandl. d. Berliner evang. Missionsgesellschaft, 1912; in-8° de 153 pp.

2. *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la première session*, pp. 300-310.

3. Sur les travaux de linguistique africaine du Dr K. Meinhof, lire l'étude du R. P. F. P. HESTERMANN, *Kritische Darstellung der neuesten Ansichten über Gruppierungen u. Bewegungen der Sprachen und Völker in Afrika* (*Anthropos*, VII (1912), pp. 722-760; VIII (1913), pp. 213-250).

4. H. CLAUS, *Die Wagogo : ethnographische Skizze eines ostafrikanischen Bantustammes* (*Baessler-Archiv*, Beiheft, II). Leipzig, Teubner, 1911; gr. in-4° de 72 pp. avec 103 figures dans le texte.

les métiers, le commerce, les mesures, les nombres, la division du temps; l'hygiène, la médecine et les médecins, les sorciers et faiseurs de pluie. Les trois sections qui suivent sont particulièrement intéressantes pour l'historien des religions. La première traite de la naissance, de la circoncision, du mariage et des funérailles. Les rites d'initiation comportent, pour les deux sexes l'extraction de deux des incisives, entre 10 et 14 ans, et lors de l'entrée dans la puberté, la circoncision (pour les filles, ablation du clitoris). Le circoncis reçoit un nom nouveau et définitif. La section suivante s'intitule : Totémisme, religion, légendes. Les Wagogo connaissent des totems claniques, passant par héritage du père à ses enfants. Ces totems ne reçoivent aucun culte. Il y a défense de les manger mais non pas de les tuer. La possession d'un même totem ne donne lieu à aucune prohibition matrimoniale. Dieu, Mulungu, est le créateur du ciel et de la terre. Il est présent partout, il voit et entend tout, il dirige les destinées des hommes. Il est impossible d'en donner une représentation. On le prie. On prie également, avec accompagnement d'offrandes et de sacrifices, non pas toutes les mânes, mais celles des grands chefs, que l'on considère comme des intermédiaires auprès de Dieu. On prie aussi le soleil. La troisième section traite du droit : procédure, crimes et délits, droit civil, droit familial (empêchements de mariage, degrés de parenté et termes pour les désigner). Une section sur l'histoire des Wagogo et un copieux vocabulaire de la langue wagogo terminent cette intéressante contribution à l'ethnographie des Bantous. L'auteur en a rassemblé les matériaux pendant les deux années (1907-1909) qu'il a passées en qualité de médecin militaire dans l'Afrique orientale allemande.

Rendant compte du tome premier de l'ouvrage en deux volumes du missionnaire protestant H. A. Junod, sur les Thonga [1], M. J. G. Frazer écrivait récemment : « C'est un ouvrage... qui prendra rang parmi ce qu'on a publié de meilleur en anthropologie ». Or, le tome second vaut le tome premier, si même il ne lui est supérieur.

Ce qui fait la valeur de cette monographie, c'est d'abord qu'elle étudie une nation ou tribu bien déterminée et constituant une réelle unité. Les Thonga sont une tribu bantoue, dont les clans assez nombreux sont répartis en six groupes : le groupe Ronga, le groupe Djonga, le groupe Nwalangu, le groupe Hlanganu, le groupe Bila, le groupe Hlengwe. On trouve des Thonga au Natal, au Transvaal, dans la Rhodésie, et dans l'Afrique orientale portugaise. Tout en formant une réelle unité, ces groupes ou même les clans dont ils se composent ne laissent pas de présenter certaines particularités et divergences. Mais M. Junod est un ethnographe trop averti pour n'avoir pas tenu compte de ce fait : « Je suis convaincu d'autre part, écrit-il, que pour être vraiment scientifique, une description de ce genre doit être limitée à une tribu unique et bien déterminée. Je vais même plus loin. Tous les renseignements doivent être loca-

1. H. A. Junod, *The Life of a South African Tribe*. London, Macmillan, 1912 et 1913; 2 vol. in-8° de 500 et 573 pp.

lisés; la tribu elle-même comprend plusieurs clans et les usages varient de l'un à l'autre. Il est d'une souveraine importance que tous les faits soient classés géographiquement. »

Une autre qualité de cette belle monographie, c'est la clarté de l'exposition. « Voici, écrit l'auteur, le plan que j'ai cru devoir adopter. Après avoir brièvement expliqué ce qu'est la tribu Thonga, je prends un individu et je le suis dans toute sa carrière, de sa naissance à sa mort. L'histoire de l'évolution d'un homme, puis d'une femme, forme la première partie du livre. Je passe ensuite au premier organisme social formé par ces individus, et j'étudie la vie de la famille, puis celle du village qui n'est que la famille agrandie. Les villages forment le clan et la tribu. La vie nationale fait le sujet de la troisième partie... La vie agricole et industrielle, littéraire et artistique (en tant que manifestations collectives de la vie de la tribu) sont ensuite étudiées. Enfin je ferai une large place à la vie religieuse et aux superstitions, m'appliquant à pénétrer jusqu'à l'âme de la tribu et à comprendre les manifestations diverses de sa vie psychique, laquelle a toujours eu pour moi un intérêt spécial. »

Pour mener à bien cette difficile entreprise, M. Junod était supérieurement qualifié. A des moyens d'information de premier ordre, à une scrupuleuse et sympathique application à bien connaître les faits, il joint une sérieuse formation ethnologique. Et, chose plus rare encore peut-être, tout familier qu'il est avec les théories et les systèmes, il garde toute sa liberté de jugement.

S'il est facile de caractériser le mérite exceptionnel de cet ouvrage, il l'est beaucoup moins de donner une idée exacte, je ne dis pas même de la richesse et de la précision de son contenu, mais simplement de ses conclusions les plus importantes et les plus caractéristiques. Je me contente d'en relever quelques-unes. M. Junod trouve avantageux d'appliquer à la description des rites de la puberté, la classification proposée par M. Van Gennep : rites de séparation, rites de transition, rite d'aggrégation. Il lui semble nécessaire d'admettre que les Thonga ont traversé, à une époque très ancienne, le régime matriarcal. La polygamie est générale chez les Thonga, mais certains indices donnent à penser qu'ils ont été jadis monogames. Les clans ne sont pas totémiques, et il est difficile de dire s'ils l'ont jamais été. Le chapitre consacré aux caractéristiques de l'intelligence bantoue, dont les conclusions sont en somme très favorables, est fort intéressant. On ne peut pas dire que les Thonga soient animistes au sens tylorien. La religion comporte une ancestrolâtrie très développée. A côté de ce culte public et national des ancêtres et qui forme un système religieux bien défini et complet, mais n'ayant avec lui aucun lien réel, nous découvrons une conception assez vague et mystérieuse du Ciel (Tilo), dans laquelle cependant on entrevoit un théisme d'essence plus élevée, et même un monothéisme. M. Junod, après avoir pesé le pour et le contre, conclut : « ... L'idée du ciel, telle qu'elle est décrite dans ce chapitre, est le vestige défiguré d'une conception plus haute et monothéiste, que les Bantous possédaient avant leur dispersion, et qui a évolué en

divers sens chez les différentes tribus ». Chez les tribus bantoues du centre africain cette notion d'un Être suprême, d'un All-Father, remarque M. Junod, apparaît beaucoup plus précise. Il incline à considérer la notion d'un Être suprême comme antérieure chez les Bantous au culte des ancêtres. L'auteur estime non seulement que la religion, la magie et la science, en dépit des inextricables mélanges qui se produisent, sont essentiellement distinctes et que les Thonga en ont le vague sentiment. A côté des tabous, il y a des principes moraux, dont le caractère et l'origine sont tout différents. Ces principes moraux n'ont aucun rapport avec les croyances religieuses, qu'il s'agisse du culte des ancêtres ou de la notion du Ciel, d'où leur peu d'efficacité pratique et leur caractère purement juridique. « Néanmoins, conclut l'auteur, les rudiments de la moralité sont présents dans la conscience des Thonga, le sentiment du devoir, le sentiment du bien et du mal, et ces sentiments sont tout à fait indépendants de la notion essentiellement intéressée du tabou. » Dans certains cas au moins, le principe moral est clairement antérieur au tabou correspondant.

Comme conclusion, M. Junod nous donne un aperçu des étapes que les Bantous du Sud semblent avoir traversées au cours de leur évolution, depuis l'origine jusqu'à nos jours. Cet aperçu, à côté d'idées discutables, en contient qui sont intéressantes. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il mérite une sérieuse attention.

Le totémisme est un phénomène beaucoup plus compliqué qu'on ne le croyait jadis et dont l'unité générique laisse place à des différences très marquées. Le R. P. H. Trilles, qui a vécu pendant quinze ans chez les Fân comme missionnaire, vient de consacrer au totémisme de cette importante nation une monographie très approfondie[1]. On éprouve, en la lisant, une vive impression tout à la fois de la complexité du problème et de la compétence de l'auteur. Le peuple Fân se rattache d'une part à la famille bantoue, et, d'autre part, il semble avoir subi, à un degré spécial, l'influence hamitique.

Le P. Trilles s'applique à distinguer le totem de ce qui n'est pas lui : fétiche, objet tabou, nagual (animal protecteur donné seulement à certains individus et dans certaines circonstances déterminées). Le totem lui-même se présente sous deux formes distinctes : le totem réel et le totem symbole. Le totem réel comprend tout d'abord un être réel et tutélaire et en second lieu les concrétisations et matérialisations de cet être réel. Le totem symbole comprend : le totem attribut ethnique, enseigne du clan, ou matérialisé sous une forme figurative (figurines des cases, dessins sur les cases, gravures, incises et marques, piliers des cases, danses représentatives, mutilations ethniques et tatouages), et le totem, nom matérialisé du clan.

A un autre point de vue, le P. Trilles distingue : le totem individuel, le totem de collectivité sociale organisée (totem national, tribal, de clan, de phratrie, familial), le totem de collectivité religieuse orga-

1. H. Trilles, C. S. Sp., *Le totémisme chez les Fân* (*Bibliothèque Anthropos*, I, 1). Paris, Picard, 1912; gr. in-8° de XVI et 653 pp.

nisée (totem de confrérie légale, totem de société secrète, comportant l'un et l'autre un totem individuel, de grade et de société).

L'auteur étudie le totem Fân sous tous ses aspects, mais plus spécialement le totem tribal qui est le totem type. Il analyse les croyances qui s'y rapportent et le culte qu'on lui rend. Inutile d'entreprendre ici l'analyse de cette étude compacte et compliquée qui exige d'être lue page après page et avec une sérieuse attention.

Le totémisme Fân impliquerait non pas l'idée de descendance, mais de parenté par alliance. « Prenons une tribu, écrit le P. Trilles, dont le totem est la panthère : les Ebinze sont dans ce cas. Par un artifice de langage dont nous aurons à expliquer la signification exacte, les Ebinze admettent donc la panthère comme ancêtre, non pas réel, mais allié : ce sera le totem tribal, ou *mvamayôn*.

A proprement parler le *mvamayôn* est la panthère ancêtre, contemporaine du père de la tribu ou *esayôn*, et ayant contracté avec ce dernier une alliance à la fois effective et mystique par un échange de sang créant un lien naturel et religieux. Tous les descendants de cette panthère ancestrale — mais, notons-le bien, les seuls descendants, et non pas toutes les panthères, quelles qu'elles soient — sont, par le fait même de leur descendance, considérés comme protecteurs de la tribu qui porte leur nom. En fait, le culte du *mvamayôn* s'adressera donc bien à une collectivité, mais, en réalité, ce culte ne s'adressera à cette collectivité qu'en vertu de la descendance du *mvamayôn* primitif, du même sang qui a coulé dans ses veines et qui coule encore dans ses descendants. Ce sang a été uni par l'échange avec l'ancêtre de la tribu, et l'échange se renouvelle encore de temps en temps pour fortifier l'alliance. »

En ce qui regarde l'origine du totémisme Fân, le P. Trilles, pour lequel les Fân sont venus des hauts plateaux du Nil, se rallierait volontiers à l'opinion de M. Virey : le totem d'abord enseigne tribal, puis dieu du clan lorsqu'il en vint à se confondre avec l'ancêtre patriarcal du clan, lorsqu'il fut le corps où s'incarna l'esprit de l'ancêtre[1].

III. — ANCIENNES CIVILISATIONS AMÉRICAINES.

Il était impossible de souhaiter un meilleur guide, pour une initiation rapide, précise et sûre, à l'étude des anciennes civilisations américaines, que le Manuel d'archéologie américaine récemment publié par M. H. Beuchat, et qui, de l'aveu général, est un chef-d'œuvre[2]. L'ouvrage débute par une introduction en cinq chapitres,

1. Cfr. Virey, *La religion de l'ancienne Egypte*. Paris, 1910, pp. 25 ss. Pour M. Durkheim aussi le totem est avant tout un symbole, une matérialisation, mais du clan lui-même, ou du mana du clan, non pas de son ancêtre : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 293 ss.

2. H. Beuchat, *Manuel d'Archéologie américaine (Amérique précolumbienne. Civilisations disparues.)* Paris, Picard, 1912; in-8° de XLI et 773 pp. L'ouvrage contient une précieuse bibliographie. — On sait que M. Beuchat prend part en ce moment à une expédition scientifique, dans l'Amérique, si je ne me trompe, dans la région du Groenland.

consacrée à la découverte ou plutôt aux découvertes successives de l'Amérique. Le chapitre premier, où l'auteur étudie les courants et les vents du Pacifique et de l'Atlantique, n'est pas le moins intéressant. Le livre premier traite de l'Amérique préhistorique, de l'Amérique du Nord, puis de l'Amérique du Sud. En ce qui concerne les restes humains fossiles et les objets préhistoriques découverts dans l'Amérique du Nord, M. Beuchat se montre extrêmement réservé. L'existence même de l'homme fossile demeure douteuse, et pour ce qui est des objets industriels, impossible d'en préciser l'antiquité. Il se montre un peu plus affirmatif pour les trouvailles faites dans l'Amérique du Sud. « En résumé, écrit-il, on peut dire que les restes les plus anciens que nous connaissions en Amérique sont ceux découverts par Lund dans les cavernes de la province de Minas Geraês, et qu'ils appartiennent à une race d'aspect très archaïque, qui a peut-être vécu au Brésil, à l'époque quaternaire et dont les descendants se sont répandus sur toute la surface de l'Amérique du Sud. Cette race, contemporaine des grands scélidothéridés du pampéen supérieur, peut donc être considérée comme aussi ancienne — et même peut-être plus ancienne — que celle dont nous avons trouvé des reliques en Europe. Quant aux autres ossements humains, il nous faut attendre des observations plus précises avant de nous prononcer sur leur âge certain ».

Le président de la Société des Américanistes de France, M. H. Vignaud, dans la préface qu'il a donnée au Manuel de M. Beuchat, estime qu'on pourrait accentuer davantage encore les réserves relativement à l'homme fossile américain. Il est d'avis que la preuve de l'existence, au Nouveau Monde, de l'homme paléolithique laisse encore beaucoup à désirer.

Les meilleurs travaux sur l'homme préhistorique en Amérique sont ceux de M. Ales Hrdlicka. En 1907, il publiait pour le compte de la Smithsonian Institution, Section d'ethnologie américaine, une étude sur les restes humains supposés anciens dans l'Amérique du Nord, dont la conclusion était négative[1]. Rien dans ces restes que de relativement moderne, tant au point de vue anthropologique que géologique. Il vient de publier, en collaboration avec MM. W. H. Holmes, B. Willis, F. E. Wright, Cl. N. Fenner, une étude similaire sur l'homme primitif dans l'Amérique du Sud[2]. La conclusion est pareillement négative. Aucune des trouvailles faites jusqu'ici ne nous fournit des preuves tangibles de l'existence dans l'Amérique du Sud d'une humanité géologiquement ancienne, ni non plus de précurseurs quelconques de la race humaine. Il est même désormais improbable qu'on trouve rien de pareil.

Revenons à M. Beuchat. Le second livre de son Manuel, qui est

1. A. Hrdlicka, *Skeletal Remains suggesting or attributed to early Man in North America* (*Bulletin 33 of the Bureau of American Ethnology*), Washington, 1907.

2. A. Hrdlicka, etc., *Eearly Man in South America* (*Bulletin 52 of the Bureau of A. E.*). Washington, Government Printing Office, 1912; in-8° de XV et 405 pp.

de beaucoup le plus important, est consacré aux grandes civilisations « indigènes » de l'Amérique, continent et îles circonvoisines. Dans l'espèce, il s'agit de l'Amérique centrale et méridionale. C'est une synthèse de tout ce que l'on sait d'un peu assuré sur ces anciennes civilisations, et surtout un magistral débrouilleemnt de ce sujet divers et compliqué. L'espace restreint dont je dispose ne me permet pas d'en tenter une analyse même sommaire. M. Beuchat est d'avis que, pour le moment, ces civilisations doivent être tenues pour indigènes, et les peuples au sein desquels elles se sont développées pour autochthones. M. Vignaud admettrait à la rigueur que la civilisation précolombienne du Nouveau Monde était purement américaine; mais, dans l'état actuel de nos connaissances, on ne saurait en dire autant, à son avis, de l'homme américain.

C'est à cette dernière opinion que se rallie M. Th. A. Joyce, dans l'étude consciencieuse qu'il vient de nous donner sur l'archéologie de l'Amérique du Sud[1]. Le long des côtes du Pérou, du Chili et du Brésil, on découvre les restes d'une très ancienne population dolichocéphale, qui pourrait être venue d'Europe par le Groenland. Plus tard, surtout dans la région andine, nous trouvons une race brachycéphale, qui pourrait être venue d'Asie par le détroit de Behring. Mais ni l'une ni l'autre de ces races n'apportait rien avec elle, en fait de culture matérielle ou spirituelle, qui fût spécifiquement européen et asiatique. M. Joyce expose ensuite avec compétence et clarté tout ce qui a trait aux anciennes civilisations historiques du continent sud-américain (à l'exclusion des îles), et très spécialement à celles du Pérou.

L'ouvrage de M. C. R. Enock sur les anciennes civilisations américaines offre un tout autre caractère que ceux de M. Beuchat et de M. Joyce[2]. Il est l'œuvre non plus d'un savant mais d'un explorateur. D'où son caractère vivant et éminemment suggestif; d'où aussi la hardiesse des rapprochements proposés, des question soulevées, des théories et synthèses ébauchées. Ce qui attire M. Enock et pique au plus haut point sa vive et intelligente curiosité, c'est plus encore le mystérieux problème de l'origine des civilisations américaines, que ces civilisations elles-mêmes. Ce problème il en cherche la solution à travers le Pacifique (son livre s'intitule : Le secret du Pacifique), du côté de l'Asie et de l'Océanie. Pour hypothétiques qu'elles soient, ses suggestions n'en sont pas moins intéressantes et son livre tout entier « très excitant ». Il convient de rappeler que M. Réginald Enock, qui a déjà beaucoup écrit sur ce sujet, est un de ceux dont la voix a le droit d'être entendue.

---

1. Th. A. Joyce, *South American Archaeology : An Introduction to the Archaeology of the South American Continent with special Reference to the early History of Peru*. London, Macmillan, 1912, in-8° de XV et 292 pp.

2. C. R. Enock, *The Secret of the Pacific*. London, Fisher Unwin, 1912, in-8° de 359 pp.

IV. — RELIGIONS SÉMITIQUES.

1. — RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE

Étude générale. — L'événement de l'année, année d'ailleurs peu féconde, à ce qu'il me semble, pour l'étude de la religion assyro-babylonienne et des religions sémitiques en général, c'est l'achèvement du grand exposé systématique de la religion assyro-babylonienne, dont M. M. Jastrow poursuivait lentement la publication depuis 1902[1]. Achèvement n'est peut-être pas très exact. Ce qui est achevé c'est le second volume, et ce second volume qui, d'après le plan primitif, devait être le dernier, sera en fait suivi d'un troisième. « Le voilà donc enfin terminé cet ouvrage, écrit l'auteur dans la préface du tome second, après de longues années d'un travail épuisant. Terminé et pas terminé! Car tout d'abord, pour n'en pas étendre démesurément les dimensions, si considérables déjà, j'ai dû laisser de côté l'étude des mythes et légendes, l'histoire des temples et de leur fondation, l'histoire du culte et sa description, et réserver ces divers sujets pour un troisième tome. Les matériaux en sont déjà réunis pour une bonne part et j'espère pouvoir le publier assez prochainement sous ce titre : « Mythen, Tempel und Kulte in Babylonien und Assyrien. » Il y a là, en effet, une grosse lacune, surtout en ce qui concerne l'histoire du culte. Mais nous aurions mauvaise grâce à nous en plaindre, puisqu'on promet de la combler et que le tome second ne renferme rien d'inutile. Une seconde lacune est peut-être de nature à susciter de moins vifs regrets, attendu que, dans l'état actuel des recherches, elle est malaisée à combler. Voici ce qu'en dit M. Jastrow : « En second lieu, je ne me dissimule pas tout ce qui manque à mon ouvrage — je le sens peut-être plus vivement que mes critiques eux-mêmes, — combien certains problèmes exigeraient encore de recherches, combien de points demeurent incertains ou même tout à fait inconnus, combien d'améliorations seraient à introduire. Il manque en particulier, dans l'étude du panthéon, un exposé d'ensemble des idées directrices et de l'évolution qui ont abouti à sa formation. Cet exposé, je l'ai tenté dans le deuxième chapitre de mon récent ouvrage : *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria* »[2].

Le tome second de l'ouvrage de M. Jastrow comprend deux volumes. Le premier volume traite d'abord des lamentations et des psaumes pénitentiels, qui constituent les manifestations les plus élevées de la vie religieuse en Assyro-Babylonie. Cependant l'élément magique, dont la religion assyro-babylonienne est si profondément impré-

1. Morris Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*. Giessen, Töpelmann; Band I, 1905, in-8° de X et 552 pp.; Band II, 1912, in-8° de XX et 1127 pp. Il a été rendu compte du tome 1er dans le tome second de cette Revue (1908), pp. 578 ss.

2. Voir *Revue des Sc. Ph. et Th.*, VI (1912), p. 568.

gnée, y fait encore sentir son influence, ce qui les distingue des psaumes bibliques et les classe nettement dans une sphère inférieure. Nous avons ensuite un chapitre sur les oracles ou consultations directes de la divinité. Enfin l'auteur aborde le thème : Signes et présages, qu'il tient pour très important et auquel il consacre, sous des titres divers, tout le reste du tome second. Le premier volume étudie les signes fournis par l'inspection du foie, du ciel, par la lune. Le second volume poursuit cet exposé et traite des signes fournis par le soleil, Vénus, Jupiter, Mars, Saturne, Mercure, les étoiles fixes, les constellations, les météores, les tempêtes et les orages, de la divination avec l'huile et des divers présages tirés des animaux, de la naissance, etc.

Le tome second de l'ouvrage de M. Jastrow ayant paru par fascicules de 1905 à 1912, les critiques ont eu tout le temps de se produire et l'auteur a l'avantage de pouvoir s'expliquer à leur sujet dans la préface imprimée à la fin du dernier fascicule. Il constate d'abord que l'accueil a été dans l'ensemble extrêmement favorable, ce qui est exact et mérité aussi. Le travail de M. Jastrow est certainement l'exposé le plus complet, le plus à jour, le plus objectif, le moins tendancieux et le plus clair que nous possédions. C'est un exposé systématique, remarque l'auteur lui-même, visant à grouper toutes les données présentement acquises, et pas une histoire proprement dite de la religion assyro-babylonienne, de son évolution, de ses vicissitudes internes et externes, qu'il serait prématuré de vouloir écrire. Il s'excuse de n'avoir pas été en état d'utiliser les documents purement sumériens. Cette lacune tient uniquement à ce que ces documents ne sont devenus intelligibles que depuis très peu de temps et qu'absorbé par d'autres travaux, il n'a pas encore eu le loisir de se rendre maître du sumérien. Mais il ne doute plus maintenant que le sumérien soit une vraie langue et qui a été parlée [1]. Cependant il persiste à croire que la religion assyro-babylonienne, à côté d'éléments sumériens, renferme, et pour une large part, des éléments sémitiques. Il n'est toujours pas convaincu que les Sumériens soient les habitants primitifs du pays du Tigre et de l'Euphrate. La civilisation assyro-babylonienne est essentiellement composite, formée d'éléments sumériens et d'éléments sémitiques, ni purement sumérienne ni purement sémitique, même aux phases les plus anciennes qui nous soient accessibles. On lui a fait grief d'avoir donné une si large place à l'étude des signes et présages. C'est à tort, explique-t-il, étant donné d'une part le caractère de son ouvrage tel qu'il a été exposé plus haut, et d'autre part l'importance capitale, dans la

1. « Ceci n'empêche pas, écrit M. Jastrow, que les documents sumériens, surtout d'époque tardive, qui nous sont parvenus, ne contiennent beaucoup d'éléments artificiels et toutes sortes de chinoiseries ; et que le syllabaire assyro-babylonien, quant à ses éléments phonétiques, ne soit, dans une large mesure, d'origine sémitique et ne renferme des débris ou des éléments de mots sémitiques. » Sur la complexité de ce problème et sur les difficultés sans cesse renaissantes qu'on y rencontre, on lira avec intérêt : Le « mystère sumérien », du P. Condamin, dans les *Recherches de Science religieuse*, IV (1913), pp. 179 ss.

vie religieuse pratique des Assyro-Babyloniens, de cet élément astrologico-magique. Cette importance, ce sont les travaux d'A. Boissier et de Virolleaud qui la lui ont révélée. On lui a pareillement reproché d'avoir accepté sans contrôle les idées de Kugler. Il répond que n'étant pas astronome personnellement, il a cru devoir s'en rapporter, sur toutes les questions d'astronomie, à un astronome et que d'astronome, il n'y a pas d'autre que Kugler parmi les assyriologues. Ceci pour A. Jeremias et Weidner.

Assurément M. Jastrow n'est pas infaillible. Les progrès ultérieurs des recherches assyriologiques apporteront sans nul doute de nombreux compléments et de nombreuses corrections aussi à l'exposé qu'il vient de donner au public. Mais il y a fait preuve d'une information extrêmement étendue, d'une remarquable liberté d'esprit, d'une précieuse objectivité et probité scientifiques. Son ouvrage est pour l'ensemble de la religion assyro-babylonienne le meilleur instrument de travail que nous possédions. On ne devra cependant pas omettre de contrôler les rapprochements qu'il lui arrive d'établir entre la religion babylonienne et la religion israélite. Signalons en terminant les tables qui sont bien faites et surtout une liste de tous les textes cunéiformes publiés et des principales études qui leur ont été consacrées. Cette bibliographie très intelligemment conçue facilite les recherches personnelles.

Dans le temps même où paraissait le dernier fascicule de son ouvrage, M. Jastrow lui donnait un complément des plus précieux sous forme d'un album contenant la reproduction soignée des monuments figurés relatifs à la religion assyro-babylonienne[1]. Cet album, renferme 273 figures : personnages divins, génies protecteurs et démons, scènes cultuelles, spécimens d'architecture religieuse, scènes funéraires, épisodes mythologiques, etc. Tous les documents intéressants sont reproduits ou représentés par des spécimens. C'est un répertoire pratiquement complet des sources figurées découvertes jusqu'à ce jour, et dont l'exécution fait honneur à l'éditeur, M. Töpelmann. Un fascicule contenant 124 colonnes de texte explicatif est joint à l'album. M. Jastrow y décrit brièvement et avec précision le lieu où chacun des documents a été découvert, celui où il se trouve actuellement et l'ouvrage où il a été publié pour la première fois, ses caractères extérieurs et le sujet qu'il représente. Cette publication fort bien conçue et exécutée se vend un prix raisonnable. On s'explique le chaleureux accueil qu'elle reçoit.

Noms théophores. — Le petit livre du Rév. C. H. W. Johns, l'assyriologue anglais bien connu, intitulé : « La signification religieuses des noms propres sémitiques » renferme les Bohlen Lectures données à Cambridge en 1910[2]. J'ignore quel fut le nombre de ces

1. M. Jastrow, *Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens*. Giessen, Töpelmann, 1912; format 24/32, 56 feuilles, avec 273 figures, 24 pages avec 126 colonnes de texte. Le prix est de 12 M.

2. C. H. W. Johns, *The religious Significance of Semitic proper Names: The John Bohlen Lectures for 1910*. Cambridge, Dixon, 1912; in-16 de V et 156 pp.

conférences. Le livre comprend deux chapitres, l'un très long (pp. 1-139), l'autre très court (pp. 140-156). Le sujet est des plus intéressants et l'auteur était spécialement qualifié pour le traiter. Les noms propres sémitiques dont il s'agit, ce sont en réalité les noms théophores assyro-babyloniens, avec, comme terme de comparaison, les noms bibliques théophores.

Le premier chapitre débute par toute une série de considérations préliminaires développées sur le ton très simple mais aussi avec la liberté d'allure très souple, un peu lente et quelque peu capricieuse de la causerie. On se laisse volontiers aller au fil du discours, non pas toutefois sans se demander de temps en temps où l'on est et où l'on va. Ces considérations préliminaires touchent à toutes sortes de points, les uns de philologie et d'histoire, les autres de psychologie religieuse, les autres enfin de philosophie religieuse. Dans le premier cas, elles sont judicieuses et informées; par exemple, ce qui est dit de l'importance des noms théophores assyro-babyloniens pour l'histoire religieuse, de la nature et de la valeur du témoignage qu'ils représentent par rapport à la croyance religieuse, ou encore sur l'idée sémitique du nom, sur sa signification, sur les motifs susceptibles d'inspirer le choix d'un nom, sur les différents types de noms, etc. Dans le second cas, elles sont généralement suggestives et parfois très pénétrantes; par exemple celles qui ont trait à la simplicité de la pensée religieuse antique, simplicité sur laquelle il importe de bien s'entendre et qui enferme une réelle complexité, sur le langage maladroit dont elle se sert (métaphores, mythes, etc.), et qu'il faut se garder d'interpréter trop matériellement, etc. Dans le troisième cas enfin, elles sont fort mêlées, un peu confuses, parfois inacceptables. C'est ainsi que nous trouvons, à côté de vues intéressantes sur la notion d'évolution appliquée à la religion, des considérations sur la connaissance du vrai Dieu, sur le polythéisme et le monothéisme, dont l'inspiration relativiste et les tendances niveleuses sont manifestes.

Le Rév. C. H. W. Johns aborde ensuite l'étude positive des noms propres théophores, d'abord de ceux qui se réfèrent à la divinité prise en elle-même, dans son existence, ses attributs et fonctions, ses rapports avec la nature et avec l'homme, ensuite, ceux qui traduisent les relations de l'homme avec la divinité. Cette partie de son livre offre un très grand intérêt et n'appelle que peu ou point de réserves.

Considérée sous cet aspect, il est certain que la religion assyro-babylonienne fait une impression réellement favorable. La conception du « divin » et de la piété que traduisent les noms théophores est élevée et pure et on la peut rapprocher jusqu'à un certain point des conceptions bibliques. Non seulement le fait n'est pas niable, mais il est intéressant et il nous permet d'entrevoir ce que l'on serait bien tenté de considérer comme le fonds ancien et commun des religions sémitiques. Mais les noms théophores ne nous révèlent que l'un des aspects de la religion assyro-babylonienne, qui en comporte d'autres beaucoup moins élevés, sans compter que les noms théophores eux-mêmes nous révèlent l'application polythéiste qui était faite de ce

concept du divin en lui-même assez élevé. Pour n'avoir pas tenu compte de ces aspects, par exemple, du développement pris par l'astrologie et la magie, et pour avoir minimisé la portée du polythéisme assyro-babylonien, l'auteur nous a donné une idée, non seulement incomplète, ce dont on ne saurait lui faire grief, mais trop optimiste de la croyance et de la vie religieuses sur les bords de l'Euphrate et du Tigre. Il reste que son petit livre renferme beaucoup d'excellentes choses et que, sous les réserves indiquées, les tendance générales en sont judicieuses.

Le Serment. — Bonne monographie du Rév. S. H. B. MERCER, sur le serment dans la littérature assyro-babylonienne[1]. L'auteur étudie les formules de serment que nous offrent les contrats, les traités et les lois, depuis la seconde dynastie d'Our jusqu'à la période perse. Il consacre ensuite un paragraphe spécial à élucider les termes techniques qui se rencontrent dans ces formules. Puis il analyse la nature générale du serment assyro-babylonien et s'applique à préciser le rituel qu'on y observait. Il conclut en ces termes : « La prestation de serment était une cérémonie essentiellement religieuse, faite le plus souvent en présence de quelque emblème divin. Elle devenait plus solennelle et plus sacrée lorsqu'un dieu en personne était pris à témoin. Elle impliquait presque toujours le rite de l'élévation des mains et elle entraînait une malédiction pour ceux dont le serment n'était pas sincère ou qui violaient leur serment. » Le serment nous montre aussi combien intimes étaient les relations de l'assyro-babylonien avec son dieu personnel.

Le Rév. S. Mercer a eu pour maître, en dernier lieu, le professeur Fr. HOMMEL, de Munich, qui, selon sa très obligeante coutume, a joint à l'étude assez brève (XII t., 42 p.) de son élève, un long et savant appendice (pp. 43-116), dédié à M. Léon Heuzey. Il y traite de la déesse Ech-channa, déesse du serment, (« la Nina des assyriologues français »), fille d'Éa, qu'il tient pour identique à Ich-cha-ra, mère de la déesse Nin-mar-ki. Il s'applique à fournir la preuve de cette identité et à caractériser la personnalité d'Echchanna, qui joue un un rôle important dans le culte de Sirgulla et de Girsu. Originairement, Echchanna serait une déesse de la mer et des fleuves, et se rattacherait étroitement à l'antique « pays de la mer », c'est-à-dire, dans l'opinion de M. Hommel, à la région du paradis, qui se trouvait dans le golfe Persique actuel et sur la côte orientale de l'Arabie. Il insiste sur la provenance arabique d'Echchanna-Ichchara, dont il rapproche la déesse égyptienne Hat-Hor. Il se trouve amené, une fois de plus, à signaler la parenté existant entre la mythologie sud-arabique et la mythologie égyptienne primitive, et à défendre l'idée d'une origine chaldéenne ou est-arabique pour cette dernière.

M. Hommel reproduit ensuite deux mémoires déjà publiés, l'un

---

1. SAMUEL A. B. MERCER, *The Oath in Babylonian and Assyrian Literature. With an Appendix on the Goddess Esh-Ghanna, by Prof. Dr.* FRITZ HOMMEL. Paris, Geuthner, 1912; in-8° de XII et 120 pp.

dans les *Münchner Neuesten Nachrichten* (15 avril 1910, nº 175), et l'autre dans les *Comptes rendus du Congrès international d'Archéologie classique*, 2e session, Le Caire, 1909 (pp. 138-141), consacrés tous deux à certains symboles de la déesse Echchanna, le triangle, le cône, le dragon figurant l'aurore, etc. Ces symboles représenteraient le phénomène connu sous le nom de lumière zodiacale et qui s'observe tantôt à l'aurore et tantôt au crépuscule. C'est ce phénomène qui aurait donné naissance à l'idée de « montagne des dieux », et c'est cette idée elle-même que traduiraient les tours à étages, les pyramides, obélisques, etc. A ce phénomène encore, se rattacherait la conception de l'autel céleste du feu (θυμιατήριον, dul-azag).

Je laisse à de plus compétents la tâche d'apprécier la valeur de ces diverses affirmations. Mais elles sont assurément très suggestives et M. Hommel les expose avec son érudition coutumière, à laquelle rien n'échappe.

Astronomie. — Le R. P. Kugler vient de faire paraître un nouveau fascicule sur l'astronomie et l'astrologie babyloniennes[1]. Il y commente un texte astronomique récemment publié dans le volume XXXIII des *Cuneiform Texts* du British Museum. Ce texte est du Ve siècle av. J.-C. Les renseignements assez précis qu'il contient permettent d'identifier et de localiser 29 étoiles. Le P. Kugler espère qu'il sera bientôt possible d'essayer une reconstruction de la topographie céleste des Babyloniens, topographie dont la connaissance exacte serait si utile aux mythologues.

L'étude de ce nouveau texte astronomique le conduit à diverses conclusions intéressant la chronologie. L'année solaire, vers 2000 av. J.-C., commençait avec le lever héliaque d'Aldebaran et au Ve siècle av. J.-C. avec le lever héliaque de l'étoile α du Bélier. L'année solaire en Babylonie était donc une année sidérale et non pas une année tropique. L'entrée du soleil dans le point vernal ou automnal n'a aucune importance pour le calendrier babylonien.

2. — CULTES SYRIENS.

Expansion des cultes syriens. — Des amis de Paul Gauckler (décédé le 6 décembre 1911) ont entrepris de réunir en volumes les études publiées par l'ancien directeur du service des antiquités et arts de la Tunisie et que leur dispersion en divers recueils et revues rend difficilement accessibles. Le premier volume qui vient de paraître renferme les dix mémoires de Gauckler relatifs au sanctuaire syrien du Janicule, et quelques études d'archéologie classique[2]. J'ai déjà parlé ici-même des fouilles inaugurées le 27 mai 1908 à proximité de la villa Sciarra et poursuivies depuis lors parmi des vicissi-

1. F.-X. Kugler, S. J., *Sternkunde und Sterndienst in Babel. Ergänzungen zu I. und II. Buch.* 1. *Zur älteren babylonischen Topographie des Sternhimmels.* Münster i. W., Aschendorff, 1913; in-4º de 20 pp.

2. Paul Gauckler, *Le sanctuaire syrien du Janicule*, Paris, Picard, 1912; in-8º de IX et 367 pages, 68 planches et 39 figures dans le texte.

tudes diverses, fouilles qui ont abouti à déterminer l'emplacement de l'antique Lucus Furrinae et à mettre au jour un sanctuaire dédié aux dieux syriens[1]. Je n'y reviendrai donc pas et je me contenterai de signaler l'intérêt de ce premier volume de Mélanges, dont l'illustration est abondante et soignée. Le premier sanctuaire, car il y en a trois superposés, remonterait d'après Gauckler, au milieu du premier siècle de notre ère. Le culte des dieux syriens se serait donc introduit à Rome plus tôt qu'on ne le croyait. Sur plusieurs des statues ou bustes découverts au cours de ces fouilles, la boîte cranienne a été sectionnée. Cette résection de la calotte cranienne était destinée, conjecture Gauckler, à rendre possible l'accomplissement d'un rite de consécration, grâce auquel le *numen* était introduit dans la statue.

3. — RELIGIONS ANCIENNES DE L'ARABIE. ISLAM.

Umajja b. Abi s Salt. — Mettant à profit la récente publication par le professeur Schulthess des poésies d'Umajja[2], M. J. Frank-Kamenetzky a consacré sa dissertation inaugurale pour l'obtention du doctorat à une comparaison détaillée de ces poèmes avec le Qoran[3]. Dans l'introduction il passe rapidement en revue les raisons qui rendent certaine l'historicité d'Umajja lui-même et vraisemblable l'authenticité de bon nombre des poésies qui nous sont parvenues sous son nom. Dans une première partie, purement documentaire, il rapproche des vers d'Umajja les sourates du Qoran qui leur sont parallèles ou apparentées. La seconde partie, critique, tire les conclusions de cette comparaison et énumère les poésies, qui, considérées à ce point de vue, peuvent être considérées comme authentiques, douteuses, apocryphes. En appendice, l'auteur nous donne un relevé des termes étrangers, éthiopiens, araméens, grecs, perses, qui se rencontrent dans les poèmes attribués à Umajja. Bien loin de regarder les ressemblances avec le Qoran, telles qu'elles se présentent dans les poésies d'Umajja, comme des indices d'inauthenticité et d'origine postérieure, M. Frank-Kamenetzky, y voit au contraire des marques d'authenticité. « N'importe quel poète pouvait composer ces vers. Précisément à raison de ces rares points de contact avec le Qoran, leur composition ne se conçoit que tout à fait au début de l'Islam. » Les compositions plus récentes qui s'inspirent du Qoran offrent un tout autre caractère. Les poésies d'Umajja constituant la principale de nos sources littéraires sur les croyances préislamiques de l'Arabie, l'historien des religions ne peut que prendre un vif intérêt à des travaux comme celui dont il vient d'être parlé.

Sîra. — « Sous le nom de *Sîra*, c'est-à-dire *Vie*, écrivait jadis le R. P. H. Lammens, S. J., on désigne l'ensemble des écrits s'occupant

1. *Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, IV (1910), p. 577.

2. *Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, VI (1912), p. 577.

3. J. Frank-Kamenetzky, *Untersuchungen über das Verhältnis der dem Umajja b. Abi s Salt zugeschriebenen Gedichte zum Qoran.* Kirchhain, Schmersow, 1911; in-8° de 58 pp.

des gestes de Mahomet. Cette énorme bibliothèque, sans analogue, comme extension, dans nos littératures occidentales, relève en première ligne du *hadîth* ou Tradition musulmane »[1]. Dans l'article auquel cette phrase est empruntée, le P. Lammens formulait la thèse du peu de valeur historique du *hadîth* et la justifiait par quelques exemples choisis dans la *Sîra*. C'est cette justification qu'il reprend et poursuit, de façon plus technique et plus détaillée, dans le savant travail qu'il vient de consacrer à Fâtima et aux autres filles de Mahomet[2]. Dans une série de chapitres intitulés : les sœurs de Fâtima (dont l'existence même demeure problématique, comme celle des deux fils prétendus du prophète); mariage de Fâtima; premières années du mariage; chef d'État, Mahomet néglige Fâtima; Mahomet et les enfants de Fâtima; les « gens de la maison », Mahomet, les enfants de Zainab et Osâma, dernières années du prophète; derniers jours de Fâtima; mort de Fâtima; la descendance de Fâtima et des autres filles du prophète; gloire posthume de Fâtima, il nous montre sur le vif comment s'est formée la biographie de Fâtima, « composition hétérogène d'éléments pour l'immense majorité apocryphes et fréquemment contradictoires. » Et dans l'histoire de cette biographie nous pouvons prendre une première et juste idée de celle de la *Sîra* tout entière. « La même méthode, écrit l'auteur, des principes analogues ont présidé à l'élaboration séculaire de la *Sîra*. Autour du noyau, fourni par l'interprétation du Qoran, sont venues se superposer des couches inconsistantes, amas bizarre d'apports chrétiens et judaïques, amalgamé avec les théories dynastico-politiques, avec les rêveries théocratiques, les opinions des écoles de théologie et de droit, avec les tendances des cercles ascétiques et les aspirations du soufisme. »

Le P. Lammens se propose d'étendre cette enquête et ce contrôle aux autres parties de la *Sîra*. On ne peut que souhaiter la continuation d'aussi intéressantes recherches.

4. — RELIGION PRIMITIVE DES SÉMITES.

C'est le sujet d'un mémoire suggestif, lu par M. D. Nielsen au Congrès d'histoire des religions tenu à Leyde en septembre 1912[3]. La religion assyro-babylonienne ne représenterait nullement les croyances communes aux anciens Sémites. Pour ne point parler de l'élément sumérien qu'elle renferme, c'est une religion de civilisés, ce que n'étaient pas les anciens Sémites. L'observation est juste. Si nous comparons les croyances religieuses des différents peuples sémitiques, nous constatons dans toutes, poursuit M. D. Nielsen, la pré-

1. H. Lammens, S. J., *Qorân et Tradition*, dans les *Recherches de Science religieuse*, I (1910), pp. 27-51.

2. H. Lammens, *Fâtima et les filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la Sîra* (Scripta Pontificii Instituti Biblici). Rome, Bretschneider, 1912; in-4°, de VIII et 170 pp. — 5 francs.

3. D. Nielsen, *Gemeinsemitische Götter*, dans l'*Orientalistische Literaturzeitung*, XVI (1913), col. 200-204; 241-249.

sence d'un élément commun à savoir le culte du dieu-lune, du dieu-(déesse)-soleil et du dieu-(déesse)-Vénus. C'est surtout en Arabie que cette triade nous apparaît vraiment comme le fonds commun des religions sémitiques. C'est en Arabie aussi que la prééminence dont bénéficiait le dieu-lune dans la religion primitive des Sémites se révèle à nous avec une particulière clarté. L'importance prise chez les Sémites du nord par le dieu-soleil est d'origine secondaire. El, le dieu que nous retrouvons chez tous les Sémites et qui représente l'antique Dieu suprême de la race, est le dieu-lune.

Il se pourrait qu'il y ait beaucoup de vrai dans les vues du Dr Nielsen. Mais je crois qu'il se trompe en identifiant, sans autre formalité, ces deux termes : religion de non-civilisés et religion naturiste. Il serait à souhaiter qu'on examine de plus près, et du point de vue de l'ethnologie générale, le vrai caractère de ce dieu lunaire, Dieu suprême des anciens Sémites, sur lequel M. Nielsen appelle si opportunément l'attention, et dans lequel il voit le prototype de Jahvé, et s'il est vraiment primitif dans toute la force du terme.

L'auteur avait déjà développé cette idée que la religion proto-sémitique est à chercher plutôt en Arabie qu'en Babylonie dans un mémoire des Mélanges Hartwig Derenbourg et dans sa monographie du dieu sabéen Ilmukah[1]. Il y était revenu plus récemment dans un article sur le culte sémitique de Vénus[2], et surtout dans une étude sur les dieux de l'ancien paganisme éthiopien. En Éthiopie aussi, il retrouve la triade commune à tous les Sémites. Cependant à une époque récente et de transition, IVe et Ve siècle après J.-C.), nous voyons apparaître une déesse-terre à la place de la déesse-soleil[3]. Le Dr Nielsen insiste sur l'étroite parenté qui rattache l'ancienne religion de l'Éthiopie aux cultes de l'Arabie méridionale et sur l'intérêt que présenterait son étude au point de vue de la reconstitution de la religion proto-sémitique.

Kain A. LEMONNYER, O. P.

V. — RELIGIONS DES INDO-EUROPÉENS ET DE L'EXTRÊME-ORIENT.

En dehors de l'antiquité gréco-romaine, terrain assez connu pour faire naître chaque année d'innombrables travaux de tout genre, et assez complexe pour qu'il en surgisse des problèmes toujours renouvelés, je ne connais cette fois à signaler sur les autres religions que des vues partielles, et d'importantes publications de textes, matériaux qu'utilisera l'avenir. Au IVe Congrès d'Histoire des religions,

1. D. NIELSEN, *Die südarabische Göttertrias*, dans les *Mélanges Hartwig Derenbourg*, Paris, 1909 (*Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, IV (1910), p. 583 s.); *Der sabaische Gott Ilmukah*, Leipzig, 1910 (*Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, V (1911), pp. 60 s.).

2. D. NIELSEN, *Der semitische Venuskult*, dans le *Zeitschrift d. deutschen morgendl. Gesellschaft*, LXVI (1912), pp. 469-472.

3. D. NIELSEN, *Die äthiopischen Götter*, *ibid.*, pp. 589-600.

tenu à Leyde du 9 au 13 septembre 1912, « les études mythographiques n'ont occupé qu'une place très restreinte », et l'attention s'est partagée entre les systèmes philosophiques des différentes religions, et les phénomènes d'évolution syncrétiste, d'interférences théologiques ou liturgiques »[1].

I. — GRÈCE ET ASIE-MINEURE.

Découvertes épigraphiques et archéologiques — Dans l'*Archiv für Religionswissenschaft* de janvier 1913, G. Karo présente les résultats des fouilles les plus récentes opérées en Grèce et sur la côte d'Asie-Mineure[2]. Les découvertes préhistoriques en Thessalie ont été publiées en volume par Wace et Thompson[3]. Les explorations crétoises avancent toujours; l'Institut Archéologique allemand en a fait d'importantes en Argolide, particulièrement à Tirynthe, de sorte que la haute antiquité égéenne et mycéenne, même néolithique, livre de plus en plus ses secrets. A Athènes et ailleurs, savants occidentaux et grecs rivalisent. *Brückner*, au cimetière du Dipylon d'Athènes, peut étudier tout un matériel du culte des morts au IVe siècle. L'*École française* enrichit chaque année notre connaissance de Délos, et la Commission dirigée par *Bourguet* celle de Delphes. L'*École anglaise* fouille Sparte, qui a livré son Artémision, et où l'on a découvert la mention d'un « dieu Lycurgue » au IIe siècle de notre ère. En Asie-Mineure, la Lydie fournit des tombeaux, des vieilles inscriptions dans la langue locale. *Wiegand* a exploré Milet, et entrepris d'importantes fouilles dans l'Héraion de Samos; *Dörpfeld*, *Hepding* travaillent à Pergame. Et j'en omets. D'ici quelques années, si l'on continue avec cet entrain, le sol grec n'aura plus rien d'inconnu.

Ouvrages généraux. — Mais ce ne sera pas un petit travail que de classer et d'interpréter définitivement tant de résultats. Heureusement la science a déjà fixé les cadres où s'organiseront tous ces matériaux, et nous possédons déjà une vue d'ensemble satisfaisante de la religion grecque en ses diverses phases. Pour tous les lettrés, particulièrement pour les élèves des hautes écoles allemandes, F. Baumgarten, F. Roland et R. Wagner ont publié en collaboration deux magnifiques volumes, de prix très abordable, *Die hellenische Kultur*, de XII-575 pages grand format, avec 479 gravures, treize planches, la plupart en couleur, un plan et une carte; et *Die hellenistisch-römische Kultur*, de XIII-671 pages, 140 gravures, onze plan-

1. D'après E. Alphandéry, *Le IVe Congrès international d'histoire des religions à Leyde*, RHR, sept.-oct. 1912. — On trouvera aussi l'énumération des travaux de ce Congrès dans notre revue, octobre 1912, Chronique de Hollande, pp. 852-854.

2. G. Karo, *Archäologische Mitteilungen aus Griechenland*, ARW, 24 janvier 1913.

3. A. J. B. Wace and M. S. Thompson, *Prehistoric Thessaly*, Cambridge, 1912.

ches, quatre cartes et plans[1]. Le deuxième a paru seulement cette année, tandis que le premier atteignait sa troisième édition, fortement augmentée à la suite des récentes découvertes. Le but de ces deux publications, et l'ampleur de leur matière, dispensait les auteurs d'entrer dans les questions obscures et controversées; aussi le spécialiste n'y trouvera guère de lumières nouvelles, mais pourra jouir comme un autre, et encore mieux, des grands et lumineux tableaux qu'ils ont su tracer. Peut-être y a-t-il quelque exagération à n'avoir pas admis une seule note critique, une seule référence, une seule ligne de bibliographie; c'est là une manière d'élégance que peuvent rechercher des auteurs dont la compétence est bien établie; pourtant l'indication d'un petit nombre de sources choisies, qui n'eût pas alourdi leur œuvre, eût pu être utile à plus d'un lecteur auquel elle suggérerait l'envie d'approfondir ses informations.

La Culture hellénique s'est modifiée d'une édition à l'autre, mais moins qu'ailleurs dans les chapitres consacrés à la religion. Ceux-ci sont plus courts, et ont un aspect plus schématique, que ceux qui traitent de l'état politique et social, des arts, de la littérature et du développement intellectuel; mais dans la description d'une société comme celle des Grecs, où la religion se mêlait à tout, et suivait d'autre part toutes les fluctuations de la politique et des idées profanes, on ne pouvait guère procéder autrement sous peine de continuelles redites. La brièveté des exposés religieux est compensée par les nombreuses données que fournissent, par exemple, sur le culte, l'étude de l'architecture et de la statuaire; sur les rites funéraires et la mythologie, les bas reliefs, la peinture, la céramique; sur la théologie et sur les croyances, les notices consacrées aux écrivains et aux philosophes. On ne peut se faire une idée juste d'une religion humaniste comme celle des Grecs, si dépourvue de tout sacerdotalisme et de tout dogmatisme, en l'isolant; il faut au contraire la replonger dans la culture générale de l'époque, car elle en suivait toutes les fluctuations; et cet humanisme lui-même aide à comprendre des réactions telles que le mysticisme orphique.

L'exposé de la religion est donc heureusement réparti entre les diverses périodes de l'histoire grecque : époque égéenne, avant les Hellènes, et mycénienne avec les Achéens; — Moyen-Age, après les invasions doriennes, de 1000 à 500; — apogée de la culture grecque, aux Ve et IVe siècles. Après un traité sur l'époque archaïque par Baumgarten, Poland, pour chaque période, a traité de l'État, de la vie publique et privée, du culte des dieux; Baumgarten, des arts plastiques; Wagner, de l'évolution des idées et de la littérature.

Dans l'introduction générale, c'est Wagner qui a donné une vue d'ensemble sur la religion. Il en relève le fond indo-germanique, dieu du ciel, déesse-terre, Dioscures, mais, dans cette édition de 1913, il

1. FRITZ BAUMGARTEN, FRANZ POLAND, et RICHARD WAGNER, *Die hellenische Kultur*, 3e édition. — Les mêmes : *Die hellenistisch-römische Kultur*, Teubner, Leipzig et Berlin, 1913. Le Dr Baumgarten est mort le 26 février, entre la publication des deux ouvrages.

aurait pu mieux démêler les apports égéens. Il suit aussi un système trop simple, quand il fait dériver la religion grecque du spiritisme et de l'animisme, et considère l'anthropomorphisme comme n'ayant pu venir qu'après le fétichisme et la thériolâtrie. Par ailleurs, il a raison de noter combien nos connaissances sur cette religion seraient incomplètes avec la seule littérature, sans l'archéologie, et d'insister sur le fait que le culte nous montre en elle tout autre chose que cette simple « religion d'art » dont la légende a été si longtemps chez les humanistes un dogme de foi.

Baumgarten n'a donné de la religion crétoise qu'une notice très succincte, et à peine indiqué quelques monuments religieux de l'âge mycénien. La culture mycénienne, pour lui, est tout entière d'importation étrangère, orientale, réservée aux conquérants et aux riches; elle contraste avec celle des indigènes, qui nous a laissé ses primitifs essais dans la céramique du Dipylon.

Le Moyen Age est plus amplement traité, comme de juste. Poland, pour la première partie (de 1000 à 750 environ), qui est l'époque de la royauté patriarcale décrite par Homère, signale le caractère encore indo-germanique du culte qui se fait, le plus souvent, à ciel ouvert, malgré l'existence de quelques temples et de quelques idoles (par exemple à Troie), sous l'influence de l'Orient. Le voyant, le devin, occupe une situation fort supérieure à celle des prêtres réguliers des sanctuaires; chaque père de famille est sacrificateur chez lui. Le plus fameux des oracles est celui de Zeus à Dodone; mais celui de Delphes existe déjà. A part les sacrifices d'expiation, où toute la victime est brûlée ou détruite, les sacrifices, surtout les *hécatombes* offertes pour tout le peuple, sont suivis de repas joyeux. Aux funérailles des morts illustres, se célèbrent en l'honneur du défunt ces jeux sportifs qui étaient appelés en Grèce à un tel avenir. — Dans la basse période du moyen âge, (marquée par la prédominance de Sparte, l'organisation de la *polis,* et le remplacement de la royauté par un régime aristocratique qui lui-même fait place à la démocratie ou à la tyrannie), commencent à s'élever les temples splendides, comme celui d'Olympie; le nombre des prêtres et des prêtresses s'accroît beaucoup, sans jamais s'organiser hiérarchiquement comme à Rome, et le culte développe de plus en plus son caractère esthétique. Le niveau théologique est toujours fort bas, et, sous les pratiques, les idées religieuses restent matière de libre fantaisie. Mais, comme le Grec est aussi religieux d'instinct qu'aucun peuple de la terre, la pauvreté des dieux officiels, (qui ne sont guère que des surhommes, avec qui l'on n'a que les rapports de serviteurs à maîtres), commence à paraître insuffisante pour les besoins du cœur : de là grande floraison des mystères, surtout de ceux d'Éleusis, qui entrent dans la religion d'État athénienne, et inaugurent un certain universalisme; et puis surtout la religion du dieu thrace Dionysos, qui, à côté d'orgies brutales, donne naissance à la secte spéculative et profonde des Orphiques. Au-dessus de la mantique populaire, avec ses purifications, ses prières, ses incubations, ses évocations de morts à l'entrée des gouffres, se développe le culte

apollinien, avec ses nombreux oracles, parmi lesquels celui de Delphes prend une influence régulatrice sur toute la vie religieuse et politique, tout en ne dédaignant pas de répondre aux consultations des particuliers. Les banquets des sacrifices s'accompagnent de danses sacrées et de chœurs; les jeux, de funéraires qu'ils étaient autrefois, s'accomplissent maintenant en l'honneur des dieux, et atteignent à leur plus haute splendeur. Les quatre grands jeux nationaux, en attirant tous les Grecs autour de certains sanctuaires, développent des tendances vers une religion et une politique panhelléniques.

L'apogée de la culture grecque, aux Ve et IVe siècle (pp. 292-303), est aussi celle des cultes poliades; mais leur solennité et leur splendeur esthétique ne les empêchent pas de se séculariser de plus en plus, en sorte qu'ils deviennent presque une simple forme du patriotisme local. L'influence de la sophistique, au temps de l'*Aufklärung*, contribue également à faire baisser la foi, tout en laissant libre cours au développement de toutes les superstitions; la mantique va se ravalant toujours. Le culte des *héros* commence à s'adresser à des personnalités historiques, et même on a le premier exemple, en Grèce, d'un homme qui se soit fait adorer comme dieu de son vivant, *Lysandre*, le Spartiate vainqueur d'Athènes. Mais, d'autre part, l'esprit religieux accentue sa réaction; non seulement fleurissent l'Orphisme et les Mystères, mais, dans des cercles nombreux, on cherche à approfondir le caractère éthique des divinités nationales; on admet aussi des divinités étrangères, de Thrace et d'Asie-Mineure. Les grands jeux nationaux déclinent dans les agitations politiques du IVe siècle, mais la religion a produit un fruit nouveau, l'art dramatique, sorti du culte de Dionysos, et qui a eu son apogée au Ve siècle.

Nous passons à l'*Hellenistisch-römische Kultur*. Sous les grandes monarchies des successeurs d'Alexandre, les formes du culte demeurent sensiblement les mêmes, elles gagnent même encore en éclat, de nouvelles fêtes et de nouveaux jeux sont institués, l'oracle de Delphes refleurit, certains lieux de culte, comme Délos, gagnent encore en importance; mais l'esprit de tout cela est profondément changé. Les institutions fondées naguère sur une base religieuse se sécularisent de plus en plus; les associations établies, en dehors des religions d'état, pour un culte plus dévot de tel ou tel dieu, oublient leur caractère religieux, et, tout en conservant leur nom, deviennent des sociétés d'affaires ou de plaisirs. Les jeux tournent à la simple représentation, donnée, non plus par toute l'élite des citoyens, mais par des professionnels, cochers, athlètes, musiciens. A côté de cela, sous l'influence de l'Orient, avec lequel le monde grec est entré en contact intime, de cet Orient qui possède de puissants sacerdoces et des théologies organisées, comme en Égypte, de nouvelles idées s'introduisent, et la religion de certains milieux continue à s'approfondir. *Poland.*

Wagner traite de ces idées religieuses dans le chapitre du développement intellectuel. L'ancienne foi a décidément décliné, car on a perdu confiance, au milieu des bouleversements politiques, dans les

dieux nationaux. Au lieu de la Providence, on en vient à adorer tout simplement la Τύχη, le hasard, la bonne fortune. Le rationalisme interprète les mythes allégoriquement, et la philosophie tend à remplacer la religion. Mais, à partir du IIe siècle av. J.-C., il se fait une réaction, dans les couches profondes du peuple, contre l'incroyance et le philosophisme. On cherche plus que jamais à établir des rapports personnels entre l'âme et la divinité; comme les dieux helléniques sont usés, et que la religion officielle n'a jamais dit grand chose sur l'Au-Delà, on se lance dans l'adoration des dieux orientaux, et il se forme un syncrétisme. Isis et Sérapis sont très honorés. La politique, de son côté, donne naissance au culte peu mystique des souverains; il a fleuri dans toutes les monarchies des Diadoques, excepté en Macédoine. Depuis la déification d'Alexandre, il ne s'agit plus d'honneurs rendus à des souverains morts, comme à des héros, mais bel et bien d'un culte de lâtrie rendu au roi et à son épouse dès le jour de leur avènement au trône. — Pour bien comprendre cet état religieux, si nouveau dans un cadre ancien, il est bon de lire aussi les notices consacrées aux philosophes, Épicure, les stoïciens, les pyrrhoniens, les cyniques, et aux écrits d'érudition religieuse des mythographes et d'Évhémère.

Usages privés, et cultes locaux. — W. Fröhner[1] apporte une contribution intéressante à l'étude de la foi populaire hellénique, par ses recherches sur les noms propres qui désignent leur possesseur comme un don accordé par la divinité à ses parents : tels les *Zénodote*, les *Artémidore*, etc. Presque tous les grands dieux y défilent, ainsi que Dionysos, qui paraît très aimé, les dieux sauveurs comme Asklepios, des noms de fleuves, des noms de divinités étrangères, *Métrodore*, *Isidore*, les grands astres, Hélios et Mên; pourtant les noms de Déméter, Arès, Aphrodite, Eros n'ont pas été retrouvés. La localisation géographique de ces noms montre que les Grecs nommaient assez habituellement leurs enfants d'après la divinité du sanctuaire le plus voisin. — Pour l'étude des cultes locaux, mentionnons l'ouvrage de J. de Keist sur la religion des populations un peu barbares de l'Est de l'Hellade, les Étoliens et les Acarnaniens[2], d'après les textes et les monuments. Les Acarnaniens rendent un culte à leur grand fleuve Acheloos. Les principales divinités des Étoliens sont un Apollon, une Artémis et une Athéna; il existe chez eux un oracle du héros Ulysse; leurs *Courètes* d'avant Homère sont une réalité historique, et non un mythe comme ceux de Crète.

Superstitions, mantique. — Il a paru en 1911, dans les *Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten* une étude d'Otto Brunhold sur l'invulnérabilité des héros, des monstres, etc., dans la légende et la superstition grecques; il ramène ces conceptions à

1. W. Fröhner, *Götterbaben*, ARW, août 1912.

2. J. de Keist, *De Aetolorum et Acarnanum sacris*, dissertation de Halle, 1911.

des croyances et à des rites de primitifs[1]. — W. R. HALLIDAY a publié un ouvrage instructif de XVI-309 pages sur la *Divination grecque*[2], à l'exception des *oracles*, qui appartiennent trop à l'histoire générale de la culture grecque, et des influences mutuelles d'institutions sociales et politiques (*Préface*, p. XI). C'est surtout une étude d'ethnologie, dans laquelle l'auteur interprète les faits d'après des principes tout autres que ceux des philologues comme Bouché-Leclercq dans son *Histoire de la divination dans l'antiquité*. Pour le savant français, fidèle au type un peu conventionnel de l'Hellène qu'ont créé les humanistes, le Grec, toujours rationnel, aurait fondé sa mantique par induction, en se trompant seulement dans l'application du principe de causalité. Tout ce qui, dans ses rites, tient au mystère de l'inspiration, serait un emprunt aux cultures barbares de ses voisins. Halliday, au contraire, qui suit les idées d'Hubert et Mauss sur le *mana*, cherche les origines de toute la divination des Grecs dans les anciennes périodes de leur histoire, avant les Olympiens, et considère tous les rites divinatoires et magiques comme étant, dans l'idée de celui qui les emploie, essentiellement non-naturels, disons préternaturels, comme le mana lui-même. Ce n'est pas à nous de discuter ici sur les conceptions diverses de la magie; peut-être chacune des deux est-elle trop unilatérale et, en tout cas, Hubert et Mauss tombent dans l'excès, comme Halliday à leur suite, quand ils prétendent que la religion et la magie, à l'origine, ne se distinguent pas par leur méthode, l'une et l'autre employant des charmes et des contraintes infaillibles, mais seulement par leur but, la religion visant des fins sociales, la magie des fins antisociales. Cette théorie d'école a déjà été assez souvent critiquée. D'ailleurs, l'ouvrage de Halliday est bien conçu. En douze chapitres, il étudie la *magie* en soi, le *rituel*, les rapports de la *divination et de la magie*, les *μάντεις*, les *ordalies*, la divination aux *sources sacrées*, avec la *lécanomancie*, ou divination par les vases pleins d'eau; puis les *présages*, (*omina*) et les « sous-rites », la *cléromancie*, ou divination par le sort, la *nécromancie*, et les *augures*. D'un bout à l'autre du livre, il applique sa théorie, et explique tout, à l'origine du moins, par l'union, le sacrement, autrement dit l'entrée en contact du *mana* d'une personne ou d'un objet avec celui qui doit être inspiré ou maléficié. Les comparaisons avec des peuples de basse culture abondent. Notons les vues principales de ces pages très riches d'idées. Les méthodes divinatoires, les grecques comme les autres, peuvent, selon lui, se ranger en deux grandes espèces dont la première s'explique par la tendance de la magie à s'affaiblir en divination, du charme ou du sortilège à devenir une simple prédiction; et la seconde, l'observation des présages, par la psychologie des moments d'anxiété, où tout phénomène qui paraît un peu sortir de l'ordinaire prend aussitôt une importance démesurée. L'*initiation* tendait à l'origine, non à com-

1. O. BERTHOLD, *Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen*, Rg. V. V., Töpelmann, Griessen, 1911.

2. W. R. HALLIDAY, *Greek divination*, Macmillan, London, 1913.

muniquer une science secrète, mais à faire acquérir une forte dose de *mana*, pour agir surnaturellement. D'où le mage, comme le prophète, était nécessairement un intuitif, un inspiré. Ce n'est que tardivement qu'on fit de la magie et de la divination un art, la science d'un *rituel* secret, indépendante de la personnalité de celui qui l'emploie. Le rituel est né de la nécessité de trouver un mode distinctif d'expression, répondant aux vives émotions de l'inspiré en acte; on l'a codifié, et on s'est figuré ensuite qu'il opérait par sa propre vertu. Mais la divination, à l'origine, avait pour but de *faire l'avenir*, et non seulement de l'annoncer. L'assertion avait la force d'un charme, elle jetait un sort, c'était une force en action, qui pouvait être neutralisée par le choc d'une force supérieure : de là l'importance de l'acceptation des *omina*, qui les rend irrévocables, comme il y en a tant d'exemples dans la littérature classique, et la possibilité de détourner le sort par une prompte repartie. Au commencement, le devin est un shaman chargé de mana, qui possède tous les pouvoirs : ce caractère transparaît toujours chez le grand patron de la divination, Apollon, qui est une sorte d' « homme médecine » divinisé, dieu de la poésie, de l'inspiration, de la médecine, des flèches invisibles et foudroyantes; aussi lui adresse-t-on à Delphes les mêmes questions qu'à un diseur de bonne aventure. Le devin mythique possède un pouvoir non acquis par étude, mais ἔμφυτος : il est fils de dieu, ou de devin; il est roi, parce que devin, comme semble encore l'indiquer l'histoire d'Œdipe et du Sphinx. Il a quelque chose de mystérieux et d'anormal dans sa personne: les devins et les poètes aveugles. Il est en rapport avec la bête mystérieuse qu'est le serpent; il y a des rois-serpents, comme Kékrops. D'ailleurs, le μάντις, à l'époque tardive, vient d'ordinaire des pays grecs les moins civilisés, les plus proches des basses cultures. D'inspiré, il devient, dans la suite des âges, un simple professionnel qui a étudié les rites, mais bien des survivances, dans ces rites eux-mêmes, révèlent encore son caractère primitif. — A l'époque classique, le moyen le plus ordinaire de deviner était l'observation des présages pendant le sacrifice, surtout l'extispicine; Halliday explique l'importance acquise à ces « sous-rites » par la tension d'esprit des prêtres et des assistants dans un moment si solennel, où tout ce qui arrive d'anormal à la victime, ou autour d'elle, paraît chargé de signification. Dans l'hépatoscopie, il ne voit pas un emprunt des Grecs aux Étrusques, mais une conclusion toute naturelle du fait que le foie passait pour le siège de la vie. Son chapitre sur les *augures* est intéressant. La valeur mantique des cris et des mouvements des oiseaux a pu dériver de l'observation des oiseaux carnassiers qui rôdaient autour du sacrifice, et surtout du fait qu'une des grandes attributions de l'inspiré, encore attestée dans bien des contes, est de comprendre le langage des oiseaux. Les migrations périodiques des oiseaux ont fait naître l'idée qu'ils apportaient les saisons, par suite le temps, et ont fait établir des relations entre eux et les astres. Le cultivateur les a pris en vénération, et le devin les a tout naturellement consultés. Nous avons toutefois beaucoup moins de renseignements sur les augures grecs que sur les

augures romains. Halliday a particulièrement étudié cette question des oiseaux, et même réuni dans un appendice les noms propres qui contiennent la racine d'un nom d'oiseau; il faut remarquer qu'il se prononce, après discussion, contre la théorie des anciens oiseaux-dieux[1], car les volatiles sont bien plus souvent associés avec les héros civilisateurs d'un peuple agricole qu'avec des déités proprement dites; quant à leur prétendu caractère totémique, il observe, p. 268, que « à l'exception possible d'un éminent savant français », personne ne croit plus que, là où se retrouvent des traces du culte d'oiseaux, ou d'autres bêtes, la solution doive être : Totémisme ou rien. — Telles sont les plus marquantes idées de ce livre, qui mérite certainement la lecture et la discussion[2].

Mystères, religions alexandrines — Que la magie se soit mêlée dans une forte proportion aux Mystères d'Éleusis, c'est ce que vient de reconnaître l'éminent helléniste Paul FOUCART, dans une étude faite en collaboration de son fils Georges FOUCART, et communiquée à l'Académie des Inscriptions. Il y montre que *l'époptie* était un rite puissant, destiné à faire renouveler par le couple divin la fécondité du sol attique; le drame sacré exerçait « presque une contrainte » sur les actes de la divinité[3].

J. TOUTAIN, au Congrès de Leyde, a parlé du *culte des Ptolémées dans l'île de Chypre*. Les Lagides avaient là toute une hiérarchie de prêtres, autour d'un *Ptolemaeon*, et cette organisation préludait à certaines formes du culte des empereurs romains.

II. — ROME, ITALIE, EMPIRE ROMAIN.

Ouvrages généraux. — Arrivons à la seconde partie de *Die hellenistisch-römische Kultur*[4]. Quand la politique et la langue de Rome ont eu tant d'influence sur l'histoire du monde, sa religion n'en a eu à peu près aucune. Et cela s'explique; elle manquait de but élevé, et ne laissait aucune place pour la fantaisie, comme le montre si bien la conception des « dieux indigètes ». Tout le reste, elle dut l'emprunter : aux Étrusques leurs temples, aux Grecs leurs statues, puis leurs dieux. Mais ces *dii novensides* ne la sauvent pas. Peu après eux viennent les « lumières », la libre-pensée des Grecs vieillis. La décadence, dès le IIe siècle avant notre ère, se précipite, la réforme d'Auguste ne l'arrête pas, tant qu'un jour les Romains religieux se tournent désespérément vers les dieux orientaux (*Wagner*, pp. 229 sqq). Cette religion, qui a toujours pris aux autres, a d'abord été

1. Cfr. la théorie exposée dans notre bulletin de juillet 1909, page 589.

2. Les nombreuses survivances des superstitions helléniques dans la Grèce actuelle ont été l'objet, il y a trois ans, d'un livre intéressant de CUTHBERT LAWSON, *Modern greek folklore and ancient greek religion*, Cambridge, University Press, 1910.

3. Paul et Georges FOUCART, *Les Drames sacrés d'Eleusis*, *C. R. Acad. Inscr.* 1912, pp. 123-145.

4. Pp. 219-652.

sous l'influence des *Étrusques;* c'est d'eux que vient la triade du Capitole, Jupiter, Junon, Minerve, et l'art de bâtir les temples. Les Étrusques eux-mêmes s'évertuaient à copier la culture grecque, comme des commerçants parvenus, imitateurs assez habiles, en technique, d'une race plus civilisée dont ils ne pouvaient s'assimiler l'esprit, et mêlaient à la mythologie grecque, dans les reliefs et les peintures de leurs tombeaux, de leurs temples, les traces de mythes barbares, de grosse luxure et de goût du sang qui les distinguaient. Les voisins des Latins au Midi, leurs frères de race, les *Osques,* eux-mêmes sous l'influence des colonies grecques, étaient des peuples vigoureux, mais rudes, chez qui l'on trouve les premières traces des jeux de gladiateurs, dans les funérailles, et qui ont probablement légué cette sanglante coutume aux Romains, qui devaient la pousser jusqu'où l'on sait. *Baumgarten* décrit en quelques pages la culture, profane ou religieuse, de ces deux peuples (pp. 232-293).

Poland s'est chargé de la description du culte romain, d'abord sous les Rois et la République, puis sous l'Empire. Vers la fin de la royauté apparaissent les temples, celui du *Juppiter* Capitolin, celui de *Diana;* mais les cérémonies, en dehors de la famille, s'attachent plutôt encore à des lieux sacrés naturels, sources, bois, qui sont innombrables, ou à des fétiches comme la porte du Forum, le prétendu « temple de Janus ». Le grand prêtre est le Roi; sous lui les *Pontifices,* ou faiseurs de ponts, s'occupent de régler le calendrier, les fêtes, de rédiger les annales. D'autres grands personnages religieux sont les *Flamines* de Jupiter, de Mars, et de Quirinus, et les vierges de Vesta. La divination est très strictement organisée. Les *augures,* avec leurs *lituus,* délimitent l'espace céleste, le *templum,* où ils prennent les auspices. Les principaux présages qui importent à l'État sont les éclairs, le vol des oiseaux, plus tard l'appétit des poulets sacrés. L'haruspicine, d'origine étrusque, prend vite de grands développements; enfin les Tarquins introduisent les *livres sibyllins,* que le Sénat fait consulter dans les grandes occasions. D'autres collèges sacerdotaux qui remontent à cette époque sont ceux des *Saliens,* des *Luperques,* des *Arvales.* Parmi les usages religieux, il faut noter encore les purifications privées, par l'eau courante, les branches de laurier, le feu, la fumée du soufre. On pratique beaucoup les vœux, dont le plus terrible est la *devotio* du général et de l'armée pour le salut de la ville. Les sacrifices quotidiens, aux temples et dans les maisons, ne sont pas sanglants, on y offre du grain, des légumes, des gâteaux, des couronnes, des parfums. Dans les circonstances solennelles, on immole des animaux, ainsi le porc, la brebis et le taureau dans le *suovetaurile,* qui est le grand sacrifice d'État. Ces cérémonies s'accompagnent de processions et de danses, de jeux, de concours. La prière est très réglementée, elle exige des formules et des postures invariables. Enfin, dans l'intérieur de la famille s'accomplissent aussi d'innombrables fêtes, entre autres les Saturnales, et chaque jour les offrandes aux Lares. — Les siècles de la République voient arriver les dieux étrangers, depuis ceux de la Grèce jusqu'à la *Magna Mater* de Phrygie. Il y a peu de change-

ments dans les sacerdoces, mais la position des prêtres grandit beaucoup. Le culte s'hellénise; on construit des temples à la grecque, on offre aux dieux indigènes des sacrifices de rite grec; les cérémonies gagnent en éclat. Cette époque est aussi caractérisée par le développement des *jeux,* qui tous avaient autrefois un caractère religieux, lequel est resté profondément empreint sur les *Jeux séculaires.* En septembre se célèbrent pendant seize jours consécutifs les *Jeux Romains* qui ont leur origine dans les jeux voués autrefois par les généraux pour la fin des campagnes d'été. A la fin du IIIe siècle s'introduisent les Jeux plébéiens, les Jeux de Cérès, d'Apollon, les *Megalenses* de la Grande Mère. Ceux du cirque sont les plus anciens; le Grand Cirque date du premier Tarquin. Le théâtre s'hellénise. Quant aux jeux de l'amphithéâtre, introduits en 105, ils n'ont pas conservé de rapports avec le culte, quoique dérivant sans doute des joûtes funéraires des Sabelliens. — L'Empire voit la religion s'orientaliser, comme elle s'était hellénisée sous la République. Les jeux prennent un développement formidable, mais ils ont presque perdu les dernières traces de leur origine religieuse

Baumgarten décrit, dans la section consacrée à l'art, l'architecture religieuse, sous Auguste, les Flaviens, les Antonins, puis au IIIe siècle, à Rome et dans les provinces.

Parmi les chapitres consacrés à l'évolution intellectuelle et à la littérature, *Wagner* en a écrit un sur la religion, en plus des données éparses sur les chants religieux des poètes, et la théologie des philosophes. Ce sont des pages très fermes et très substantielles, qui comptent au nombre des meilleures du double ouvrage. La religion romaine, dit-il, n'aurait jamais pu devenir universelle comme leur empire; d'ailleurs, quand elle put entrer en contact avec d'autres, elle était déjà accommodée à la décadence grecque, et l'esprit sec des Romains atteint par le rationalisme, et même l'athéisme. La réforme d'Auguste ne put rien contre la baisse de la foi et de la moralité. Quant à la nouveauté du culte des empereurs, qui parut toute naturelle de ce temps-là, on ne peut l'appeler une religion. Cette personnification théologique de l'idée d'empire, à quoi se réduisait-elle? A une abstraction ou bien à un homme mortel comme tous les autres, qui pouvait encore moins que les anciennes divinités satisfaire les besoins religieux. Aussi les âmes tombent-elles à l'envi dans le pessimisme et le fatalisme. Mais ce triste état éveille le besoin de *sauveurs;* l'ancienne suffisance des hommes cultivés a bien disparu. On se précipite dans une nouvelle vie religieuse sentimentale, vers les dieux de l'Orient. Vu par un certain côté, le syncrétisme a un aspect détestable et dégoûtant : la superstition atteint les derniers excès; l'astrologie domine tout, et on n'échappe à son déterminisme que par la magie; les puérilités et les horreurs de la magie noire deviennent courantes; le monde semble retourner à la barbarie. D'autre part, cependant, le phénomène du syncrétisme oriental est joint à la diffusion de la croyance en une Divinité universelle et toute-puissante, dont les démons ne sont que les intermédiaires. On veut entrer avec elle dans une union personnelle, pour s'assurer le bonheur

futur; mais il faut être pur pour s'approcher d'elle. Le prêtre devient directeur de conscience. De là aussi la vogue des mystères; quelques-uns s'ouvrent aux femmes, si négligées jusque-là dans la religion; ils admettent aussi presque tous des adeptes de tout pays et de toute classe sociale, sans distinction. La littérature n'en a guère parlé, puisque le secret s'y opposait; mais le témoignage des monuments est assez éloquent pour nous faire connaître la popularité des cultes de Serapis, d'Isis, de Mithra, de tous ces cultes orientaux qui se fondirent dans une sorte de monothéisme solaire, et qui, dit l'auteur, préparaient le Christianisme.

Au Christianisme aussi il consacre une étude. Nous n'avons rien à en dire, sinon qu'elle s'inspire, avec quelque modération pourtant, d'une critique trop libérale pour nous. Notre conviction ne peut varier; la préparation au Christianisme par le syncrétisme a été surtout négative. Cette dernière phase religieuse du paganisme antique ne pouvait aboutir qu'à un échec, et était bien incapable de donner naissance à notre religion; seulement elle a eu ce bon côté de faire sentir à l'homme sa parfaite impuissance à trouver par lui-même un Rédempteur.

Cultes divers, romains et italiens. — Le culte du dieu Terme, avec l'évolution que lui assigne SAMTER, est très caractéristique pour la religion romaine[1]. Ce dieu Terme avait naturellement une grande part dans les préoccupations des propriétaires. Wissowa, dans la première édition de *Religion und Kultus der Römer*, ne lui accordait pas d'existence indépendante, mais voyait dans *Terminus* un surnom donné à Jupiter en raison d'une de ses fonctions; aujourd'hui, il est vrai, il voit dans la borne ainsi appelée un fétiche qui avait son culte propre, comme la porte et comme le foyer. Samter entreprend de démontrer, par les rites de consécration des *Termini*, qu'ils ne sauraient représenter Jupiter; en effet, celui-ci est un dieu céleste, et le fait qu'on plaçait les offrandes du sacrifice au fond de la fosse où la borne devait être plantée, montre que l'on a affaire à quelque puissance chthonienne. Les dieux protecteurs des champs résident dans la profondeur du sol; ils établissent leur siège dans la borne, et en prennent le nom. Il en résulte qu'il n'y a pas *un seul* « dieu Terminus », mais autant que de pierres-limites. Les *terminalia* étaient la fête commune de ces déités. Quant au « *Jupiter Terminus* », qui en réalité n'apparaît qu'une seule fois, dans une inscription du temps des Antonins, voici quelle serait son histoire. On vénérait un terminus au Capitole, dès avant que l'influence étrusque y eût fait ériger un temple à Jupiter. De même que la *Vesta publica* représentait la collectivité des Vestas de tous les foyers, le *Janus* du Forum les *Jani* de toutes les portes, et la grande *Junon* toutes les *Junones* des femmes, ainsi tous les *termini* privés s'unissaient dans le *Terminus* d'État, incarné dans la borne qui, peut-être, (suivant Fowler), marquait la limite entre la cité du Palatin

1. E. SAMTER, *Die Entwickelung des Terminuskultes*, ARW, janvier 1913.

et le Quirinal. A cause de son voisinage avec Jupiter, qui vint plus tard et qui l'éclipsa, on serait arrivé à concevoir une relation étroite entre les deux divinités, et à faire de *Terminus* le nom d'un attribut du grand dieu céleste.

Sous le titre *A travers le monde romain,* R. CAGNAT a publié un recueil des conférences qu'il a faites au Musée Guimet, dont l'une est consacrée par l'historien de l'armée romaine d'Afrique à « *la vie de garnison et la religion des soldats dans l'empire romain*[1] ». Les soldats cantonnés dans les provinces frontières partageaient leur existence entre le camp et le village ou la ville qui s'était formée autour. A l'intérieur du camp, ils étaient tenus au culte militaire officiel, en dehors ils demeuraient libres de vénérer les divinités romaines ou étrangères qu'il leur plaisait. Dans le camps, les Olympiens n'apparaissent que sous l'Empire; car les dieux romains, suivant la vieille conception, étaient étroitement localisés dans leurs sanctuaires, et ne pouvaient suivre les armées en campagne. Mais, comme chaque endroit ou chaque collectivité se trouvait sous la puissance d'un *Genius*, les soldats vénèrent les génies du camp, de la centurie, de la cohorte, du prétoire, etc. Au-dessus est la religion des *enseignes*, particulièrement de l'*aigle,* qui, depuis Marius, a supplanté toutes les autres représentations animales des *Signa*. Cagnat décrit les chapelles élevées pour la garde et le culte de ces enseignes, les fêtes qu'on célébrait en leur honneur. Au-dessus encore, il y a le *culte de l'empereur*, cette forme officielle du loyalisme : « un militaire était presque nécessairement un adorateur-né du souverain » (p. 164). A Lambèse notamment, on retrouve un grand nombre de chapelles consacrées à la famille impériale. Leur multiplicité provient de ce qu'elles servaient de sanctuaires aux corporations variées de sous-officiers, ou d'officiers subalternes. L'auteur, d'après un papyrus, décrit une fête de l'empereur, avec les réjouissances scéniques et autres qui l'accompagnent; des programmes de pareilles fêtes ont été retrouvés dans la caserne des *vigiles* d'Ostie. On célébrait aussi dans les camps les *Saturnales*, comme il ressort de la passion du martyr Dasius, à l'armée du Danube, en 303. — Quant à la religion libre, en dehors du camp, elle était d'une grande variété. On se retrouvait entre compatriotes, pour adorer, à côté des dieux anciens, les Mithra, les Jupiter *Dolichenus* ou *Heliopolitanus*, les autres déités orientales, et jusqu'à de petits dieux locaux et obscurs qui voyagent ainsi très loin de leur pays d'origine[2].

R. PETTAZZONI a parlé à Leyde des origines religieuses sardes, et

---

1. R. CAGNAT, *A travers le monde romain*, 2e éd. Paris, Fontemoing, 112, pp. 153-180.

2. Les légions adoraient des divinités abstraites, en rapport avec l'état militaire, comme *Honos, Victoria*, etc. Quelques inscriptions d'Afrique, et une trouvée récemment en Grande-Bretagne, montrent qu'au nombre de ces dieux il faut placer la *Disciplina militaris*, sans doute introduite au temps d'Hadrien (découverte de FORSTER, *Newcastle Daily journal*, 27 juillet 1912; A. DE CEULENEER, *Musée belge*, oct.-nov. 1912; RHH, janv.-fév. 1913, p. 107).

publié un livre intitulé *La Religione primitiva in Sardegna*[1]. Il insiste sur le culte des morts, d'ancêtres éponymes, héroïsés ou déifiés, comme le *Pater Sardus, Iolaos,* etc., sur l'incubation près des tombeaux, les temples à coupole qui couvraient les sources sacrées, et il examine les rapports de cette religion avec les cultes méditerranéens et africains.

Magie. — Cagnat (*op. laud.*, 4e article) étudie, surtout par le côté pittoresque, *la sorcellerie et les sorciers chez les Romains*[2]. Il peint les sorcières anciennes, d'après les poètes latins, Horace, Ovide, Tibulle, et, d'après Lucien, les thaumaturges orientaux du temps de l'empire, comme *Alexandre d'Abonotique*, dont il narre la vie et les exploits. La sorcellerie a pour principal but, ou de faire du mal, ou de satisfaire les amoureux. L'auteur en décrit les moyens, gestes, prières, vœux, menaces, l'emploi qu'on y fait des plantes ou des animaux, etc. Il donne des exemples de ces ἐφέσια γράμματα écrits dans une langue aussi efficace qu'incompréhensible, parce qu'elle est celle des dieux; en général un charabia prétendu oriental dont voici un spécimen : *Adam belam alam betur alam botum.* Il fait aussi des citations de *tablettes d'exécration* et de papyrus magiques. Une remarque fort perspicace, c'est que le caractère propre de la religion romaine, cet animisme qui morcelle à l'infini les forces de la nature, prêtait admirablement à l'intrusion des incantations et des sortilèges.

Syncrétismes, cultes orientaux. — Dans le même ouvrage, Cagnat montre les rapports entre *le Commerce et la propagation des religions dans le monde romain*[3]. Dans l'antiquité païenne, le commerce fut « le meilleur des missionnaires », et l'auteur le démontre par l'exemple des deux grands ports antiques, *Délos* et *Pouzzoles*, puis de *Rome* elle-même. Délos ne fut pas seulement un sanctuaire d'Apollon, mais une place de trafic très florissante aux derniers siècles avant notre ère, surtout depuis la chute de Corinthe et la réduction de l'Asie en province romaine. Dès la fin du IIIe siècle, s'y étaient établis des négociants italiens, suivis de beaucoup d'autres étrangers. Tous s'organisaient en corporations riches et puissantes, non seulement pour assurer leur influence sur le marché, mais pour satisfaire entre compatriotes leurs sentiments religieux. De nombreuses inscriptions nous les font connaître, et les fouilles de l'école française d'Athènes nous ont rendu leurs principaux sanctuaires. Cagnat décrit le mieux connu, celui des *Poséidoniastes* de Beyrouth, qui adoraient quelque divinité phénicienne assimilée à Poseidon, celui des Romains, dits *Hermaïstes* (Mercurius = Hermès), ceux du Cynthe, pour les divinités syriennes au Nord, égyptiennes au Sud. — Quand Délos eut été ruinée par les guerres de Mithridate, Pouz-

1. R. Pettazzoni, *La Religione primitiva in Sardegna*, Plusanice, 1912.
2. *A travers le monde romain*, pp. 115-152.
3. *Ibidem*, pp. 181-222.

zoles en Campanie devint le grand entrepôt entre l'Italie et l'Orient. Là encore se fondèrent des colonies commerciales et religieuses; les Egyptiens arrivés dès le IIe siècle avec Sérapis, sont suivis des Tyriens, et l'un après l'autre, tous les dieux de l'Orient, jusqu'à l'Arabe *Dusarès*, s'établissent en Campanie. — Mais Puteoli était encore trop éloigné de Rome. Les travaux que Claude fit faire au port d'Ostie, qu'il rendit accessible aux navires de fort tonnage, firent affluer les marchands exotiques à l'*emporium* de la capitale, situé entre le Tibre et l'Aventin. C'est là que, dès le temps de la République, le commerce des blés de la Grande-Grèce avait d'abord amené Dèmèter, Coré et Dionysos. Au *Transtévère* se retrouvent tous les noms possibles de Baals, dans les inscriptions des corporations professionnelles; le monument le plus important, c'est le sanctuaire du Janicule, où la Déesse syrienne, avec ses compagnons, occupe le domaine de la vieille nymphe italique *Furrina*[1].

La *Dea Syria* avait le métropole de son culte à Hiérapolis, (aujourd'hui *Mumbidj*), dans la Syrie du Nord, et Lucien de Samosate a employé à la décrire un ouvrage célèbre. J. Garstang, auteur de *The land of the Hittites*, édite une traduction du *De Dea Syria*, avec une *Vie de Lucien*, du professeur H. A. Strong[2]. Il la fait précéder d'une introduction, et l'accompagne de notes critiques abondantes, qui peuvent paraître, pense-t-il, superflues à quelques spécialistes, mais qu'il maintient pour un motif qui part d'un bon naturel, à cause des étudiants en philologie classique, « dont l'horizon oriental est encore borné, comme celui d'Homère, au fleuve Halys » (*Préface*, p. VIII). G. s'appuie sur les principes généraux de Tylor et de Jevons, et se réfère aux autorités de Robertson Smith, d'Ed. Meyer, Frazer, Farnell, Cumont, Dussaud, pour établir les origines et la vraie nature de la déesse d'Hiérapolis. Elle n'est autre que la grande déesse de la fécondité, la Terre-Mère, adorée dès les temps les plus reculés dans toute l'Asie-Antérieure, de Babylone à la Lydie. Mais la forme sous laquelle elle se présente à Hiérapolis lui a été donnée par les *Hittites*, anciens maîtres du pays syrien. Ce grand peuple, qui apparaît dès le 3e millénaire, avait comme dieu principal un « Seigneur du ciel » identifié au soleil, dont le caractère de toute-puissance s'établit par le rapprochement de ses divers emblèmes ou attributs, trident, marteau, arc, sceptre, d'après les reliefs de Sindjirli, de Boghaz-Keui, et d'ailleurs; son symbole était le taureau, en sculpture formelle il ressemblait à Zeus, (qui est de même origine). A Boghaz-Keui est représenté son mariage avec la Grande-Mère. Le Père Divin des Hittites s'unit avec la Mère divine des populations anciennes, mais, dans cette combinaison, chaque époux conserva sa dignité et son individualité, son culte et ses cérémonies propres. Le mariage nuisit seulement au dieu

1. Voir mon bulletin de juillet 1910, p. 597. — Les mémoires de Gauckler sur ce fameux temple viennent d'être publiés en volume sous le titre *Le sanctuaire syrien du Janicule*, Paris, Picard, 1912.

2. H. A. Strong and J. Garstang, *The syrian goddess*, with illustrations, London, Constable, 1913.

juvénile de la végétation (du type Attis, etc.), dont le culte s'associait étroitement à celui de la Grande-Mère, de laquelle il était considéré comme le rejeton, et, plus tardivement sans doute, comme l'amant. Pourtant il reste des traces de cette figure à Ivriz, et à Boghaz-Keui il avait son petit sanctuaire spécial. Quant à la déesse qui siège sur des lions, elle est placée absolument au même rang que le grand dieu, ainsi que le montrent les sculptures d'Eyouk. — Or, Lucien nous atteste que le temple d'Hiérapolis contenait le commun sanctuaire d'un « Zeus » et d'une « Héra », ainsi qu'il nomme *Hadad* et *Atergatis*. Le rhéteur de Samosate, qui s'y connaissait bien, n'aurait pas pris Hadad pour un Zeus s'il n'avait été qu'une espèce d'Attis. De fait, il était égal à la déesse, s'asseyait à côté d'elle sur des taureaux, comme son épouse sur des lions. Lucien, s'il nomme la déesse Héra, a d'ailleurs été frappé de son caractère extrêmement compréhensif; elle possède « des attributs d'Athéné,, d'Aphrodite, de Séléné, de Rhéa, d'Artémis, de Némésis et des Parques » (*Dea Syria,* ch. 32). Elle est très différente de la déesse nue, sorte d'Aphrodite, qui fut confondue avec elle. C'est donc bien, conclut Garstang, le même couple que celui des grandes divinités de Boghaz-Keui : le culte d'Hiérapolis est celui-là même que les Hittites avaient introduit dans le pays 1500 ans plus tôt. (*Introd.* pp. XI-XII; *Translation,* en note, pp. 71-72). — Déjà, à la chute de l'empire des Hittites, leur grand dieu, presque partout, avait perdu sa prééminence; à Hiérapolis pourtant, il survécut sous un nom syrien, et peut-être le retrouve-t-on ailleurs, ainsi dans le Jupiter de Dolichè. Presque partout, à Pessinonte, à Comane, la Grande-Mère était redevenue l'unique divinité suprême. Quant au dieu fils de la Magna Mater, il reste une vague tradition sur un fils d'Atergatis, qui est sans doute l'Attis et l'Adonis d'autres pays. Garstang lui identifie cet Apollon vêtu et barbu, qui rendait lui-même ses oracles par les mouvements de sa statue (chap. 35 et 36 de Lucien), et il le rapproche de Sandan d'Ivriz (*Transl.*, pp. 74-77, *notes* 47 et 48). — Ces conclusions, si elles sont admises, sont importantes, car elles rapprochent le culte d'Hiérapolis des cultes indo-européens, le plaçant dans un ordre à part des religions proprement sémitiques.

Si nous passons en Afrique, Drapier a découvert dans les ruines de *Thuburbo Majus*, en Tunisie, colonie qui date d'Auguste, le mélange des conceptions puniques et grecques, dans les images et la décoration d'un sanctuaire apparemment consacré à *Baal-Hammon* et à *Tanit,* identifiés à *Saturne* et à *Cérès*[1]. — F. Cumont[2] croit reconnaître dans l'inscription funéraire d'un certain *Flavius Natalis Veturianus*, trouvée à Madaure, l'invitation au festin céleste des mystes

1. Communiqué par A. Merlin. C. R. Acad. Inscr. 1912, pp. 347-360.

2. F. Cumont, *Une inscription épigraphique de Madaure*, dans C. R. Acad. Inscr. 1912, pp. 151-156. Le même auteur a publié une troisième édition de ses *Mystères de Mithra*, Bruxelles, Lamertin, 1913, mise au courant des plus récents travaux.

de Bacchus (se rappeler les fameuses fresques sabaziastes des catacombes de Prétextat). Il y voit un signe de la diffusion de l'eschatologie dionysiaque à travers le monde romain.

Arrivons à la question d'ensemble du syncrétisme oriental, si grave dans l'histoire religieuse de l'humanité. On sait que J. Toutain, dans le tome II de son ouvrage *Les cultes païens dans l'empire romain*[1], expose des vues assez différentes de celles qui ont été si brillamment popularisées par Cumont. Pour lui, en dehors du culte phrygien de la *Magna Mater*, les religions orientales d'Égypte ou de Syrie, la religion de Mithra et le syncrétisme auraient toujours, dans les provinces latines, au moins en-dehors de l'Italie, gardé un caractère exotique et superficiel. Cela promet des débats pleins d'intérêt, entre deux savants aussi qualifiés. Cumont, dans une recension de l'ouvrage de Toutain[2], admet que, en effet « l'influence de l'Orient a modifié beaucoup moins profondément la vie et la dévotion quotidienne des provinces latines, que la théologie, la philosophie, et les religions officielles de la haute société romaine ». Mais, cette concession faite, il défend son point de vue. Toutain s'est appuyé trop exclusivement sur l'épigraphie, n'a pas aussi bien utilisé les monuments archéologiques, et n'a guère le droit de s'appuyer sur l'argument *e silentio* des œuvres littéraires, puisque les écrits religieux du paganisme ont été détruits. Comment, par exemple, les cultes égyptiens auraient-ils été si peu répandus qu'il le dit en Numidie, quand Apulée, l'homme qui nous a le mieux fait comprendre les mystères d'Isis, était fils d'un duumvir de Madaure? Puis Toutain admet la grande popularité de l'astrologie. Mais l'astrologie, à cette époque, ne se sépare pas de l'astrolâtrie; or celle-ci, qui est d'origine sémitique, et devint la théologie scientifique des païens, a fait adopter avec elle tout un ensemble de doctrines communes aux divers mystères. D'ailleurs, ces mystères vivant souvent en relations très étroites les uns avec les autres, il est difficile de déterminer la zone d'influence de chacun. On le sait particulièrement pour ceux d'Attis et de Mithra. Ainsi, « la Perse et la Syrie agirent sur la dévotion des populations latines, même dans les cités où nous n'avons trouvé encore aucune dédicace à Mithra ou au Jupiter Héliopolitain. » (p. 127). Ces observations paraissent fort plausibles, et nous font croire que les études consciencieuses de Toutain n'obligeront pas de sitôt à modifier les vues aujourd'hui presque universelles sur l' « orientalisation » des religions du monde romain.

III. — CELTES, GERMAINS, SLAVES.

Celtes. — L'exploration archéologique de la Gaule se poursuit et continue à fournir nombre de résultats intéressants. Parmi les tra-

1. J. Toutain. *Les cultes païens dans l'empire romain. Les provinces latines.* Tome II. *Les cultes orientaux*. Paris, Leroux, 1911. Il a été ici déja rendu compte de cet ouvrage, dans un autre bulletin, juillet 1912, pp. 579-581.

2. F. Cumont, RHR, juillet-août 1912, pages 125-129.

vaux qu'ils suscitent, mentionnons une étude de l'indianiste Al. Foucher sur les couples tutélaires gaulois, qui donnent la fortune aux hommes, la fécondité aux femmes, d'un côté *Dis Pater*, dieu de la richesse aussi bien que des morts, le *Mercure* gaulois qui préside au commerce, etc., et de l'autre leurs parèdres féminins, *Rosmerta* et autres, avec leurs cornes d'abondance. Un trait curieux, c'est la ressemblance frappante, tant morale qu'artistique, qu'ils présentent avec les couples similaires bouddhiques, dans les sculptures du Gandhara. Le fait s'explique par une influence hellénistique commune[1].

J. A. Mac Culloch a écrit l'important article *Celts* dans l'*Enc. of Rel. and Ethics* de Hastings. Le même, à Leyde, a traité de *la conception de la vie future chez les Celtes*, et montré que leur séjour des âmes, situé dans un autre monde plein d'attraits pour le corps et pour l'âme à la fois, ne s'accorde guère avec la métempsychose pythagoricienne que des auteurs anciens leur ont prêtée. — Au même Congrès, A. G. Van Hamel a parlé de la *situation des Druides* en Irlande, pour établir que ce n'étaient pas des prêtres qu'on puisse confondre avec la puissante caste sacerdotale des Gaules.

Germains. — Il est regrettable que leur langue rende à peu près inaccessibles au commun des mortels les nombreuses études, dont le titre seul éveille un grand intérêt, paraissant chaque année dans les périodiques scandinaves, tels que les « *Danske Studier* », le « *Kulturhistorisk tidskrift* » de B. Salin à Stockholm, ou la nouvelle revue « *Norske Studier* » de Christiania. Fr. Kaufmann leur a fait heureusement une grande part, à côté des travaux allemands, dans son dernier bulletin sur la religion germanique[2]. Parmi les points les plus importants qu'il relève, et dont je n'ai pas eu l'occasion de parler précédemment, signalons les études sur les *temples islandais*, après la colonisation de l'île par les Norvégiens. L'archéologie s'en préoccupe, et trouve en eux une ressemblance avec ceux des pays du Sud, la séparation, dans une même enceinte couverte, de l'habitation du dieu, et de l'espace où la communauté, la ghilde, célébrait les repas des sacrifices. Ceux-ci cependant, même à la fin du paganisme, se célébraient souvent encore à ciel ouvert (d'après *Loeschcke, Röm-germanisches Korrespondenzblatt*, 1910). *A. Noreen* a montré dans maint usage populaire nordique des survivances du rituel de Nerthus et de Freyr (dans *Fästkrift till H. F. Feilberg*, 1911). Les débats sur *Loki*, le fameux diable nordique, sont à l'ordre du jour, depuis plusieurs années, en Scandinavie. Était-ce une figure purement mythologique, comme une sorte d'antéchrist, ou bien un véritable « dieu », avec un culte? *Axel Olrik* fait sortir le *Loki* de l'Edda, d'une figure des contes populaires, *Lokki*, en rapport avec le feu et le soleil brûlant, tandis que *H. Celander*, approuvé par Kaufmann, y voit une figure chthonienne. D'après *O. Tobler*, (*Die*

1. A. Foucher, *Revue Archéologique*, 1912, II, pp. 341 et suivantes.
2. F. Kaufmann, *Altgermanische Religion*, ARW, 20 août 1912.

Epiphanie der Seele in deutscher Volkssage, Kiel, 1911), les contes et légendes allemandes où les âmes apparaissent sous forme d'animaux appartiendraient à la couche la plus antique des croyances populaires.

Slaves. — Je connais peu de chose à dire de leur religion. Signalons toutefois une communication de G. CALDERON à Leyde sur les *Parallèles entre les éléments thraces de la religion grecque et le folklore slave moderne.* La religion des anciens Thraces a influé dans la Grèce antique sur bon nombre de rites, surtout delphiques ou éleusiniens. On trouve des analogies à ces coutumes dans le folklore slave, et elles s'expliqueraient par une semblable origine thrace. VAN MEULEN a parlé des *Veles,* ou esprits des morts chez les Lithuaniens, qu'on entend pleurer dans le vent, et que l'on peut voir avec les mêmes traits que durant leur vie, quand on a ce don par nature, ou qu'on l'a acquis par divers hasards ou procédés où les animaux ont parfois un rôle.

IV. — ASIE CENTRALE, IRAN, INDE.

Asie Centrale. — Ce que la science des religions pourra tirer des récentes découvertes au Turkestan [1], on peut le pressentir en lisant l'article de A. MEILLET sur *Les nouvelles langues indo-européennes trouvées en Asie centrale* [2], le *Sogdien,* déchiffré principalement par Gauthiot, le *tokharien,* parfaitement insoupçonné jusqu'ici, et qui devait être en usage dans les bonzeries du pays de Tourfan; sans parler d'un nouveau dialecte iranien, et des textes pehlevis, chinois, tibétains.

Iran. — Le Zoroastrisme de l'Avesta remonte-t-il au temps des grands rois Achéménides? Cette question si passionnante, à cause de ses conséquences pour le judaïsme, et si passionnément débattue, doit s'élucider principalement par les sources grecques, et les inscriptions achéménides cunéiformes de Béhistoun, Persépolis, et quelques autres lieux. C. CLEMEN opine pour l'affirmative, et c'est pour l'établir qu'il étudie la valeur du témoignage d'Hérodote, livre I, chap. 131-140 [3]. Les données du père de l'histoire sont très diversement appréciées par les savants. Pour Kleutker, Rawlinson, Cumont, Moulton, il ne saurait parler du mazdéisme orthodoxe; d'autres, comme le P. Lagrange et Krebs, iront plus loin, et concluent que le zoroastrisme n'existait nullement de son temps. Tiele, choqué de ses inexactitudes au point de vue zoroastrien, doute qu'il soit jamais allé dans la Perse proprement dite, et lui impute « autant d'erreurs que de mots ».

Clemen concède, en les excusant dans une mesure, les erreurs patentes d'Hérodote, par exemple celle qu'il fit en confondant Mithra

1. Voir bulletin de juillet 1910, pp. 599-600; de 1912, pp. 600-601.

2. A. MEILLET, dans *Revue du mois,* août 1912.

3. C. CLEMEN, *Herodot als Zeuge für den Mazdaismus,* ARW, janvier 1913.

avec Mylitta (*Anâhita,* dont le culte était récent chez les Perses, et dont le nom se trouvait fréquemment associé au sien). Mais il lui donne raison en gros quand il affirme l'éloignement des Perses pour les images : la représentation d'Ahura-Mazda dans le disque ailé n'étant pas d'origine persique, et Artaxerxès Mnémon ayant le premier érigé des statues d'Anâhita ; — ou quand il nie l'existence de temples et d'autels : il parlait des temples et des autels à la grecque, et non des *pyrées,* autels du feu sur lesquels on ne brûlait pas de victimes ; — ou dans ce qu'il dit de l'abandon des cadavres, ce qui ne s'applique sans doute qu'aux Mages, etc. Tout cela ne prouve pas encore qu'Hérodote ait connu le mazdéisme ; ainsi l'abandon des cadavres s'est rencontré ailleurs que chez les Perses, parmi des peuples de basse culture. Mais, — et ceci devrait être regardé comme bien plus significatif, — il parle du devoir que les Mages se faisaient d'occire certaines espèces d'animaux, en respectant toujours l'homme et le chien : cela est un trait *spécifiquement mazdéen.* Les renseignements sur le culte du soleil, de la lune, des vents, la jonchée de verdure du sacrifice (*baresman*), etc., s'accordent parfaitement aussi avec l'Avesta. S'il n'a pas parlé de Zarathushtra, il n'a pas non plus nommé *Ahura-Mazda,* quoique le nom d'*Oromasde* fût connu de Grecs comme Aristote, qui ne lui sont pas tellement postérieurs. Quand il parle des ἥρωες, on peut croire qu'il s'agit des Fravashis. Il est assez étonnant qu'il n'ait rien dit du sacrifice du *haoma.* Mais qu'il ne fasse aucune mention d'Ahriman, cela s'explique tout seul, car il n'avait pas à en parler à propos du culte et du sacrifice ; ses dires sur la façon d'agir des Mages vis-à-vis des animaux n'en entraînent pas moins nécessairement la doctrine dualiste. — Clemen montre assez bien qu'Hérodote est plus digne de foi que certains ne l'admettent ; il établit aussi qu'il a connu des traits qui se retrouveront dans le Mazdéisme postérieur. Mais, en voulant trop prouver, il a affaibli sa thèse. Que penser, par exemple de ce raisonnement de Windischmann, qu'il fait presque sien, en vue d'insinuer qu'Hérodote n'ignorait pas le dogme avestique de la résurrection ? Voici : Prexaspe dit à Cambyse, pour le rassurer sur la disparition de Smerdis, qu'il avait assassiné sur l'ordre du roi : « Si les morts ressuscitent, alors attends-toi à voir aussi se lever contre toi Astyage le Mède » ; mais tu n'as rien à craindre « si les choses continuent à se passer comme jusqu'à présent ». Or, jamais un Grec n'aurait pensé à parler de résurrection des morts. Prexaspe sans doute n'y croyait pas ; mais le fait qu'il en parle est un signe qu'il y avait là-dessus une doctrine courante chez les Perses. Est-ce bien sûr ? Clemen est un savant éminent ; mais ceci montre que sa critique n'est pas toujours difficile.

Il a d'ailleurs la prudence de nous prévenir qu'il s'occupe moins de la religion des Achéménides, celle des inscriptions, que de celle « des autres Perses » au temps de l'exil babylonien (p. 105). Le P. Dhorme, dans un article paru le même mois que le précédent [1],

1. P. Dhorme, O. P., *La Religion des Achéménides,* Rev. biblique, janvier 1913.

considère cette religion des rois comme la religion commune des Perses proprement dits, tandis que les traits avestiques qu'on peut relever çà et là chez Hérodote ne concerneraient que la religion des *Mages*, un courant religieux d'origine mède qui devait aboutir plus tard à la réforme zoroastrienne. Hérodote, en effet, ne s'est informé des *idées* religieuses qu'auprès des mages; autant donc il mérite créance quand il parle de ce qu'il a observé lui-même, autant faut-il se défier de ses exposés de doctrine. Ainsi il décrira fort bien le sacrifice, où sa « théogonie » elle-même a bien pu être chantée, comme un emprunt à Babylone (*Enuma elish de l'urigallu*). Mais ce qu'il dit de l'adoration d'objets de la nature, ainsi que des prescriptions légales, telles que le respect pour l'eau des rivières, ou l'abandon des cadavres, si peu d'accord avec les somptueux tombeaux et les hypogées royaux que l'on connaît, cela ne s'accorde pas avec la religion des vrais Perses; c'étaient d'anciennes traditions, conservées par la tribu des Mages, Mèdes, étrangers, qui avaient bien une influence sur les rites extérieurs cultuels, et une place même à la cour (comme divinateurs et magiciens plutôt que comme prêtres), mais qui n'imposaient pas leurs conceptions religieuses, car, pour les idées principales, la religion des Achéménides se posait en face de la leur, comme une contradiction. Le « magisme » était déjà dans la ligne de l'Avesta; la religion dont nous avons pour monuments les inscriptions de Behistoun, Persépolis, Suse, Naqsh-i-roustem, réunis récemment dans le livre de Weisbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden* (1911), s'en écarte radicalement. D. en fixe alors les points principaux. Ce n'est pas un monothéisme : Cyrus et ses successeurs adorent plusieurs dieux, et le nom de dieu, *baga*, est appellatif. Mais le panthéon est très épuré, et ne ressemble guère à ceux d'Égypte ou de Babylone. Des dieux indo-iraniens mentionnés au XIVe siècle dans le traité de paix entre les Hittites et les Mitannites, *Mithra, Indra, Varuna*, les *Gémeaux*, il ne reste que Mithra. Le dieu propre des Perses, *Ahura-Mazda*, a supplanté le vieux Varuna. Artaxerxès Mnémon nomme une troisième divinité, *Anâhita;* mais elle a disparu avec Artaxerxès Ochus; pas une trace de toute la série d'êtres divins mentionnés par Hérodote (I, 131). Darius, à la fin de la grande inscription de Béhistoun, semblait déjà ne parler des « autres dieux », distincts d'Ahura-Mazda, que par acquit de conscience. Le dualisme est aussi complètement absent; le « mensonge » *(drauga)* de la même inscription, n'est nullement la *druj* de l'Avesta; il ne s'agit là ni d'Ahriman, qui n'est jamais nommé, ni d'un démon quelconque, mais le contexte montre avec certitude que c'est simplement le nom d'un péché, particulièrement odieux aux Perses. Il est dit explicitement qu'Ahura-Mazda envoie non-seulement des biens, mais des maux; c'est lui qu'on invoque comme justicier. Il est le créateur *du tout*, essentiellement moral, patron de la véracité et de la justice. Il y a donc dans cette religion un grand courant monolâtrique, qui la rend assez transcendante au milieu du paganisme, et explique les bonnes dispositions des Aché-

ménides vis-à-vis des fidèles de Jahweh, mais elle n'est pas le « Mazdéisme » de plus tard[1].

Inde. — Dans les *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten,* J. von NEGELEIN a apporté une contribution à l'étude de la mantique hindoue, sur les songes[2]. — Dans l'île de Ceylan, le Petit Véhicule, non moins que l'hindouisme sur le continent, laisse subsister, on le sait, une exubérante démonologie. OTOKAR PERTOLD, qui a parlé à Leyde des anciens dieux singhalais, nous décrit dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, d'après un manuscrit en vers du British Museum, une étrange croyance de magie noire, le sortilège *Pilli*[3], dont la tradition, heureusement, est à peu près oubliée. Il s'agit d'évoquer un démon sous forme d'être vivant, pour détruire un ennemi. La forme la plus savante consiste à amener par des charmes la conception d'un enfant qui naîtra mort-né, à déterrer le petit cadavre au cimetière, à le réanimer en y faisant pénétrer un démon auquel on fait dire son nom en le fouettant, puis à lâcher cet être sur la personne, la famille ou le village avec qui l'on a affaire. Ce serait une pratique dravidienne, apportée à Ceylan par des brahmanes ambulants et dégénérés.

Il est toujours intéressant de savoir ce que pensent d'eux-mêmes les Hindous qui ont pu comparer notre culture à la leur. Un auteur déjà connu par un volume sur l'histoire des castes, SHRIDAR V. KETKAR, nous présente l'hindouisme pris en bloc comme un pur système social[4], basé, non sur aucune religion, mais sur une philosophie, et visant à faire observer à chaque groupe de l'humanité la loi, le *dharma*, qui lui convient. Cette philosophie se résume dans l'idée panthéistique de l'*Un-sans-second,* à qui l'on peut rendre des honneurs religieux sous telle forme que l'on voudra, parce que la science est fort supérieure à la croyance, et même importe seule ; d'où la liberté avec laquelle toutes les religions aborigènes ont pu entrer dans l'hindouisme, toutes les sectes s'y développer ; même le bouddhisme, qui a voulu être un dissident, a dû rentrer dans ce système sous la forme du Grand Véhicule. L'auteur estime que cette doctrine conquerra l'Occident, quand la désuétude des lois de pureté aura fait disparaître l'impénétrabilité réciproque des groupes.

Il n'est pas inutile de faire savoir au curieux d'histoire des religions quels textes bouddhiques importants ont été publiés, ou commentés à nouveau, en ces dernières années. D'abord, pour ce qui regarde les livres canoniques pâlis, NEUMANN, après ses travaux sur le *Suttanipâta*[5], s'est mis à la première collection du Sutta-Pitâka, le

1. Comparer avec ces deux articles les idées de *James Hope Moulton*, bull. de juillet 1909, p. 599.

2. J. von NEGELEIN, *Der Traumschlüssel des Jagaddeva*, Rg. V. V Töpelmann, Giessen, 1912.

3. O. PERTOLD, *Der singhalesische Pilli-Zauber*, ARW, janvier 1913.

4. SHRIDAR V. KETKAR, *An Essay on Hinduism, its formation and future*, Londres, Luzac, 1911.

5. Voir bull. de 1907, p. 580.

Digha-Nikâya, et a déjà publié deux volumes[1]. Il avait déjà traduit, avec un commentaire littéraire et archéologique, le traité du Digha-Nikâya intitulé « la grande enquête sur l'Extinction », qui raconte les derniers jours et la mort du Bouddha[2]. Ce traité se trouve aussi commenté, avec d'autres suttas de la même collection, dans les *Dialogues du Bouddha,* traduits du pâli par T. W. et C. A. F. Rhys Davids[3], dans la collection qui avait commencé sous les auspices du défunt roi de Siam, Çoulalangkarn, et qui a été reprise par son successeur. — Il y a aussi des éditions, traductions et commentaires d'anciens théologiens. Max Walleser nous présente la « Doctrine du milieu » de *Nâgârjuna*[4]. Ce fameux fondateur de la secte *Madnyamika* du Grand Véhicule, au IIe siècle de notre ère, arrive par sa dialectique à nier la réalité de l'être et du phénomène, la différence du nirvâna et du samsâra, et par ce pyrrhonisme radical, ce vrai nihilisme philosophique, il entend quand même disposer les âmes à des pratiques qui leur assureront le salut. — Le plus grand des poètes bouddhistes, *Ashvagosha,* des premiers siècles de notre ère, que ses admirateurs comparent à Homère et à Dante, est connu surtout par le poème *Buddhacarita,* qui vient d'être édité en anglais dans l'Inde, par K. M. Joglekar[5].

Pour parler maintenant d'études faites en Europe, et pour tout le monde, signalons, entre autres communications faites à la VIe section du Congrès de Leyde, celle de P. Oltramare sur *la morale du Bouddhisme dans ses relations avec la doctrine,* et celle de P. Masson-Oursel sur la doctrine des « trois corps du Bouddha » céleste, le *Dharmakaya,* analogue à l'Un de Plotin, ou au Tao de Lao-tseu, le *Sambhogakaya,* ou révélation de la Bodhi, le *Nirmanakhaya,* ou être phénoménal du Bouddha, l'ensemble de ses manifestations terrestres. — Dès 1910, il y a eu chez Teubner une nouvelle édition du petit ouvrage de R. Pischel, *Leben und Lehre des Buddha.* Une des brillantes études d'E. Lehmann, qui traite du « bouddhisme comme secte hindoue et comme religion universelle » a été traduite du danois en allemand[6]. L'auteur explique la grande diffusion du bouddhisme par la puissante personnalité du fondateur, qui a entendu proclamer une vérité absolue, sans lien nécessaire avec des traditions restrictives; mais en somme il est peu favo-

---

1. K. E. Neumann, *Die Reden Gotamo Buddhos, in Uebersetzungen. Aus der längeren Sammlung Dighanikayo,* Band II, 1912, München, Piper.

2. K. E. Neumann, *Die letzten Tage Gotamo Buddhos.* Aus dem grossen Verhör über die Erlöschung *Mahaparinibbanasuttam,* Piper, 1911.

3. T. W. and C. F. A. Rhys Davids, *Sacred Books of the Buddhists,* vol. III, London, Froude, 1910.

4. M. Walleser, *Die mittlere Lehre des Nâgârjuna,* Heidelberg, Carl Winter, 1911. — Traduit sur la version tibétaine.

5. *Ashvagosha's Buddha-charita,* with a Scholium by Dattatraya Shastri Nigudkar, and introduction, notes and translation by K. M. Joglekar, Bombay, 1912.

6. E. Lehmann, *Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion.* Tübingen, Mohr, 1911.

rable à cette religion « universelle », où la « charité » garde un caractère si abstrait et si voisin de l'égoïsme.

V. — EXTRÊME-ORIENT.

Annam. — On a jusqu'à présent peu écrit sur les religions de l'Annam; L. Cadière, missionnaire à Hué, a commencé à les décrire en une série d'études [1]. Dans un premier article, il traite du Confucianisme, du Taoïsme et du Bouddhisme, pratiqués des Annamites comme des Chinois. Tous trois, sous leur forme officielle, sont d'importation étrangère; mais le confucianisme de l'empereur et des lettrés, le Taoïsme du peuple superstitieux, reposent sur un vieux fond de religion locale des Esprits, génies naturistes ou ancêtres; le premier consiste en actes proprement religieux qui se rapportent à ces esprits, le second, qui est un culte bassement intéressé, et n'a pas retenu grand chose de la philosophie de Lao-tseu, regarde les pratiques magiques. Quant au bouddhisme, quelque officiel et protégé qu'il soit, il demeure étranger à l'immense majorité de la nation, et presque tous les Annamites mourront sans avoir fait de leur vie un acte de religion proprement bouddhique. L'auteur décrit les lieux de culte, soit naturels, comme par exemple le rocher où l'on vénère l'esprit du rocher, soit artificiels, tertres, autels, trônes, et temples. Dans un second article, consacré aux cérémonies religieuses, il donne le calendrier des fêtes officielles, fixes et mobiles, se rapportant aux trois religions, puis l'indication des cérémonies du culte des morts. Ces dernières se rattachent plutôt au taoïsme, puisqu'elles nécessitent l'intervention du sorcier ou du devin. Pour les fêtes, en effet, qui ne concernent qu'une famille ou qu'un individu, la magie seule, la consultation du sort, peut déterminer le moment propice à leur célébration. Le rôle du sorcier se réduit essentiellement à cela : il est préparatoire, et doit mettre le principal intéressé en mesure d'entrer en rapport direct avec le monde invisible. Suivent quelques descriptions de fêtes, provinciales ou locales, du sacrifice aux Ancêtres, de rites individuels. Le sacrifice se réduit d'ordinaire à une simple offrande d'objets que l'on pourrait aussi bien offrir à des vivants, soit que l'esprit soit censé en user véritablement, comme l'Annamite le croit certainement pour les âmes des morts, soit qu'il faille y voir un pur symbole, un acte de politesse à l'égard des puissances supérieures dont l'homme dépend.

Chine. — R. Stübe, dans les *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, a publié une monographie sur *Confucius*, et une autre sur *Lao-tseu* [2]. Ces deux philosophes n'ont songé à fonder ni la religion d'État qui

1. Léopold Cadière, *Les religions de l'Annam*, dans *Recherches de Science religieuse*, janv.-fév. et mai-juin, 1913.

2. R. Stübe, Rg Vb, III. Reihe, 15. Heft, *Confucius*; 16. Heft, *Lao-tse. Seine Persönlichkeit und seine Lehre*, Tübingen, Mohr, 1912. — Chaque ouvrage contient une bibliographie, et d'utiles indications sur la littérature du sujet.

se nomme Confucianisme, ni ce bouillon de sorcière, mélange de religion et de démonologie, qu'est le taoïsme d'aujourd'hui, systèmes qui se réclament pourtant de leurs noms respectifs, et se rattachent à eux, sans qu'ils l'aient prévu ni voulu. *Confucius* parut dans les temps troublés des derniers siècles de la dynastie Tchéou; les malheurs publics éveillaient la réflexion des politiques, et le VIe et le Ve siècle av. J.-C. furent pour cela la grande époque de floraison de la philosophie chinoise. Un homme d'État du VIIe siècle, *Kouan-Tchoung*, le plus ancien politique spéculatif en Chine, avait déjà produit un courant de pensée que Confucius a intimement uni aux préoccupations éthiques. Celui-ci naquit en 551, d'une ancienne famille princière tombée dans le malheur; sa naissance fut entourée plus tard de légendes copiées du bouddhisme, mais nous connaissons sa véritable histoire par les vingt livres intitulés *Loun-yu* (conversations), où ses disciples nous ont transmis ses enseignements. A vingt-deux ans, il enseignait déjà; sa condition était modeste, mais son travail intense. D'abord surveillant des magasins de grain d'une riche famille, il est choisi par un ministre de Lou comme précepteur de ses enfants, et entre de la sorte dans les milieux politiques. Les révolutions du pays de Lou lui valurent une vie très agitée : tour à tour exilé, puis ministre des travaux publics, et réprimant sévèrement les perturbateurs de l'ordre, il doit renoncer à sa charge au bout de quatre ans, et mène une vie errante, écrivant, formant de nombreux élèves, pour rentrer enfin dans sa patrie, et s'y éteindre en 478, à soixante-treize ans. Il mourut en disant : « Personne dans l'empire ne voudra faire de moi son conseiller », dans la résignation tragique d'un homme qui a conçu de grands desseins, pour les juger enfin inexécutables. Cependant ses disciples menèrent un grand deuil, le prince de Lou fit ériger un temple sur son tombeau, et l'on sait quel culte il a obtenu plus tard. C'est une des rares figures de l'ancienne histoire dont on puisse bien se représenter la personnalité, grâce au *Loun-yu*. Il possédait une grande force morale, et une volonté indépendante, jointes aux défauts d'un pédagogue pédant. Son aptitude aux idées générales était nulle. Occupé avant tout à régler le cérémonial traditionnel, particulièrement celui du culte des Ancêtres, il joint, sans les distinguer, la morale et les convenances, se préoccupe de la récitation impeccable des formules magiques aussi bien que de l'observation correcte des rites religieux. On ne peut dire qu'il ait enseigné un système philosophique, car il a le plus vif éloignement vis-à-vis de la métaphysique, et n'essaie pas de ramener ses préceptes à une éthique universelle. Le « Bien », pour lui, c'est le bien des Chinois, tel qu'il a été réalisé par les anciens; car l'autorité des vieux temps, où l'État était mieux administré, est son seul critère. Vis-à-vis de la religion, il n'a été nullement sceptique, mais n'a rien fait non plus pour l'approfondir ni l'améliorer; étranger qu'il était à toute spéculation sur l'inconnu, et jugeant suffisant de garantir l'observation des vieux rites. Son activité scientifique, qui fut grande, puisqu'il a rédigé les livres canoniques *(king)* sous leur forme définitive, et inspiré les quatre grands livres classiques *(chou)*,

procédait tout entière de son intérêt pour la politique. Cependant il était convaincu de remplir par là une mission divine; fuyant la poursuite de meurtriers, il disait : « Dieu a engendré en moi l'Esprit; qu'est-ce que Huan-Tui pourrait me faire? » (*Loun-yu*, VII, 22). Le but de sa doctrine est le bien de l'État, non de la personne, car tout individualisme en est absent. Elle peut se résumer ainsi. Les vertus qu'un homme doit pratiquer pour être utile à la société, pour être un « Noble », sont l'humanité, la justice et, notons ceci, le *respect des convenances*. L'humanité consiste dans la modestie, l'ouverture de cœur, la loyauté, le zèle et la bienveillance; les rapports des hommes sont d'ailleurs réglés par la réciprocité : bien pour bien, mal pour mal. L'homme est bon par nature; le mal ne provient que du défaut de science. Son « Noble », son homme idéal est l' « honnête homme » au sens du XVIIe siècle, l'homme « comme il faut ». Confucius n'a donc rien d'un esprit créateur. Son activité fut d'abord déçue. Les honneurs qu'on rendit après sa mort à ce conservateur aristocrate eurent peu d'écho dans la Chine qui tendait à la démocratie; en 213 avant J.-C., ses livres furent brûlés. Mais sous la dynastie des Han (de 206 av. J.-C. jusqu'à 220 de notre ère), il redevient populaire; à partir de 555, il a un temple dans toutes les préfectures; depuis le néo-confucianisme de Tchou-hi, ce sont les lettrés, les disciples du vieux maître, qui ont entièrement modelé la Chine. Mais cet esclavage vis-à-vis de l'antiquité, cette impuissance à rien réformer dans les idées religieuses et à combattre la superstition, cette confusion étrange entre la moralité et les convenances extérieures, qui fait qu'un Chinois ne connaît pas de plus grand malheur que de « perdre la face », tout cela n'a pas peu contribué, malgré la valeur morale personnelle de Confucius, à l'engourdissement séculaire de la race.

Tout autre est *Lao-tseu*, cette sorte d'Héraclite et de Rousseau chinois. Comme il demeure entouré de mystère, qu'on ne sait à peu près rien des conditions historiques de sa vie, et que son *Tao-te-king* est peut-être le plus difficile à comprendre de tous les livres orientaux, aussi bien pour le lettré chinois que pour le philologue de nos pays, les Européens qui attendent la « Lumière de l'Orient » se sont souvent tournés vers lui avec plus de ferveur que vers Mahomet, les Védas, les Upanishads, la Bhagavadgita, et même le Bouddha, œuvres et personnages qu'on voit trop bien conditionnés par leur milieu; Lao-tseu leur paraît plus transcendant, dépositaire d'une sagesse plus absolue. Stübe, qui commence sa monographie par ces réflexions, montre que l'histoire de Lao-tseu, une fois dépouillée du revêtement de légendes qu'elle a pris aussi sous l'influence bouddhique, se borne au peu de détails qu'a donnés l'historien *Ssema-tsien* (145-80 av. J.-C.) et qu'il n'est guère qu'une chose de certaine, c'est qu'il fut archiviste d'État sous les empereurs Tcheou, vécut retiré, et mourut dans une vieillesse avancée. On fait même varier la date de sa naissance entre 729 et 604. Ses rapports avec Confucius sont légendaires. On ne voit pas qu'il ait été chef d'école de son vivant. Il était fort opposé à l'esprit de son temps, et devait

passer pour un retardataire; il dit lui-même tristement : « Moi seul, je suis autrement que les autres hommes ». Mais il faisait également peu de cas des autorités du passé chères à Confucius; il ne voit de salut pour son peuple que dans le retour à l'état d'innocence et d'ignorance paradisiaques où il se figurait l'humanité primitive. Son livre, le « Tao-te-king » semble l'œuvre d'un esprit puissant qui écrit pour lui-même, sans se soucier d'être compris des autres. Il suscite de graves problèmes littéraires; mais, attesté qu'il est par Ssematsien, et connu dès le Ve siècle avant notre ère, on peut dire avec assez de certitude qu'il a bien été écrit par Lao-tseu dans ses parties essentielles. Sa doctrine, qui a pour but, comme celle de Confucius, le bien de la société, est une métaphysique jointe intimement à une religion mystique, à une éthique et à une sociologie, alliance qui est tout à fait dans l'esprit chinois. L'unité en est faite par le concept du *Tao* (voie, méthode, norme). C'est une force primordiale, immatérielle, transcendante même, mais qu'on ne peut nommer Dieu, car elle est impersonnelle. Elle est cosmique et morale à la fois. La perfection consiste à vivre en harmonie avec elle, et à ne pas s'agiter en vain. Le malheur des hommes vient de ne pas savoir cela, et d'avoir fait la distinction entre le bien et le mal, au moins d'en avoir pris conscience; alors ils ont multiplié toutes sortes de règles et d'institutions, et « plus il y a de lois, plus il y a de brigands ». Les vertus pratiques sont d'une valeur toute relative, elles n'ont pris tant d'importance aux yeux des hommes que parce qu'ils ont perdu le contact avec l'Éternel, et ne savent plus vivre spontanément, inconsciemment, en harmonie avec la nature. La vraie vie est une existence sans action, conforme au Tao, qui opère sans se mouvoir. Le plus haut bien de l'homme, c'est sa propre personnalité; sa vertu est d'être content de son sort, et de ne pas avoir de passions ni de désirs. L'homme idéal, l' « homme saint » n'agit sur autrui ou en faveur d'autrui que par son exemple. Toute la sociologie vraie serait de ramener les hommes à l'état d'enfance, à l'innocence primordiale. Que le peuple soit enfant, et ait assez à manger, tout est là; ainsi se rétablira l'harmonie avec le Tao. Cependant Lao-tseu ne pensait pas que ce fût là ramener les hommes à une vie d'instincts égoïstes, car il a énoncé le beau précepte, incompris de Confucius, de rendre le bien pour le mal.

Ces dernières années ont vu paraître sur la religion chinoise d'importants travaux d'histoire et d'érudition. Après que DE GROOT a achevé en 1910 son grand ouvrage sur *le système religieux de la Chine* [1], voici qu'on annonce une grande entreprise du missionnaire jésuite L. WIEGER pour débrouiller sur place le chaos du Taoïsme. Il a déjà publié une Bibliographie générale, comprenant le Canon des livres de cette religion, avec un résumé de chaque ouvrage, des Index de toutes les listes connues d'écrits taoïstes, et, en tête, une In-

1. J. J. M. DE GROOT, *The religious system of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect*, six volumes, parus de 1892 à 1910, à Leyde.

troduction qui soulève déjà de graves problèmes, comme celui de l'influence possible exercée sur le Taoïsme par des idées nestoriennes, et même des infiltrations chrétiennes avant Nestorius[1].

Fribourg. E. Bernard ALLO, O. P.

---

1. L. WIEGER, *Taoïsme*, tome Ier, Ho-kien-fou, 1911 (notice de Blanchet dans RHR, janv.-fév. 1913, pp. 89-90).

BULLETIN D'HISTOIRE
DES
INSTITUTIONS ECCLÉSIASTIQUES

I. — GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE.

Conciles. — C'est chose bien connue et dont les historiens protestants et rationalistes ont d'ailleurs exagéré l'importance et les conséquences, que les emprunts faits par l'Église au milieu romain dans lequel elle se développa. Plusieurs de ses institutions gardent la trace de cette influence; l'étude du règlement des Conciles en fournit une nouvelle preuve.

Grâce aux lettres de saint Cyprien, qui pendant dix années (248-258) font entrer si avant dans la vie ecclésiastique de l'Afrique, Mgr Batiffol a pu montrer que la procédure suivie à cette époque dans les conciles était profondément pénétrée des maximes du droit public romain, et rappelait celle du sénat romain[1].

Dans les deux cas la terminologie désignant les diverses opérations conciliaires et sénatoriales est la même. En veut-on un exemple : « Convoquer le concile se dit *cogere concilium*, qui rappelle l'expression *cogere senatum*, convoquer le sénat. Et de même que *senatum habere* désigne l'action de tenir séance du sénat, ainsi tenir séance du concile se dit *concilium habere.* »

L'ordre et le mode des délibérations est, de part et d'autre, sensiblement le même, et, comme celles du sénat, les décisions des conciles sont fixées par écrit.

Si, grâce aux lettres de saint Cyprien, nous sommes mieux renseignés sur l'Afrique que sur tout autre pays, il ne faudrait cependant pas conclure que c'est là une particularité locale. Des indices suffisants montrent qu'on agissait de même ailleurs, à Rome notamment.

Mon précédent bulletin avait laissé l'*Histoire des Conciles* d'Hefele, traduite et annotée par Dom H. Leclercq, O. S. B., au milieu du XIIe siècle. Un nouveau volume, paru au cours de cette année, la poursuit jusqu'en 1250[2].

---

1. P. Batiffol, *Le règlement des premiers conciles africains et le règlement du sénat romain*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 15 janvier 1913, pp. 3-19.

2. C. J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux.* Nouvelle traduction française, faite sur la deuxième édition allemande corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographiques, par Dom H. Leclercq, tome V, deuxième partie. Paris, Letouzey et Ané, 1913, In-8o, pp. 849-1778.

C'est un siècle entier de l'histoire de l'Église, car, la plupart des questions qui s'y rapportent sont traitées dans ce volume. Et les sujets sont des plus importants : luttes de la papauté avec Frédéric Barberousse et Henri VI, pontificat d'Innocent III, Frédéric II. Et, parmi tout cela, les affaires de la croisade, les hérésies, la condamnation et la répression de l'albigéisme, la réforme intérieure de l'Église, la création d'Ordres religieux nouveaux.

Fidèle à sa méthode, Dom Leclercq a ajouté au texte d'Hefele des notes copieuses, où il met au point le récit déjà ancien de l'auteur allemand, complète la bibliographie, ou émet des appréciations sur les hommes et les faits de cette époque. Les principales ont trait à Frédéric Barberousse, à Alexandre III, à saint Thomas Becket, à Innocent III, aux Albigeois, à l'Inquisition.

On ne saurait trop louer l'érudition de l'annotateur, sa parfaite connaissance du moyen âge et son souci d'impartialité. Mais sa verve l'emporte souvent au delà des justes limites, et il semble avoir un penchant pour l'exagération, voire le paradoxe, qui s'accentue de volume en volume. Ne trouverait-on pas des exemples de cette tendance dans ses jugements sur Innocent III, qui « ne montra guère, au cours de son long pontificat, qu'une médiocrité toujours égale » ; sur Simon de Montfort « un des forbans les plus méprisables du moyen âge » ; sur Conrad de Marbourg « ce monstre », tel que l'auteur ne voit que « Marat, de qui il puisse être rapproché ». Ce sont là de petits défauts dans une œuvre très méritante, mais ils nuisent cependant à la sérénité de l'exposé.

Le volume se termine par quatre appendices dont voici les titres : 1. Sur un concile tenu à Toulouse, en 1160; 2. Un concile et un hérétique inconnus (Guichard, condamné par le concile de Reims); 3. Liste des évêchés représentés au concile de 1215; 4. Sur la Salutation angélique prescrite par le canon 7 du concile de Béziers, en 1246 (histoire de cette prière des origines au XVIe siècle).

La traduction de l'*Histoire du concile du Vatican*[1], déjà annoncée dans de précédents bulletins, est plus lente que celle d'Hefele, mais elle ne lui cède en rien par le soin avec lequel elle est faite.

La seconde partie du tome II est consacrée aux travaux préparatoires de la définition dogmatique de la Constitution *De fide catholica*, et à la définition elle-même. Nous passons par toutes les phases suivies depuis la rédaction d'un schéma *De fide*, due en grande partie au P. Kleutgen, théologien de Mgr Martin, évêque de Paderborn, jusqu'au vote définitif. On retrouve, dans une série de chapitres, l'analyse fidèle des discussions soulevées par les Pères du concile, soit sur l'ensemble du schéma, soit sur chacun des articles. L'au-

1. Th. Granderath, S. J. *Histoire du concile du Vatican, depuis sa première annonce jusqu'à sa prorogation, d'après les documents authentiques.* Ouvrage édité par le P. C. Kirch, S. J., et traduit de l'allemand par des religieux de la même Compagnie. Tome II, seconde partie : *La Constitution de Fide catholica. L'agitation extra-conciliaire*, tome III, première partie : *L'infaillibilité pontificale.* Bruxelles, A. Dewit, 1911 et 1912. In-8°. 445 et 138 pages.

teur rapporte même, quelques incidents tumultueux provoqués par un discours de Mgr Strossmayer, évêque de Diakovar. La discussion terminée on vota, en séance publique, sur l'ensemble de la constitution. Enfin, le 24 avril, premier dimanche après Pâques, se tint la troisième séance publique où, en vertu de leur autorité souveraine, le Pape et les évêques donnèrent au schéma *De fide catholica* la valeur d'une constitution dogmatique pour toute l'Église et pour tous les temps.

L'auteur arrêtant ici provisoirement l'histoire interne du concile consacre quelques chapitres à l'agitation extra-conciliaire. Il passe en revue les polémiques provoquées en France par Mgr Maret, le P. Gratry, Montalembert, d'une part, Dom Guéranger, L. Veuillot, d'autre part. En Allemagne les attaques contre le concile sont menées par Doellinger; l'agitation est beaucoup plus grande qu'en aucun autre pays. Quant aux puissances, si elles n'étaient pas favorables au concile, du moins elles gardèrent la neutralité à son égard, sauf cependant la Bavière qui tenta de former une ligue contre lui; mais ce projet échoua.

Les traducteurs, il est juste de le remarquer, ont complété, parfois même corrigé, par des notes très opportunes, le récit et surtout les jugements de l'auteur. D'ailleurs depuis la rédaction de cet ouvrage des documents nouveaux ont paru qui permettent, plus d'une fois, de mettre les choses au point et d'apprécier les hommes de façon plus équitable.

Le troisième volume expose les Débats sur l'Infaillibilité pontificale. Après la définition ci-dessus mentionnée, des démarches furent faites en sens divers et des polémiques s'engagèrent touchant l'ordre à suivre dans les prochaines délibérations. Devrait-on discuter sur le schéma *De ecclesia*, en suivant l'ordre des chapitres, ou bien n'y aurait-il pas avantage à aborder immédiatement le douzième chapitre : *Romanum pontificem in rebus fidei et morum definiendis errare non posse*. La majorité se ralliait à ce dernier avis, à cause des discussions engagées sur ce sujet : il importait qu'une définition fixât les esprits. Après diverses péripéties, le programme fut ainsi arrêté.

Entre temps des brochures circulaient sur les questions agitées. Quelques-unes soutenaient que pour une définition, l'unanimité morale était requise, elles furent réfutées.

Avant d'aborder le schéma de l'infaillibilité, on fit distribuer à nouveau celui du catéchisme; après discussion un vote l'approuva, mais comme il ne put être présenté en séance solennelle, cette question ne fut pas définitivement résolue.

La discussion générale sur l'infaillibilité occupa quatorze congrégations générales, du 13 mai au 13 juin. A cette dernière date, la majorité des Pères fut d'avis de clore le débat : on avait entendu soixante-quatre discours prononcés par des évêques venus de toutes les parties du monde et épuisé tous les sujets. Parmi les quatre-vingt-un Pères qui formaient la minorité très peu étaient opposés à la doctrine de

l'infaillibilité, mais ils jugeaient sa définition inopportune et dangereuse, en certains pays surtout.

Dans la 65e congrégation générale tenue le 6 juin, on avait abordé le schéma de la constitution sur l'Église. Les principaux incidents qui marquèrent cette discussion furent soulevés à propos du gallicanisme. Certains orateurs en avaient parlé de telle sorte que leur langage pouvait sembler injuste envers l'Église de France. Les évêques de ce dernier pays protestèrent à diverses reprises contre des comparaisons ou des généralisations exagérées.

Dans ce volume, le travail des traducteurs ne s'est pas borné à ajouter des notes dont le but était de « préciser quelque peu la documentation des questions qui intéressent spécialement le public français », ils ont même « cru devoir condenser quelques passages un peu diffus ». La pagination de l'édition allemande mise en face de celle de la traduction permet de se rendre compte des suppressions.

Relations de l'Église et de l'État — M. É. Chénon, professeur à la Faculté de Droit de Paris, vient de donner une nouvelle édition de ses conférences de 1904, où il traitait l'*Histoire des rapports de l'Église et de l'État du Ier au XXe siècle*[1]. C'est là évidemment un travail élémentaire; mais il présente, en peu de pages, un résumé qui dénote une parfaite connaissance du sujet. L'exposé est très concis, sans nul verbiage, mais il est fait avec aisance et se lit sans fatigue.

L'auteur a condensé la vaste matière qu'il avait à traiter en sept conférences correspondant aux grandes périodes historiques de la vie de l'Église. Encore a-t-il limité son sujet à la France. Voici les titres de ces conférences : 1. L'Église et l'empire romain; 2. L'Église et l'empire frank; 3. L'Église et la féodalité : 1re époque; 4. L'Église et la féodalité : 2e époque; 5. L'Église et la monarchie absolue; 6. L'Église et la Révolution; 7. L'Église et l'État au XIXe siècle.

Sur quelques points de détail on peut n'être pas de l'avis de l'auteur, on peut relever quelques inexactitudes, mais l'ensemble est très satisfaisant.

Tout récemment, M. L. Saltet[2] vient de soumettre à un examen critique minutieux un document « qui a été, jusqu'ici, une des principales données utilisées par les historiens dans l'exposé de la politique ecclésiastique de saint Louis et spécialement des relations du saint roi avec les papes. Ce document est le texte même qui aurait été lu à Innocent IV, à Lyon, en juin 1247, par les ambassadeurs de saint Louis, dans une réception solennelle. Or, ce texte est un sévère réquisitoire contre l'administration pontificale. Il contient des

1. É. Chénon, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État, du Ier au XXe siècle*. Conférences faites à Paris en novembre-décembre 1904. Paris, Bloud, 1913. In-16. 254 pages.

2. L. Saltet, *Aux origines du gallicanisme : Une prétendue ambassade de saint Louis à Innocent IV, à Lyon, en juin 1247*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, avril-mai 1913, pages 147-175, 193-214.

paroles très dures contre les papes. Il représente la France comme bien près de soulever le joug intolérable du Saint-Siège, etc. »

En s'appuyant sur ces données les historiens concluaient que saint Louis avait eu une double politique vis-à-vis de Rome : la seconde période de son règne, celle qui suivit la croisade, aurait été beaucoup plus déférente.

Mais M. Saltet montre que « ce texte n'exprime pas la pensée de saint Louis. Il représente une opinion « radicale », que saint Louis n'a pas suivie et à laquelle Philippe-le-Bel lui-même ne s'est pas rangé complètement. »

Il reste cependant que cet écrit, qui est vraisemblablement l'œuvre d'un légiste, a une grande importance pour l'histoire du gallicanisme. L'auteur se réserve de le montrer dans une nouvelle étude.

II. — POUVOIR COERCITIF.

Inquisition. — Chaque année voit paraître de nouvelles études sur l'Inquisition. C'est un signe qu'on n'hésite plus à examiner de sang-froid cette institution si décriée, et dont les catholiques, jusqu'à ces derniers temps, osaient à peine évoquer le souvenir.

Les deux travaux que je mentionnerai ici sont des œuvres de vulgarisation, ayant l'un et l'autre des tendances apologétiques, sans que celles-ci cependant nuisent à leur valeur historique.

L'un est dû au R. P. Martial LEGRAND, capucin, et a été publié dans la collection belge *Science et foi*[1]. C'est un bon résumé des travaux antérieurs sur la matière. Il est divisé en quatre paragraphes : 1. Attitude tolérante de l'Église, des origines jusqu'à la fin du XIIe siècle; 2. Les mouvements hérétiques au XIIIe siècle et la réaction ecclésiastique jusqu'au pontificat de Grégoire IX (1198-1241); 3. L'Inquisition; 4. Le tribunal d'inquisition et les responsabilités de l'Église. Le P. Martial Legrand annonce p. 30, qu'il indiquera *la genèse* de ce tribunal, à vrai dire cette question est à peine touchée, en tout cas les conclusions de l'auteur ne sont pas nettement exprimées.

Un autre travail a pour auteur M. Jean GUIRAUD et fait partie du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, publié par M. A. d'Alès[2]. Son objet est limité à l'Inquisition du moyen âge; ce qui a trait à l'Inquisition espagnole et à l'Inquisition romaine sera exposé ailleurs, au mot *Office (Saint)*.

La compétence bien connue de l'auteur dispense d'insister sur la valeur de son article. Pourtant il me semble, lui aussi, n'avoir pas suffisamment marqué le caractère propre de l'Inquisition, et montré comment ce tribunal spécial, limité dans sa compétence,

---

1. P. Martial LEGRAND, cap., *L'Inquisition. Son origine, sa nature.* (*Science et Foi*, 24). Bruxelles, Action catholique, s. d. [1912]. In-12, 64 pages.

2. J. GUIRAUD, *Inquisition* dans A. D'ALÈS, *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, fasc. 9. Paris, G. Beauchesne, 1913.

s'était constitué en dehors du tribunal épiscopal[1]. Par contre, les remarques sur la manière dont « l'Inquisition s'est acquittée de son rôle », (col. 866-884), sont excellentes.

III. — LITURGIE ET CULTE.

Ouvrages généraux. — On appréciera certainement la réédition du grand Manuel de Liturgie de V. THALHOFER[2].

Le premier volume de cette œuvre parut il y a près de trente ans et l'auteur mourait avant d'avoir pu achever le second, en 1891. Ce fut le Dr André Schmid qui le publia. Une seconde édition fut confiée, en 1894, au Dr A. Ebner, mais la mort l'enleva avant qu'il ait pu mener l'ouvrage à bonne fin. Après quelques années d'interruption, le Dr L. Eisenhofer, reprit le travail et l'acheva.

Cette seconde édition est complètement remaniée et comprend plusieurs chapitres nouveaux, sur l'année ecclésiastique, les sacrements et les sacramentaux. Les récents travaux sur les ornements liturgiques avaient rendu par trop insuffisante la rédaction de Thalhofer, ce chapitre a été refait sur des données plus sûres. Bien d'autres passages de moindre importance ont été ajoutés ou remaniés. En somme c'est un ouvrage nouveau.

Cependant le Dr Eisenhofer qui avait lui-même préparé un ouvrage sur la matière, a préféré garder le fond primitif de son devancier, car le travail de celui-ci se caractérise par une manière pieuse parlant au cœur qu'il est bon de maintenir.

Je rappelle les grandes divisions de ce manuel, elles suffiront à indiquer les matières traitées. L'Introduction comprend une définition du culte et de la liturgie, puis indique les bases positives de celle-ci, son caractère scientifique, et enfin rappelle son histoire. Le premier volume traite de la liturgie en général : ses formes, les lieux et les instruments liturgiques, l'année ecclésiastique. La partie spéciale remplit tout le second volume : liturgie de la messe, des sacrements et des sacramentaux, le bréviaire.

Eucharistie. — Il y aurait quelque témérité à tenter un résumé des ouvrages de Dom CAGIN. Ils sont si pleins de ces « observations menues », dont il parle quelque part, si compacts, parfois même si enchevêtrés, qu'on risquerait de laisser tomber le meilleur de leur substance en la ramenant à des cadres fixes. Mieux vaut marquer, aussi nettement que possible, les conclusions de l'auteur, sans le suivre dans ses démonstrations « parfois assez touffues ».

---

1. M. Guiraud, (col. 856), affirme que Conrad de Marbourg était « dominicain ». Il est maintenant prouvé que cet inquisiteur appartenait au clergé séculier.

2. V. THALHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*. Zwelte völlig umgearbeitete und vervollständigte Auflage von Dr L. EISENHOFER. (*Theologische Bibliothek.*) Fribourg-en-Brisgau. B. Herder, 1912. In-8°. XXII-1392 pages.

pour prendre ses propres expressions. C'est ce que je ferai pour le travail si érudit qu'il vient de consacrer à *L'Eucharistia*[1].

D'après lui le canon romain de la Messe contient un certain nombre de formules qui en rompent l'unité par la place qu'elles occupent aujourd'hui. « L'économie littéraire de l'ensemble se présente un peu comme une mosaïque assez mystérieuse de pièces euchologiques assemblées on ne sait comment. » « Dès lors, ajoute-t-il, il est tout indiqué qu'on cherche le lien commun qui met en contact suivi les divers morceaux juxtaposés. Et s'il arrive, comme c'est le cas, que ni grammaticalement, ni logiquement, on ne peut les rattacher au même fil, on n'en veut pas moins rechercher encore, si, moyennant certaines éliminations, on ne parviendrait pas à découvrir malgré tout, une unité quelconque, à dégager un plan déterminé. C'est le problème que nous abordons, et ce sont ces éliminations que nous allons essayer de justifier. » Autrement dit, il s'agit de « rechercher les traces d'un canon de la Messe archaïque, aussi voisin que possible des origines apostoliques et partiellement différent, par une plus grande simplicité, de celui qui nous est connu de temps immémorial. »

Ces recherches s'effectuent au moyen de comparaisons très minutieuses entre les quatre grandes liturgies latines, Romaine, Ambrosienne, Gallicane, Mozarabe. Et par là « on aboutit à la restitution d'une Anaphore romaine, dans laquelle, il n'y a place ni pour le *Te igitur*, ni pour le *Memento* des vivants, ni pour le *Communicantes*, l'*Hanc igitur oblationem*, ni pour le *Memento* des morts et le *Nobis quoque peccatoribus*, Anaphore dont se dégage ainsi la continuité euchologique et même grammaticale, en même temps qu'on reconnaît sa similitude avec l'Anaphore gallicane. » Ces conclusions sont confirmées par l'examen de l'*Eucharistia* très ancienne des *Statuts apostoliques*. Enfin une comparaison de cette dernière avec les autres textes témoins de la liturgie primitive montre son antiquité hors de pair. « On peut l'étudier à n'importe quel point de vue, dans n'importe quelle direction, toujours c'est aux temps apostoliques qu'elle nous ramène obstinément. Que d'ailleurs son texte soit strictement apostolique ou non, peu importe. Il représente en tout cas la tradition toute première, immobilisée dans un type, et ce type nous est garanti sous deux formes non concertées : la forme éthiopienne et la forme latine [palimpsestes de Vérone], en même temps que les liturgies dérivées qui le retiennent achèvent de le mettre en relief par l'incohérence de leurs interpolations à ses côtés. »

Ce type primitif, que dans un chapitre final, Dom Cagin, essaie de restituer est une magnifique prière « eucharistique », c'est-à-dire avant tout une formule d'actions de grâces, et il marque brièvement les divers caractères qui lui sont propres. « Le thème essentiellement

---

1. Dom P. CAGIN, *L'Euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. 2. L'Eucharistia canon primitif de la Messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies.* (Scriptorium Solesmense, 2.) Rome, Paris, Tournai, Desclée et Cie, 1912. In-8°, 334 pages.

et uniquement christologique de son Eucharistie; sa continuité parfaite depuis le Dialogue initial du point de départ *(dignum et justum est)* jusqu'à la Doxologie finale; la coordination, par conséquent, de l'ensemble au centre eucharistique par excellence, qu'y forment les paroles sacrées de l'institution; l'absence du *Sanctus* et des Dyptiques ou de toute autre enclave qui viendrait y compliquer cette élémentaire simplicité de la formule; l'absence surtout d'une Épiclèse qui en déplacerait le centre sacramentel; l'économie mystérieuse en vertu de laquelle cette Eucharistie, toute en mémorial christologique, est en même temps la rénovation de ce qu'elle signifie, l'application prolongée de ce qu'elle opère, et cela suivant les mêmes phases historiques, depuis l'Incarnation jusqu'à la Pentecôte, en passant par la Cène, le Calvaire et la Résurrection; l'harmonieuse signification que donne à l'Action du Saint-Esprit cette rénovation du mystère, consommée ici encore par son intervention, dans la participation finale au corps et au sang du Christ, qui, lui-même s'était réuni *per Spiritum Sanctum* à son Père *(qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo*, Hebr., IX, 14); l'absence au milieu de tout cela, d'une préoccupation doctrinale ambiante, étrangère à l'Action de Grâces; la spontanéité d'inspiration de cette pièce évidemment toute d'une venue; le style paulinien du mouvement et des expressions; le procédé littéraire et traditionnellement caractéristique de ses expressions relatives, enchaînées en séries, se succédant comme les articles d'un symbole; l'expression grammaticale également traditionnelle, par laquelle cette Eucharistie détaille avec une sorte de complaisance l'économie de la Rédemption. »

— Le volume du R. P. Bock, S. J.[1], que M. A. Villien vient de traduire en français a été provoqué par le décret *Sacra Tridentina synodus* sur la Communion quotidienne. Il a pour but de montrer que le sens littéral de la quatrième demande du Pater *Panem nostrum quotidianum* ne doit pas se limiter au pain matériel, mais doit plutôt « comprendre la nourriture (spirituelle et sacramentelle) des âmes ». « Le double sens littéral, ou plutôt les deux parties de l'unique sens littéral, s'unissent ici sous le concept général des biens vitaux et de subsistance des enfants de Dieu sur la terre, et ce concept détermine le sens propre du mot. »

Pour prouver cette affirmation l'auteur invoque des raisons tirées de l'exégèse, de la patristique, de la liturgie et de la doctrine de l'Église. Il y a dans son ouvrage une masse de documents qu'on est heureux de voir réunis, mais l'ordonnance générale est assez confuse et l'interprétation souvent forcée. L'auteur note lui-même le caractère simplement probable de quelques-uns de ses arguments.

---

1. J. P. Bock, S. J., *Le pain quotidien du Pater. Contribution à l'intelligence de cette prière et des questions patristiques et liturgiques qui s'y rapportent.* Traduction française par A. Villien, P. Lethielleux, s. d. [1912]. In-8°, XII-500 pages.

Il faudra tenir compte de cette remarque et elle s'applique peut-être même à l'ensemble bien plus qu'il ne le croit.

Livres liturgiques. — Dom J. Baudot continue la série de ses études sur les divers livres liturgiques.

Voici d'abord le *Missel plénier*[1]. C'est « le recueil où sont réunies toutes les prières nécessaires à la célébration de la sainte Messe,, avec l'indication des rites et des cérémonies qu'accompagne la récitation de ces prières. Il renferme le contenu des *Sacramentaires* (collectes, secrètes, préfaces, postcommunions et canon de la Messe), le contenu des *Lectionnaires* et *Évangéliaires* (épîtres et évangiles de l'année), l'ancien *Antiphonaire de la Messe* ou recueil des parties chantées par le chœur, enfin les indications données par les *Ordines* ou *Cérémoniaux* et marquant les rites à observer dans l'offrande du saint Sacrifice. »

La formation du *Missel plénier* date du IXe siècle, mais au cours des temps il a subi diverses réformes que l'auteur expose de façon sommaire.

Les brochures consacrées à l'*Antiphonaire* et au *Cérémonial*[2] complètent l'étude du *Missel*. La première expose les éléments primitifs de l'*Antiphonaire* de la Messe jusqu'à la fin du Ve siècle; puis traite de l'*Antiphonaire* grégorien, et signale son entrée définitive dans le texte du *Missel plénier*.

Le *Cérémonial* a ses origines dans les *Ordines*. La variété de ceux-ci et les changements qu'ils subissaient fréquemment amenèrent les papes à publier un *Cérémonial des évêques*. Par là on procurerait une uniformité désirée.

Le culte des Saints. — En ces dernières années, plusieurs ouvrages, quelques-uns d'aspect tapageur, ont posé à nouveau la question du culte des saints, de ses origines et de son développement. Du côté catholique, nous n'avions pas de travail comparable à celui de Lucius. L'étude du R. P. Delehaye, bollandiste, comble cette lacune[3]. Nul n'était mieux préparé à cette tâche, et l'incomparable maîtrise avec laquelle il traite son sujet écarte, sans discussion, des difficultés qu'une science médiocre exagérait. Comme les œuvres vraiment fortes, celle-ci est simple et se déroule avec une impressionnante sérénité.

L'auteur a limité ses recherches au culte des Martyrs. C'est par eux, en effet, que le culte des saints a commencé. Le premier chapitre a pour titre « La dignité du martyre. » Le premier sentiment

---

1. Dom J. Baudot, O. S. B., *Le Missel romain. Ses origines, son histoire. Le Missel plénier.* (*Science et religion*, 644-645). Paris, Bloud, 1912. In-12, 144 pages.

2. Dom J. Baudot, O. S. B., *L'Antiphonaire.* (*Science et religion*, 657.) Paris, Bloud, 1913. In-12, 67 pages. — Id. *Le Cérémonial.* (*Sc. et rel.*, 660.) *Ibid.*, 1913. In-12, 64 pages.

3. H. Delehaye, S. J., *Les origines du culte des martyrs.* Bruxelles, Société des Bollandistes, 1912. In-8o, VIII-503 pages.

des fidèles en face de la persécution fut « une impression de stupeur et d'effroi. » Mais bientôt l'âme chrétienne se ressaisit; les paroles du Maître, les leçons et les exemples des Apôtres lui firent comprendre la haute valeur du martyre. Dès lors, celui-ci est glorifié, ceux qui le subissent sont « bienheureux »; leurs souffrances provoquent l'amour et la vénération de leurs frères. S'ils échappent à la mort, ils gardent dans l'Église une place à part.

Mais « les marques de respect et de vénération dont le martyr se voit entouré, dès avant l'issue du combat, ne sont point des manifestations de culte. Le culte ne peut commencer qu'à la mort du héros, par les honneurs rendus à la glorieuse dépouille. » Aussi dans le chapitre II, l'auteur étudie « L'anniversaire et le tombeau. »

Le culte est né des circonstances. Il s'inspira non point du culte rendu aux héros par l'antiquité païenne, mais des usages funéraires, parmi lesquels un choix fut établi. Le respect des morts était chose sacrée chez les anciens et tout naturellement les chrétiens furent amenés à honorer leurs défunts les plus illustres. Ils gardèrent l'usage de l'inhumation de préférence à la crémation, les flambeaux, les parfums et les fleurs, mais exclurent les couronnes. Les repas funéraires sont remplacés par la célébration eucharistique. A la différence des païens, ils fêtent l'anniversaire, non de la naissance mais de la mort, tout en gardant pour le désigner le terme de *natale*. « Par ses luttes et son triomphe, le martyre appartenait exclusivement à l'église; à l'église aussi appartenait son tombeau dont nul n'ignorait l'emplacement et que les fidèles retrouvaient sans peine comme les parents et les amis distinguaient la tombe d'un des leurs. Mais on ne songea point, dans les débuts surtout, à réserver aux martyrs une place privilégiée. » Il y avait auprès des tombeaux, des réunions officielles pour fêter l'anniversaire du martyre. Quand la paix fut accordée à l'Église, les humbles oratoires construits sur les tombeaux s'élargirent en basiliques; mais alors on veillait à respecter le tombeau lui-même, dût-on pour cela, aménager le terrain avoisinant.

C'est à cette époque également que le culte des martyrs prit un développement plus considérable (Ch. III). En Occident, les lois défendaient de troubler le repos d'un mort, ne fût-ce qu'en déplaçant son sarcophage, et surtout de porter sur ses restes une main sacrilège. Aussi les reliques des martyrs sont-elles gardées inviolables. Mais on distribue, pour contenter la dévotion, des linges ou des étoffes sanctifiés par un contact plus ou moins immédiat du tombeau (*brandea, palliola, sanctuaria*). En Orient, la coutume était différente, et, dès le IVe siècle, on remarque des translations de reliques, et bientôt même on distribue des parcelles des corps vénérés.

Parmi les causes dont les influences sur le développement du culte des reliques ont été décisives à certains moments, il faut noter, après la pratique des translations et de la distribution, l'action d'un

phénomène religieux classé sous le nom d'invention de corps saints, et dont on ne saurait nier l'importance puisqu'il n'atteint pas seulement les formes extérieures, mais en quelque manière l'objet même du culte. » L'auteur en cite de nombreux exemples.

Enfin « nous voyons également la célébration de la fête franchir peu à peu les étroites limites où elle était primitivement confinée. Au début, chaque église honorait ses propres martyrs à l'exclusion des autres; c'était pour chaque communauté une série d'anniversaires de famille. Déjà, dans la première moitié du IVe siècle, on constate des emprunts à des églises étrangères... La communauté des anniversaires devint plus fréquente à mesure que se resserrèrent les liens qui unissaient les diverses communautés. » Aux martyrs on ajoute les saints évêques, « tous les saints personnages qui avaient été choisis par Dieu pour coopérer à la Rédemption dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament ».

« Lorsqu'on réfléchit à la dignité éminente du martyr dans l'Église, à la place exceptionnelle qu'il occupe dans la pensée et bientôt dans la vie du chrétien, et que l'on se rend compte en même temps des idées qui ont cours sur les rapports des morts avec les vivants, la pratique de l'invocation apparaît comme une conséquence logique des principes et des faits. Si les marques de respect prodiguées à la mémoire des martyrs ne supposent pas nécessairement qu'on leur adresse des demandes, si rien ne permet d'en constater l'usage dès les premières origines..., la prière au martyr devait jaillir si naturellement du cœur des fidèles, que, de bonne heure, on n'en peut douter, elle s'ajouta, pour le compléter, à l'hommage de leur pieuse admiration. » L'épigraphie aussi bien que les œuvres parénétiques des Pères de l'Église le prouvent abondamment pour les périodes suivantes.

Cette invocation se faisait en présence du tombeau des martyrs, et par suite devant leurs reliques où qu'elles fussent. On reconnut à celles-ci de multiples vertus : délivrance des possédés, guérisons. On désira, à cause de cette vertu bienfaisante, placer sa tombe près de celle des martyrs, on porta leur nom.

Les chapitres V, VI, VII, VIII, sont un relevé méthodique des principaux centres du culte des martyrs, en Orient, à Rome et en Italie, en Gaule, en Espagne, en Afrique.

Un dernier chapitre « Déduction et systèmes » synthétise les résultats de cette recherche analytique et caractérise le culte des saints tel que le pratiquèrent les générations chrétiennes. Ici tout serait à citer; en face des théories qui ne voient dans ce culte qu'une survivance païenne, l'auteur montre que rien de pareil ne se retrouve ni dans l'objet du culte, ni dans ses formes extérieures, ni surtout dans l'esprit qui l'anime. S'il y a des analogies de détail; si des convertis, venus du paganisme, ont apporté avec eux quelques souvenirs de leur passé; si les chefs subirent même parfois l'entraînement de la foule, cela ne suffit pas pour qu'on soit

fondé à prétendre « qu'ils organisèrent le culte des saints en faisant des emprunts habiles à l'ancienne religion, de manière à flatter l'âme naturellement païenne ».

Le Saulchoir, Kain. M. JACQUIN, O. P.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — **Congrès.** — Un Congrès d'esthétique et de philosophie générale de l'art se réunira à Berlin du 7 au 9 octobre. Pour tous renseignements s'adresser au Prof. DESSOIR, 9, Speyererstrasse, Berlin W.

Nominations. — M. E. von DOBSCHÜTZ, professeur ordinaire d'exégèse du N. T., prend la succession, à l'Université de Halle, du Prof. W. LÜTGERT, nommé professeur de théologie systématique. Il est remplacé à la faculté évangélique de Breslau, par M. G. HOENNICKE, jusqu'ici professeur extraordinaire d'exégèse du N. T. à la même faculté.

— M. A. BERTHOLET, professeur ordinaire d'exégèse de l'A. T. à Bâle, est transféré à Tubingue.

— Le Dr A. SCHWEITZER, privat-docent de théologie du N. T. à l'Université de Strasbourg, est promu au professorat.

— Le Prof. Oswald KÜLPE, professeur de philosophie à l'Université de Bonn, est nommé à Munich, en remplacement du Prof. Théodor LIPPS.

— Le Prof. SCHNEIDER, de Fribourg-en-Brisgau, est nommé professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg.

Décès. — On annonce la mort du Dr Prof. Adolf WAHRMUND, connu surtout par ses travaux sur la langue arabe et en particulier par son *Arabisches Wörterbuch*, 1876. Il a publié également : *Babyloniertum, Judentum und Christentum*, 1882; *Christliche Schule und das Judentum*, 1885; *Gesetz des Nomadentums der heutigen Judenherrschaft*, 1887; *Abbâsa*, 1894. Le Dr Wahrmund était né à Wiesbaden le 10 juin 1827.

— A la fin de mars est mort à Breslau le Dr Wilhelm SCHUPPE, professeur de philosophie à l'Université de Greifswald. Il était né à Brieg, le 5 mai 1836. W. Schuppe était l'un des représentants de l'idéalisme expérimental, appelé par les Allemands philosophie immanente, et dont se rapproche aujourd'hui l'empirio-criticisme d'Avenarius et de Mach. Il dirigeait depuis 1897, la *Zeitschrift für immanente Philosophie*, fondée par M. R. Kaufmann. Ses principaux ouvrages sont : *Das menschliche Denken*, 1870; *Erkenntnistheoretische Logik*, 1878; *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie*, 1882; *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, 1894.

— Le Dr Franz Adam GOEPPFERT, professeur de théologie morale à l'Université de Wurzbourg, est mort, le 18 avril, à Gries, près de Bozen. Il était né à Wurzbourg le 31 janvier 1849. On lui doit :

Die Katholizität der Kirche, 1876; *Der Eid*, 1883; *Moraltheologie*, 3 vol., 1897, et 6e éd. 1909. Le Dr. Goeppfert collaborait à la *Theologisch-praktische Quartalschrift*.

— On annonce la mort du Dr Hugo WINCKLER, professeur de philologie sémitique à l'Université de Berlin. Il était né à Gräfenhainichen, le 4 juillet 1863. Winckler était le principal fondateur du panbabylonisme, qui est, à la fois, une interprétation nouvelle (astrale) de la civilisation babylonienne et une conception nouvelle de l'influence qu'elle a exercée sur l'histoire de l'Asie antérieure, y compris Israël, et sur celle de l'humanité entière. Publications principales : *Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte*, 1889; *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, 1892; *Alttestamentliche Untersuchungen*, 1892; *Geschichte Israëls*, 1898; *Tontafeln von El-Amarna*, 1897; *Kritische Schriften*, 1901-1907; *Die Gesetze Hammurabis, in Umschrift und Uebersetzung herausgegeben*, 1904; *Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen*, 1902; *Abraham als Babylonier, Joseph als Aegypter*, 1903; *Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient*, 1906; *Die im Sommer 1906 in Kleinasien ausgeführten Ausgrabungen*, 1906; *Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus*, 1907. Le Dr Winckler avait été l'un des fondateurs de l'*Orientalische Literaturzeitung*, dirigeait les *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* et collaborait aussi à la revue *Der alte Orient*. Depuis 1906 il s'occupait activement des fouilles de Boghaskōi.

ANGLETERRE. — Congrès. — Les organisateurs du 5e Congrès international de Philosophie, qui se tiendra à Londres, du 31 août au 5 septembre 1915, invitent ceux qui veulent y participer à indiquer au Comité le sujet de leurs communications et les sections auxquelles elles sont destinées. Ces sections seront au nombre de huit : 1, Philosophie générale et métaphysique; 2, Logique et Théorie de la connaissance; 3, Histoire de la Philosophie; 4, Psychologie; 5, Esthétique; 6, Philosophie morale; 7, Philosophie politique et législative; 8, Philosophie religieuse. Les communications doivent être adressées au Secrétaire du Congrès, M. H. Wildon CARR, Esq. D. Litt., More's Garden, Chelsea, London, S. W.; les souscriptions (1 livre) au Dr. F. C. S. SCHILLER, Corpus Christi College, Oxford.

Décès. — On annonce la mort, à Cambridge, au milieu de mars, à l'âge de 81 ans, du littérateur et publiciste William Hale WHITE auquel on doit une traduction anglaise de l'*Éthique* de Spinoza (1883) et du *De emendatione intellectus*.

BELGIQUE. — Revue. — On annonce la fondation d'une revue internationale, *Isis*, publiée sous la direction de M. George SARTON, D. Sc., dont le but est d'étudier la genèse et le développement des théories scientifiques. Chaque fascicule de la revue contiendra : 1o une chronique; 2o un éditorial consacré à la critique des méthodes, ou à la philosophie de l'histoire, ou à la coordination des résultats acquis,

3° des contributions originales à l'histoire de la science; 4° des revues générales sur différentes parties de l'histoire de la science et les disciplines connexes : histoire de la philosophie, de la religion, du droit, de la technologie, des beaux-arts; 5° des notes archéologiques et iconographiques; 6° des analyses critiques des travaux récents les plus importants; 7° des notes bibliographiques rétrospectives sur les ouvrages anciens fondamentaux, et des articles de haute vulgarisation consacrés à l'examen des sources et des instruments de travail indispensables à l'étude d'une question ou d'une époque déterminée; 8° la bibliographie complète de tous les travaux récents relatifs à l'histoire de la science.

Isis sera publiée en français, en anglais, en allemand et en italien, et paraîtra chaque trimestre, en fascicules de 10 à 13 feuilles in-8° environ. Quatre fascicules formeront un tome de 640 à 800 pages, avec figures et planches hors texte, s'il y a lieu. Le prix de souscription, par tome et par année, est de 30 francs. Rédaction et administration : George Sarton, à Wondelgem-les-Gand.

— La Société Belge de Sociologie a publié en mai le premier fascicule de son organe officiel, *Le Mouvement sociologique*. Cette revue paraîtra chaque trimestre et formera un volume annuel de 300 pages environ. Elle publie des articles originaux et des notices bibliographiques. L'abonnement est de 5 fr.; s'adresser à l'éditeur François Ceuterick, 60, rue Vital Decoster, Louvain.

Le Bureau de la Société est composé comme il suit : *Président :* M. Damoiseaux, gouverneur de la Province de Hainaut; *Vice-Président :* L. de la Vallée-Poussin, professeur à l'Université de Gand; *Trésorier:* A. Hocepied, directeur au Ministère des Sciences et des Arts; *Secrétaires :* M. Defourny, professeur à l'Université de Louvain et F. Kraengel, attaché au Ministère des Sciences et des Arts.

Sociétés Savantes. — La deuxième « Semaine d'ethnologie religieuse » se tiendra à Louvain, du 27 août au 4 septembre prochain. Le programme reste divisé en deux parties, une partie générale et une partie spéciale. La partie générale comprend l'exposé des questions de méthode, des théories et systèmes, de quelques-uns des problèmes généraux de la science des religions : ce sont à peu près les mêmes sujets en substance que l'an passé mais avec de nombreuses modifications de détail. A noter en particulier, les quatre conférences du quatrième jour (R. P. De Munnynck, O. P. et R. P. Maréchal, S. J.) consacrées à la psychologie religieuse, qui sont nouvelles.

La partie spéciale comprend en particulier le très important et actuel sujet de la mythologie astrale, qui sera traité dans toute son ampleur en huit leçons par six conférenciers différents. Signalons aussi, dans cette partie, six leçons sur l'Islam avec quatre conférenciers différents.

Le succès de la première « Semaine » a été très vif. Tout porte à croire que la seconde sera beaucoup plus suivie encore.

Pour tous renseignements concernant l'organisation de la Semaine

(prix des cartes d'entrée, des logements au Séminaire Léon XIII, programme), s'adresser à M. l'abbé A. Brohée, président du Séminaire Léon XIII, secrétaire régional de la « Semaine ».

Publication. — La publication du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium,* commencée en 1907 sous la direction du Dr J.-B. Chabot, avec le concours du Prof. Ignazio Guidi et du Prof. H. Hyvernat, se continuera désormais sous la direction des deux Universités catholiques de Louvain et de Washington. MM. Chabot, Guidi et Hyvernat continueront à diriger respectivement les séries syriaques, éthiopienne et copte; M. le Prof. J. Forget, de l'Université de Louvain, se chargera de la section arabe.

Décès. — En décembre 1912 est mort à Bruxelles le philologue Eugène Monseur, né à Liège, le 17 décembre 1860, auquel on doit plusieurs travaux d'ethnographie et d'histoire religieuse : *Cânakya,* 1887, recension de cinq recueils de stances hindoues; *Questionnaire de Folklore,* 1891; *L'Inde et l'Occident,* dans *Revue de l'Université de Bruxelles,* 1897-98; *Les Moines et les saints de Gand,* 1907. — M. Oscar Merten, professeur émérite de philosophie et ancien recteur de l'Université de Liège est mort en cette ville le 2 décembre dernier. Il a publié : *Éléments de philosophie populaire,* 1876; *Éléments de Morale,* 1884-85; *Étude critique sur Maine de Biran,* 1886.

ESPAGNE. — Société. — Les revues espagnoles ont annoncé comme devant se réunir, du 15 au 20 juin, pour la quatrième fois, le Congrès de l'Association espagnole pour le progrès des Sciences, sous la présidence du Dr José Echegaray. Les sciences philosophiques devaient se partager, avec les sciences historiques, l'une des huit sections.

Publication. — La direction de la Revue *Ora et Labora* du Séminaire pontifical de Séville a publié un essai de catalogue des diverses publications catholiques du monde entier, à l'exception de l'Espagne, sous le titre : *Ensayo de un Catálogo de publicaciones católicas no españolas.* Ce catalogue comprend 1100 numéros.

ÉTATS-UNIS. — Congrès. — Au Collège de la Cité de New-York et à l'Université Columbia, une conférence s'est réunie les 25 et 26 avril pour traiter des rapports entre la loi et les fins de la société. Les communications suivantes ont été présentées : *The Philosophy of Law in America,* par Roscoe Found; *The Ethnological Approach to Law,* par A. A. Goldenweiser; *Jehring's Theory of Law,* par Isaac Husik; *The Relation of Legal to Political Theory,* par W. W. Willoughby; *Responsibility,* par H. Rutgers Marshall; *The Criteria of Social Ends,* par J. H. Tufts; *The Conception of Social Welfare,* par Félix Adler; *Law and Progress,* par G. W. Kirchwey; *The Content of Social Justice,* par Simon Patten; *Justice and the Individual,* par G. W. Cunningham; *Our Litigious System,* par F. N. Henderson; *The Principles of Judicial Legislation,* par M. R. Cohen,

The Preambule to the Constitution, par G. A. Black; *The Social Sciences as the Basis of Legal Education*, par William Draper Lewis.

Nominations. — Le Dr William Ernest Hocking, de Yale University a été promu au professorat (philosophie).

— L'Université Columbia (New-York) ayant accepté d'échanger des professeurs avec les Universités autrichiennes, M. George Stuart Fullerton, professeur de philosophie a été nommé par le gouvernement autrichien pour l'année scolaire 1913-14.

FRANCE. — Revues. — En raison du récent décret qui met à l'Index les *Annales de Philosophie chrétienne*, le Comité de rédaction déclare suspendre jusqu'au mois d'octobre prochain la publication de la revue, « cette période de réflexion paisible... paraissant nécessaire pour aviser aux moyens d'allier à l'intégrité du dévouement et de l'obéissance, le devoir de ne se décourager jamais dans le travail et l'apostolat ».

— Le 14 mai, M. François Picavet a adressé à M. Alfred Croiset, président de la Société d'Enseignement supérieur, sa démission de rédacteur en chef de la *Revue internationale de l'enseignement*.

Universités. — Le *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, vient de donner (juin 1913) le programme des cours 1913-1914, à la Faculté de philosophie.

L'enseignement, réparti sur trois années, comprend : 1° Un cours général de Philosophie et d'Histoire de la Philosophie; 2° Des Questions spéciales de Philosophie et d'Histoire de la Philosophie, choisies par les professeurs; 3° Les données les plus fondamentales des Sciences, en tant qu'elles servent de base à la Philosophie.

La Faculté confère des grades canoniques. Les cours de première année préparent au Baccalauréat; ceux de deuxième année, à la Licence; et ceux de troisième année au Doctorat. — La Faculté prépare également à la Licence ès Lettres-Philosophie.

Le Séminaire Saint-Thomas-d'Aquin (6, Rue de Bagneux), dirigé par M. l'abbé Peillaube, doyen de la Faculté de Philosophie, reçoit ceux des élèves qui se destinent au sacerdoce, et les prêtres.

Société. — Les professeurs de l'Université de Dijon viennent de fonder, assez récemment, une *Société de psychologie et de philosophie* dont les travaux comprendront des conférences de grande vulgarisation et des recherches spéciales. Une cotisation minima de trois francs donnera le droit d'assister aux conférences (six par an), de recevoir le bulletin qui les publie et d'emprunter les livres et revues de la bibliothèque de la société. Une cotisation minima de vingt francs donnera le droit de prendre une part directe aux recherches et d'avoir accès au laboratoire de la Société. Les travaux du comité de recherches sont de deux sortes : 1° des observations et des recherches expérimentales portant sur tout le domaine de la psychologie; 2° des travaux plus théoriques, par exemple l'étude des questions

de psychologie historique, juridique, économique et sociale et des questions philosophiques intimement liées à toutes ces recherches, et même l'étude de toutes les questions philosophiques quelles qu'elles soient s'il se rencontre parmi les membres souscripteurs un nombre suffisant de personnes pour fonder une section spéciale où seraient discutées ces questions. La liberté d'opinion la plus absolue est rigoureusement imposée par les statuts.

Le *Bulletin de Psychologie et de Philosophie de Dijon*, organe de la Société, paraît quatre fois par an, 4, rue Fournerat, Dijon.

Nominations. — A l'Académie des Sciences morales et politiques, M. Pierre Janet a été nommé membre titulaire de la section de philosophie en remplacement de M. Alfred Fouillée, et M. Jean Bourdeau, membre titulaire de la section de morale en remplacement de M. Compayré.

— M. Fougères, professeur adjoint à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, a été nommé, pour six ans, directeur de l'École française d'Athènes.

— M. Lefèvre a été nommé professeur de philosophie à l'Université de Lille.

— L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a choisi pour ses deux nouveaux associés étrangers : M. E.-M. Berthout van Berchem, de Cran (Suisse), et M. Franz Cumont, de Bruxelles.

— A l'Institut catholique de Paris, en remplacement de M. François Martin et de M. Revillout, décédés, ont été nommés M. l'abbé Legrain, professeur d'assyriologie et d'éthiopien, M. Philippe Virey, professeur d'égyptologie et de copte.

— Le Conseil de l'Université de Paris a autorisé MM. Berthelot et Koslowski à faire un cours libre de philosophie à la Faculté des Lettres pour la prochaine année scolaire.

— M. Delvolvé, maître de conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Montpellier, est nommé professeur de philosophie morale et d'éducation à la même faculté.

Prix. — Une partie du prix *Lefebvre-Daumier* (8.000 frs) a été attribué par l'Académie des sciences morales et politiques au T. R. P. Lagrange pour ses travaux personnels et ceux de l'École biblique de Jérusalem.

Décès. — M. l'abbé François Martin, professeur d'assyriologie et d'éthiopien à l'Institut catholique de Paris est mort le 27 mai, à l'âge de 47 ans. Il était né en 1867 à Monstalvy (Cantal). Docteur en Théologie et diplômé de l'École des Hautes-Études, M. François Martin avait été chargé en 1898, à l'Institut catholique, d'une conférence d'assyrien ; il y joignit l'éthiopien et fut nommé professeur en 1904. Il a publié : *Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens*, texte syriaque et traduction française, 1901 ; *Textes religieux assyriens et babyloniens*, transcription, traduction et commentaire, 2 vol. 1900, 1903 ; *Le Livre d'Hénoch*, traduit sur le

texte éthiopien avec introduction et notes, 1904; *Lettres néo-babyloniennes*, 1909.

HOLLANDE. — Décès. — Le R. P. Théodore MEYER, S. J., est mort à Exaeten-les-Ruremonde, à l'âge de 92 ans. En dehors de sa collaboration aux *Stimmen aus Maria-Laach*, son œuvre principale est : *Institutiones juris naturalis seu philosophiae moralis universae*.

ITALIE. — Commission biblique.

I.

DE AUCTORE, DE TEMPORE COMPOSITIONIS ET DE HISTORICA VERITATE LIBRI ACTUUM APOSTOLORUM.

Propositis sequentibus dubiis Pontificia Commissio de Re Biblica respondendum decrevit :

I. Utrum perspecta potissimun Ecclesiae universae traditione usque ad primaevos ecclesiasticos scriptores assurgente, attentisque internis rationibus libri Actuum sive in se sive in sua ad tertium Evangelium relatione considerati et praesertim mutua utriusque prologi affinitate et connexione (*Luc*, I, 1-4; *Act.*, I, 1-2), uti certum tenendum sit volumen, quod titulo Actus Apostolorum, seu Πράξεις Ἀποστόλων, praenotatur, Lucam evangelistam habere auctorem?

R. Affirmative.

II. Utrum criticis rationibus, desumptis tum ex lingua et stylo, tum ex enarrandi modo, tum ex unitate scopi et doctrinae, demonstrari possit librum Actuum Apostolorum uni dumtaxat auctori tribui debere; ac proinde eam recentiorum scriptorum sententiam, quae tenet Lucam non esse libri auctorem unicum, sed diversos esse agnoscendos eiusdem libri auctores, quovis fundamento esse destitutam?

R. Affirmative ad utramque partem.

III. Utrum, in specie, pericopae in Actis conspicuae, in quibus, abrupto usu tertiae personae, inducitur prima pluralis (Wirstücke), unitatem compositionis et authenticitatem infirment; vel potius historice et philologice consideratae eam confirmare dicendae sint?

R. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

IV. Utrum, ex eo quod liber ipse, vix mentione facta biennii primae romanae Pauli captivitatis, abrupte clauditur, inferri liceat auctorem volumen alterum deperditum conscripsisse, aut conscribere intendisse, ac proinde tempus compositionis libri Actuum longe possit post eamdem captivitatem differri; vel potius iure et merito retinendum sit Lucam sub finem primae captivitatis romanae apostoli Pauli librum absolvisse?

R. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

V. Utrum, si simul considerentur tum frequens ac facile commercium quod procul dubio habuit Lucas cum primis et praecipuis ecclesiae Palaestiniensis fundatoribus nec non cum Paulo gentium Apos-

tolo, cuius et in evangelica praedicatione adiutor et in itineribus comes fuit: tum solita eius industria et diligentia in exquirendis testibus rebusque suis oculis observandis; tum denique plerumque evidens et mirabilis consensus libri Actuum cum ipsis Pauli epistolis et cum sincerioribus historiae monumentis; certo teneri debeat Lucam fontes omni fide dignos prae manibus habuisse eosque accurate, probe et fideliter adhibuisse: adeo ut plenam auctoritatem historicam sibi iure vindicet?

R. Affirmative.

VI. Utrum difficultates quae passim obiici solent tum ex factis supernaturalibus a Luca narratis; tum ex relatione quorumdam sermonum, qui, cum sint compendiose traditi, censentur conficti et circumstantiis adaptati; tum ex nonnullis locis ab historia sive profana sive biblica apparenter saltem dissentientibus; tum demum ex narrationibus quibusdam, quae sive cum ipso Actuum auctore sive cum aliis auctoribus sacris pugnare videntur; tales sint ut auctoritatem Actuum historicam in dubium revocare vel saltem aliquomodo minuere possint?

R. Negative.

II.

De auctore, de integritate et de compositionis tempore epistolarum pastoralium Pauli apostoli.

Propositis pariter sequentibus dubiis Pontificia Commissio de Re Biblica ita respondendum decrevit :

I. Utrum prae oculis habita Ecclesiae traditione inde a primordiis universaliter firmiterque perseverante, prout multimodis ecclesiastica monumenta vetusta testantur, teneri certo debeat epistolas quae pastorales dicuntur, nempe ad Timotheum utramque et aliam ad Titum, non obstante quorumdam haereticorum ausu, qui eas, utpote suo dogmati contrarias, de numero paulinarum epistolarum, nulla reddita causa, eraserunt, ab ipso apostolo Paulo fuisse conscriptas et inter genuinas et canonicas perpetuo recensitas?

R. Affirmative.

II. Utrum hypothesis sic dicta fragmentaria, a quibusdam recentioribus criticis invecta et varie proposita, qui, nulla ceteroquin probabili ratione, immo inter se pugnantes, contendunt epistolas pastorales posteriori tempore ex fragmentis epistolarum sive ex epistolis paulinis deperditis ab ignotis auctoribus fuisse contextas et notabiliter auctas, perspicuo et firmissimo traditionis testimonio aliquod vel leve praeiudicium inferre possit?

R. Negative.

III. Utrum difficultates quae multifariam obiici solent sive ex stylo et lingua auctoris, sive ex erroribus praesertim Gnosticorum, qui uti iam tunc serpentes describuntur, sive ex statu ecclesiasticae hierarchiae, quae iam evoluta supponitur, aliaeque huiuscemodi in contra

rium rationes, sententiam quae genuinitatem epistolarum pastoralium ratam certamque habet, quomodolibet infirment?

R. Negative.

IV. Utrum, cum non minus ex historicis rationibus quam ex ecclesiastica traditione, Sanctorum Patrum orientalium et occidentalium testimoniis consona, necnon ex indiciis ipsis quae tum ex abrupta conclusione libri Actuum tum ex paulinis epistolis Romae conscriptis et praesertim ex secunda ad Timotheum facile eruuntur, uti certa haberi debeat sententia de duplici romana captivitate apostoli Pauli; tuto affirmari possit epistolas pastorales conscriptas esse in illo temporis spatio quod intercedit inter liberationem a prima captivitate et mortem Apostoli?

R. Affirmative.

Die autem 12 iunii anni 1913, in audientia infrascripto Reverendissimo Consultori ab Actis benigne concessa, Sanctissimus Dominus noster Pius Papa X praedicta responsa rata habuit ac publici iuris fieri mandavit.

Romae, die 12 iunii 1913.

Laurentius JANSSENS, O. S. B.,
Consultor ab Actis.

Revue — M. Carlo PASCAL, professeur de littérature latine à l'Université de Pavie fonde une nouvelle revue : *Athenaeum, Studi periodici di letteratura e Storia,* qui s'occupera de préférence de la mythologie, de l'histoire, de la civilisation, de la philosophie et des religions, de la littérature classique et de la littérature médiévale, enfin de l'humanisme. Elle contiendra des notices bibliographiques soit sur un sujet donné, soit sur tel savant dont il est utile de connaître la liste des œuvres. La revue paraîtra en quatre fascicules par an, formant un volume d'environ 500 pages. Le prix de l'abonnement est de 15 fr. Éditeurs : Mattei et Cie, Corso Vittorio Emanuele, 63, à Pavie.

Décès. — Le 23 janvier est mort à Rome le Prof. Baldassare LABANCA, professeur d'histoire du christianisme à l'Université, auquel on doit un certain nombre d'ouvrages philosophiques : *Intorno al vero e al falso spirito della filosofia contemporanea,* 1857; *Del progresso della filosofia,* 1860; *Della filosofia italiana nel secolo XIX,* 1861; *Lezioni di filosofia morale,* 1867; *Lezioni di filosofia razionale,* 1868; *Della dialettica libri quattro,* 2e éd. 1876; *I sistemi exclusivi in filosofia,* 1877; *La filosofia cristiana, studio storico-critico,* 1888.

RECENSION DES REVUES [1]

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Avril. — BERNARD DE SAILLY. *Terrain de rencontre et points d'accord.* (Esquisse d'une ébauche de *prolégomènes à l'apologétique* s'inspirant des doctrines de M. Blondel. Essaie de dégager les problèmes fondamentaux que l'apologiste doit aborder de front, signale les fausses solutions qui, d'après l'auteur, cherchent à s'implanter et s'efforce de réorganiser la synthèse en tenant compte des « points d'accord ».) pp. 5-15. — L. LABERTHONNIÈRE. *Le catholicisme d'après M. Michel.* (A propos d'un compte-rendu publié par M. l'abbé Michel, dans les *Questions ecclésiastiques,* sur l'opuscule de M. Laberthonnière, intitulé : *Sur le chemin du catholicisme.*) pp. 46-74. = **Mai-Juin.** — LE COMITÉ DE RÉDACTION. (Note relatant la soumission de la rédaction au décret de la Congrégation de l'Index visant les *Annales de Philosophie chrétienne* pour les fascicules parus de 1905 à 1913). — V. DELBOS. *La controverse d'Arnauld et de Malebranche sur la nature et l'origine des idées,* pp. 113-149. — BERNARD DE SAILLY. *Terrain de rencontre et points d'accord* (fin). (Résume, en terminant, le programme que devra remplir toute apologétique qui voudra vraiment aboutir à se constituer une et traditionnelle.) pp. 150-190. — P. DE BERNARDIN. *La « Philosophie nouvelle » et le problème moral et religieux.* (A propos du livre de M. Edouard Le Roy : *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson,* indique comment le problème moral et religieux doit s'envisager, et note quel est son rapport négatif avec la méthode bergsonienne.) pp. 191-210. — M. LEGENDRE. *L'Histoire comme Science morale* (fin). (« La science morale, servante de la morale, ne se suffit point à elle-même et tend à quelque chose de plus haut que soi. L'histoire doit fournir quelques-uns des éléments de la solution du problème religieux, forme historique du problème moral. Et d'un autre côté, par la manière dont elle modifie le concept de science, elle apporte quelques éléments positifs aux problèmes de la métaphysique ».) pp. 211-250.

*** ANTHROPOS. 2-3.** — J. MEIER. *Die Zauberei bei den Küsten-*

1. Tous ces périodiques appartiennent au deuxième trimestre de 913. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — Les Revues catholiques sont marquées d'un asterisque. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. ALLO (Fribourg), GARCIA (Salamanque), TUYAERTS (Louvain), BARGE, EISENMENGER, GILLET, HUGUENY, JACQUIN, LEMONNYER, NOBLE, de POULPIQUET, ROLAND-GOSSELIN (Kain).

bewohnern der Gazelle-Halbinsel, Neupommern (suite). (La force magique de l'âme du sorcier : nature, bénéficiaire, source, initiation, usage, animaux qui interviennent, manière dont elle agit.) pp. 285-305. — PP. SOURY-LAVERGNE et de la DEVÈZE. *La Fête annuelle du Fandroana en Imerina, Madagascar* (à suivre). (Décrit cette fête telle qu'elle se célébrait à la fin du XVIIIe siècle.) pp. 306-324. — O. MEIER. *Fischerei bei den Uferleuten des nördlichen Teiles der Gazellehalbinsel,* etc. (suite). (Décrit les engins de pêche, leur fabrication, leur mode d'emploi, etc.) pp. 325-341. — J. MAES. *Quelques notes sur les Mongelima, Congo belge.* (D'après les observations du P. Steinmetz.) pp. 342-358. — Ch. GILHODES. *Mariage et condition de la femme chez les Katchins, Birmanie* (suite). (Groupes de mariage, relations avec le mariage, préliminaires et cérémonies du mariage, vie conjugale.) pp. 363-375. — P. EHRENREICH. *Zur Frage des Bedeutungswandels Mythologischer Namen.* (Contre la théorie de Pohorilles (*Anthropos*, VII, pp. 995 ss.) et contre l'abus du lunarisme en mythologie.) pp. 376-381. — E. SELER. *Der Bedeutungswandel in den Mythen des Popol Vuh.* (Encore contre la théorie de Pohorilles-Hüsing.) pp. 382-389. — A. L. KROEBER. *The Determination of linguistic Relationship.* (Contre une méthode purement philologique et pour une méthode ethnologique ou historique.) pp. 389-401. — G. TESSMANN. *Sprichwörter, der Pangwe, Westafrika.* (Proverbes usités chez les Fân, origines et applications.) pp. 402-426. — A. WIEDEMANN. *Die Bedeutung der alten Kirchenschriftsteller für die Kenntnis der ägyptischen Religion.* (Compte rendu élogieux de l'ouvrage de F. Zimmermann, *Die ägyptische Religion nach d. Darstell. der Kirchenschrift. und d. ägypt. Denkmäler,* 1912.) pp. 427-435. — W. SCHMIDT. *Die Gliederung der australischen Sprachen* (suite). (Sur les groupes linguistiques Yuin-Kuri et Wiradyuri-Kamilaroi.) pp. 526-554.

ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE, **Avril**. — Fr. MAYWALD. *Kants Beweis für die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft.* (Analyse et critique de ce passage de la Critique de la raison pure. Kant eut tout à fait raison de vouloir faire une place dans la perception à l'imagination créatrice inconsciente, mais la preuve dont il se sert est de tout point insuffisante.) pp. 281-301. — R. NOLL. *Herders Verhältnis zur Naturwissenschaft und dem Entwicklungsgedanken.* (Montre combien la méthode de Herder est peu scientifique et combien sa conception de l'évolution est éloignée de celle de Lamarck ou de Darwin. Ses rapports avec ses contemporains.) pp. 302-338. — R. MÜLLER-FREIENFELS. *Nietzsche und der Pragmatismus.* (Précise dans quelle mesure les trois formes du pragmatisme : pragmatisme au sens étroit, humanisme (Schiller) et philosophie du « comme si » (Vaihinger) se retrouvent chez Nietzsche.) pp. 339-358. — E. ARNDT. *Zu Heraklit.* (Défend contre Lortzing et Lœw son interprétation d'Héraclite.) pp. 270-377.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT 1-2. — *I. Abhandlungen.*

E. Meyer. *Religiöse Wahnideen.* (Étude de psychiâtrie, dans laquelle M. fait la monographie de certains cas de folie religieuse chez des Allemands du peuple; il relève la forme très élémentaire de ces illusions, lesquelles ne prennent pas la couleur des idées courantes; ce pourraient être des représentations religieuses très primitives restant, dans les conditions normales, en dessous du seuil de la conscience, et émergeant sous l'influence de la maladie.) pp. 1-51. — O. Pertold. *Der Singhalesische Pilli Gauber.* (D'après un manuscrit singhalais du British Museum, P. décrit un sortilège qui consiste à évoquer un démon destructeur sous la forme d'un être vivant, et particulièrement à l'incarner dans le cadavre d'un enfant mort-né.) pp. 52-65. — G. Roeder. *Die ägyptischen « Sargtexte » und das Totenbuch.* (Rien de moins fixé encore que le vrai texte et le vrai sens du « Livre des morts » égyptien. La question peut être éclaircie par les textes écrits sur les parois des cercueils du Moyen Empire, actuellement catalogués par les *titres* dont ils font précéder les formules des cérémonies mortuaires déjà connues en grand nombre par les « textes des Pyramides » de l'Ancien Empire. Ces titres exposent l'utilité de la formule, soit pour faire éviter au mort certains dangers, soit pour lui assurer des facultés appropriées au genre d'existence de l'Au-Delà. Deux cycles de dieux, celui de Râ, le dieu céleste, et d'Osiris, le roi souterrain, ont à l'accueillir dans leur sein.) pp. 66-85. — W. Wreszinski. *Tagewählerei im alten Aegypten.* (D'après trois calendriers, dans des papyrus du British Museum, chacun donnant des pronostics sur le caractère faste ou néfaste de chaque jour du mois. Particulièrement d'après le Papyrus Sallier IV, un cahier d'écolier de 1200 environ, qui joint à ses pronostics d'importantes notices mythologiques, notamment sur l'anéantissement des hommes par Râ; et le drame Osiris-Set-Horus. Aucun rappel d'événements politiques au calendrier. Cette distinction des jours a dû d'ailleurs peu pénétrer dans la pratique des Égyptiens.) pp. 86-100. — C. Clemen. *Herodot als Zeuge für den Mazdaismus.* (Montre l'importance des témoignages grecs dans la question de l'antiquité du zoroastrisme, et, prenant une à une les assertions d'Hérodote sur la religion des Perses, conclut que puisque toutes ses données, bien comprises, sont dignes de foi, et, concordant avec l'Avesta, indiquent que le commun des Perses étaient déjà, au temps des Achéménides des Mazdéens orthodoxes.) pp. 101-121. — A. Jacoby. *Ein hellenistisches Ordal.* (Transcrit et explique un passage du papyrus magique XLVI de Londres, sur le moyen de découvrir les voleurs, par des procédés de magie sympathique qui se sont retrouvés attestés chez les Grecs du Moyen-Age.) pp. 122-126. — L. Deubner. *Lustrum.* (La *lustration* des Romains est, à ne considérer que le nom, une cérémonie *cathartique*, ou de purification, et, en réalité, elle était *apotropaïque*, destinée à tenir à l'écart les mauvaises influences. D. résout ainsi ce problème : *lustrum* vient de *luo* (laver, purifier) et a signifié, non seulement *lavage*, mais *lavures, balayures;* « *lustrum condere* » signifie sans doute cacher, enterrer les résidus d'une cérémonie de purification. Mais, avant l'époque romaine, la cérémonie

de purification des fermes antiques devait comporter un double rite : l'un de purification, avec enterrement des souillures dangereuses, l'autre consistant en un sacrifice et une procession, pour décrire un cercle magique apotropaïque autour du lieu purifié. La rérémonie totale fut désignée *a potiori* par le mot *lustrum;* d'où ce terme en est arrivé à signifier la procession des *suovetaurilia.*) pp. 127-136. — E. SAMTER. *Die Entwickelung des Terminuskults.* (Le nom *terminus* n'est pas une épithète de Jupiter, dieu céleste, mais les cérémonies de l'érection des *termes* montrent qu'il s'agissait plutôt de déités chthoniennes, protectrices des champs, qui prenaient leur siège dans la borne. Le *terminus* du Capitole représentait tous les *termini* particuliers. D'où l'idée d'un « dieu terme » unique, et son association au grand Jupiter, quand eut été construit le temple de Jupiter Capitolin.) pp. 137-144. — S. A. HORODEZKY. *Der Zaddik.* (Le « Zaddik », homme à miracles, tout pénétré et transformé par l'esprit de Dieu, est mis dans l'aggada, la Cabale et le Khassidisme, à côté et au-dessus du docteur talmudiste. Le « Juste » de l'Ancien Testament est devenu un « surhomme » qui ressemble au Messie biblique, et est presque déifié. Légendes de quelques-uns de ces « Zaddiqim ».) pp. 145-159. — A. MARMORSTEIN. *Legendenmotive in der rabbinischen Literatur.* (Miracles entourant la naissance et l'enfance des « Saints » rabbiniques; leurs relations avec Satan; leurs voyages aériens; les animaux dans la légende; les transformations du prophète Élie.) pp. 160-175. — *II. Berichte.* W. MÜLLER. *I. Die Religionen der Südsee, 1905-1910,* pp. 176-207. — H. H. JUYNBOLL. *Religionen der Naturvölker Indonesiens,* pp. 208-232. — Fr. SCHWALLY. *Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion,* pp. 233-252. — G. KARO. *Archäologische Mitteilungen aus Griechenland.* 253-292. — S. WIDE. *Religionsgeschichtliche Lesebücher,* pp. 293-298. — *III. Mitteilungen und Hinweise,* pp. 299-320.

ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Avril. — FROMENT et O. MONOD. *Du langage articulé chez l'homme normal et chez l'aphasique.* (Les troubles de la parole qui caractérisent l'aphasie motrice peuvent s'expliquer par une évocation défectueuse des images auditives verbales.) pp. 1-20. — ALICE DESCOENDRES. *Les enfants anormaux sont-ils des amoraux?* (Observations notées au jour le jour et portant sur une cinquantaine d'enfants débiles de 7 à 14 ans, dont une trentaine d'arriérés, et une vingtaine d'anormaux. Il en résulte que les anormaux sont capables d'ordre, de discipline, d'amour du travail, d'entr'aide, d'affection et de bonté.) pp. 21-48.

* **BESSARIONE. Janvier-Mars.** — A. PALMIERI. *Un' opera inedita di Fantino Valaresso Arcivescovo di Creta sul Concilio di Firenze.* (Biographie de l'auteur, édition, d'après un ms. du Vatican de cette œuvre.) pp. 1-26. — N. MARINI. *Il primato di S. Pietro e de' suoi successori in S. Giovanni Crisostomo* (suite, à suivre). (Nouveaux textes en faveur de la primauté; ils sont d'autant plus significatifs qu'ils sont tirés d'homélies dont le sujet n'appelait pas nécessaire-

ment une telle doctrine.) pp. 27-37. — M. Chaîne, S. J. *Le rituel éthiopien.* (Rituel du baptême. Texte éthiopien, traduction latine.) pp. 38-71. — A. Pellegrini, O. S. A. *La raccolta degli atti del Concilio di Firenze di Angelo Maria Bandini.* (Notice biographique et littéraire; texte latin inédit d'une préface à un recueil des actes du concile de Florence.) pp. 72-103. — N. Festa. *Niceta di Maronea e i suoi dialoghi sulla Processione dello Spirito Santo.* (Suite de la traduction latine.) pp. 104-113. — A. Palmieri. *Le divergenze dommatiche disciplinari e liturgiche tra le due Chiese al Concilio Ecumenico di Firenze.* (Discussions sur la procession du Saint-Esprit, l'addition du *Filioque,* le Purgatoire.)

*** BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 2.** — P. Riessler. *Das Moseslied und der Mosessegen.* (Analyse avec corrections textuelles et traduction de *Deutér.* XXXII, 1-43.) pp. 119-128. — P. Szezygiel. *Der Parallelismus Stropharum* (fin). (La strophe comme le vers est construite sur le principe fondamental du parallélisme.) pp. 129-142. — Fr. Zorell. *Die Hauptkunstform der hebräischen Psalmendichtung.* (Cette forme principale serait la succession deux par deux de vers de mètres différents.) pp. 143-149. — J. K. Zenner u. H. Wiesman. *Das Buch der Sprüche. Kap. 6, 20-35.* (Critique textuelle et remarques linguistiques, structure, suite des idées, traduction.) pp. 150-160. — A. Jochmann. *Zur Beurteilung der Lesarten von Mat. 1, 16.* (Contre la leçon du Syrus Sinaiticus adoptée par Heer et Maier.) pp. 161-167. — Ph. Haeuser. *Der Gottessohn « geworden unter dem Gesetze ».* (Cette expression de *Galates,* IV, 4, se rapporte à la mort du Fils de Dieu et reprend l'idée de *Gal.*, III, 13.) pp. 178-184.

*** BULLETIN D'ANCIENNE LITTÉRATURE ET D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNES. Avril.** — J. Tixeront. *Le rite du matal.* (« On appelle *matal,* dans les anciens rituels arméniens, l'animal sacrifié à Dieu et dont la chair est destinée à nourrir le clergé et les pauvres. »... « Malgré les dénégations de l'évêque Narsès Shornah, il est bien difficile de ne pas voir dans cet usage un reste des sacrifices anciens offerts dans le mosaïsme... Dans l'Église latine aussi on immole des animaux dont la chair, préalablement bénite, doit servir à des repas religieux, ou à nourrir le clergé et les pauvres. Mais ce qui n'y paraît nulle part, au moins clairement, c'est l'idée que cette immolation et cette offrande constituent un vrai sacrifice à côté du sacrifice eucharistique ».) pp. 81-94. — G. Bardy. *Les objections d'un philosophe païen d'après l'Apocriticus de Macaire de Magnésie.* (Il s'agit des quinze livres de Porphyre contre les chrétiens.) pp. 95-111. — J. P. Kirsch. *L'aigle sur les monuments figurés de l'antiquité chrétienne.* (A partir du IVe siècle, il est fréquent. Il a, dans certains cas, une signification symbolique chrétienne.) pp. 112-126. — P. Batiffol. *La conversion de Constantin et la tendance au monothéisme dans la religion romaine.* (Les païens cultivés reconnaissent qu'il y a un Dieu, unique, éternel, dont l'exis-

tence est indubitable, qui est le père de la nature et le père commun de tous les mortels : ce Dieu est le *Deus summus.*) pp. 132-141.

BULLETIN DE L'INSTITUT GÉNÉRAL PSYCHOLOGIQUE. Janv.-Avril. — Paul KAHN. *La crise de la vie familiale et la moralité de l'enfant.* Conférence. (Dans huit cas sur dix, l'enfant délinquant ou criminel n'a pas vécu de la vraie vie de famille. La vie familiale est allée en régression depuis l'antiquité jusqu'à l'époque actuelle. La situation présente au point de vue de la démoralisation de l'enfance : l'union libre, l'alcoolisme des parents, démoralisation par le jeu, le livre et le spectacle; l'éducation à l'abandon. Esquisse de quelques remèdes.) pp. 17-39. — Dr H.-M. FAY. *Notes sur les causes psychiques et sociales du premier crime ou délit chez les jeunes gens.* pp. 41-60.

* **CATHOLIC (THE) UNIVERSITY BULLETIN. Mars.** — W. TURNER. *Catholic Philosophy and the Personality of God.* (Ce que la philosophie catholique oppose au monisme en général et au panthéisme plus spécialement.) pp. 167-185. — P. J. HEALY. *Historiography, Ancient et Mediaeval.* (Si l'historiographie médiévale peut paraître inférieure à celle de l'antiquité classique, ce n'est guère qu'au point de vue de la forme.) pp. 186-202. = **Avril.** — Ch. F. AIKEN. *Mithraism.* (Caractères généraux du mithriacisme et son infériorité marquée par rapport au Christianisme.) pp. 251-267. — G. M. BOLLING. *The Greek View of the Relation between Poetry and Morality.* (Sentiments divers des philosophes et du peuple en Grèce, au Ve siècle avant J.-C.) pp. 268-286. — W. TURNER. *Catholic Philosophy and the Knowableness of God.* (Critique de l'agnosticisme.) pp. 310-328. = **Mai.** — Th. REILLY. « *In Faciem ei Restiti* », *Gal. II,* II. (Étude exégétique et psychologique sur l'incident d'Antioche entre S. Pierre et S. Paul.) pp. 355-376. — Ch. F. AIKEN. *Mithraism and Christianity.* (Comparaison au point de vue du monothéisme théorique et pratique.) pp. 377-388.

* **CIENCIA TOMISTA (LA). Mai-Juin.** — J. MARIN-SOLA, O. P. *La homogeneidad de la doctrina católica* (suite). (Résume ses articles antérieurs; établit un parallèle entre la doctrine de saint Thomas et celle de Suarez; examine la valeur dogmatique de la vérité théologique d'après ce principe : *In distinctione habituum non est considerandum objectum materialiter sed ratio objecti.*) pp. 209-227. — L. ALCADE, O. P. *El método teológico en la Suma.* (Montre par l'examen de la première question de la Somme théologique que le moyen âge étudiait sérieusement l'Écriture Sainte.) pp. 252-266.

* **CIUDAD DE DIOS (LA). 5 et 20 mai.** — P. M. ARNÁIZ. *Psicología de la inteligencia* (suite et fin). (Résume et corrobore la théorie idéologique de saint Thomas.) pp. 163-175, 241-246.

* **CIVILTA (LA) CATTOLICA. 5 Avril.** — L. MÉCHINEAU. *Gli Evan-*

geli secundo S. Marco e S. Luca giusta le risposte della Commissione biblica. (4e réponse : L'attribution du *Magnificat* à Marie. — Témoignage des mss. et des versions; harmonie de l'attribution à Marie avec le contexte; tradition constante de l'Église.) pp. 33-47. = **19 Avril.** — *William James e il Pragmatismo.* (Le pragmatisme suivant James est avant tout une méthode.) pp. 155-164. = **3 Mai.** — A. Fernandez. *I sacrifici privati nella legislazione mosaica.* (L'opinion suivant laquelle toute immolation d'animaux pour l'usage ordinaire constitue un sacrifice (privé et domestique il est vrai) est invraisemblable et non justifiée par le texte sacré.) pp. 277-291. = **17 Mai.** — L. Méchineau, *Gli Evangeli...* (L'Évangile de saint Luc n'a pas été composé après 63; saint Marc lui est antérieur. Arguments de tradition.) pp. 403-420. = **21 Juin.** — L. Méchineau. *Gli Evangeli...* (Les sources de saint Marc se ramènent à trois : la prédication de Pierre, l'Évangile écrit de saint Matthieu, les traditions orales reçues de la bouche des apôtres, des disciples, de personnes pieuses qui avaient suivi le Seigneur.) pp. 674-683.

CULTURA (LA) FILOSOFICA. Mars-Avril. — A. Aliotta. *Linee d'una concezione spiritualistica del mondo.* (Esquisse une théorie générale du monde, réaliste, spiritualiste et pluraliste.) pp. 93-113. — G. Capone Braga. *L'atto di comprendere.* (Expose une série d'expériences psychologiques faites en vue de déterminer ce que c'est que comprendre (par ex. une page de lecture). De ces expériences conclut que l'essentiel, en cet acte de comprendre, est de se former un schème clair, indépendant des images secondaires. Critique Taine, Ribot, James. Analyse les conditions psychologiques qui facilitent et accompagnent la formation de ce schème.) pp. 114-150. — G. Rizzo. *Osservazioni sul problema del male.* (Introduction à une étude sur la *Teorica di Rosmini.* — Le problème du mal est insoluble par la *méthode d'immanence* qui suppose l'infini dans le fini, l'illimité dans le limité.) pp. 151-157. — A. Ferro. *Ancora della libertà morale.* (En faveur de la liberté, contre quelques difficultés des déterministes.) pp. 158-165.

***ÉCHOS D'ORIENT. Mars-Avril.** — M. Jugie. *Un théologien grec du XVIe siècle : Gabriel Sévère et les divergences entre les deux Églises.* (Principales divergences entre les Églises : le caractère indélébile de la Confirmation et de l'Ordre, les formes de la Confirmation, de la Pénitence et du Mariage, la peine temporelle due au péché après l'absolution, le purgatoire, la béatitude des saints.) pp. 97-108. — S. Vailhé. *Formation de l'Église arménienne.* (Les origines de l'Arménie et l'introduction du christianisme.) pp. 109-122. — L. Arnaud. *L'exorcisme gnostique « par le Grand Nom » dans l'Euchologe grec.* (I. Les exorcismes de Tryphon; II. Les conjurations gnostiques; III. L'insertion dans l'Euchologe.) pp. 122-133. — P. Gospodinof. *Les pionniers de la renaissance bulgare en Macédoine.* (Il s'agit des deux frères Miladinof morts en janvier 1862.)

pp. 144-154. — L. DRESSAIRE. *Saint Louis en Palestine.* (Le séjour à Saint-Jean-d'Acre, mai 1250-mars 1251.) pp. 154-162.

* **ÉTUDES. 5 Avril.** — G. NEYRON. *La tolérance.* (L'Église aime trop les âmes, d'un amour trop réel et trop effectif, pour ne pas employer, selon les diverses occurrences, tous les moyens que la Providence lui met en main pour les préserver, mais elle n'oublie jamais que si la contrainte extérieure peut lui venir en aide pour empêcher certaines ruines, ses armes de conquête sont toujours l'abnégation et la douceur, dont elle trouve dans l'Évangile l'enseignement et le modèle.) pp. 5-19. — L. DE GRANDMAISON. *La religion personnelle; III. L'effort ascétique.* (Un certain ascétisme est indispensable : le choix ne reste que sur les points où l'on devra l'appliquer, les principes qui l'inspireront, la mesure qu'on y gardera. Dans la conception chrétienne de la vie, l'option fondamentale comporte toute une série de conséquences, de mises au point, de hiérarchies de valeurs, qui ne se peuvent établir et maintenir que par l'ascétisme.) pp. 33-57. = **20 Avril.** — A. d'ALÈS. *Le dogme catholique de la rédemption.* (« Si la théorie de la satisfaction vicaire, fruit d'une théologie déjà mûre, est elle-même, d'un maniement délicat, combien plus de précautions exigent les théories plus rudimentaires et moins compréhensives de substitution pénale, de sacrifice et de rachat! Il n'est pourtant aucune de ces théories qui ne renferme quelque vérité utilisable. Une confrontation diligente avec le fait divin de la Rédemption permettra d'en vérifier l'exactitude et de constater des coïncidences partielles, au lieu des divergences qui apparaissent d'autant plus qu'on isole chaque théorie et qu'on la pousse ».) pp. 170-197. — F. PRAT. *Nature et but des paraboles évangéliques.* (Les paraboles, en elles-mêmes, n'aveuglent pas plus que les miracles; mais les paraboles comme les miracles peuvent être une occasion d'aveuglement, que Dieu permet pour des fins dignes de sa sagesse.) pp. 198-213. = **5 Mai.** — L. DE GRANDMAISON. *La religion personnelle. L'élan mystique.* (« A supposer que la contemplation mystique proprement dite soit la condition normale de l'intimité divine, on devrait logiquement la désirer; mais outre qu'il n'est pas aisé d'en décider, outre qu'il y a bien à dire contre, il est incontestable que ces grâces se présentent à la fois comme des dons rares, extraordinaires, privilégiés. ») pp. 309-335. = **20 Mai.** — M. VILLER. *La paix de l'Église. L'édit de l'année 313.* (L'acte de Constantin est, avant tout, la donation de la liberté religieuse aux chrétiens, mais il veut être plus qu'une passagère libéralité. Dans la pensée de celui qui, généreusement, l'accorde, cette paix est une alliance secrète, ou même, en raison du caractère que prennent immédiatement les relations avec la puissance nouvelle, une conversion.) pp. 438-464. = **5 Juin.** — L. ROURE. *La religion spirite. Les origines.* (Dans la religion spirite, le déisme est aussi simplifié et amoindri que possible; la morale elle-même, se trouve énervée par l'affaiblissement de l'idée de sanction, et des maximes évangéliques qui prêchent la lutte contre les passions.) pp. 577-602. = **20 Juin.**

— L. Roure. *La religion spirite. L'état présent.* (Les continuateurs d'Allan Kardec : Léon Denis, Gabriel Delaune, etc. ; le spiritisme et ses principaux représentants à l'étranger ; statistique du spiritisme.) pp. 744-771.

EXPOSITOR (THE). Avril. — J. Skinner. *The Divine Names of Genesis*, 1. (Maintient, contre Dahse, les vues des partisans de la théorie documentaire touchant l'usage des différents noms divins dans la Genèse. Critique la façon dont Dahse traite *Exode*, VI, 2-3.) pp. 289-313. — V. Bartlet. *The Historical Setting of the Pastoral Epistles*, 3. (Ces épîtres, qui sont authentiques, ont été composées pendant la captivité (unique) de S. Paul à Rome, I *Timothée* et *Tite* vers. 60 et II *Timothée* vers. 62.) pp. 325-347. — W. M. Ramsay. *Suggestions on the History and Letters of St. Paul*, 3. (Sur la signification, très élastique, de « croire » dans les *Actes*. Sur la situation, dans leur Province, des villes « libres et alliées ».) pp. 347-371. — J. Dickie. *The litterary Riddle of « the Epistle to the Hebrews »*. (Une vraie lettre, écrite à une église domestique, de juifs-chrétiens latitudinaristes, de Rome.) pp. 371-378. — J. Kennedy. *Plea for fuller Criticism of the Massoretic Text.* (Le texte massorétique, étudié de près, fournit, en vue de sa propre correction, plus de secours que n'importe quel guide extérieur. Application au psaume 1.) pp. 378-384. = **Mai.** — J. Skinner. *The Divine Names, in Genesis*, 2. (Réfute l'opinion de Dahse, d'après lequel, l'emploi des noms divins serait dans un rapport étroit avec la division du texte biblique en sections liturgiques.) pp. 400-420. — G. B. Gray. *The Forms of Hebrew Poetry.* 1. (Passe en revue les données extra-bibliques que nous possédons sur les formes extérieures de la poésie hébraïque.) pp. 421-441. — R. Mackintosh. *The Roots of St. Paul's Doctrine of Sin.* (Énumère et analyse, neuf « racines » de la doctrine paulinienne du péché.) pp. 441-458. — A. Carr. *The Followship of Acts II, 42 and Cognate Words.* (Ces termes ont une portée spirituelle.) pp. 458-464. — V. Bartlet. *Two New Testament Problems.* (Contre Ramsay, maintient que S. Paul est mort au terme de la captivité romaine dont parlent les *Actes*.) pp. 464-467. = **Juin.** — W. A. Curtiss. « *Raise the Stone : Cleave the Wood* ». (Rapproche le 5e des logia d'Oxyrhynchus, publiés en 1897 par Grenfell et Hunt, de *Matthieu*, XVIII, 20, et interprète les deux formules : dresse la pierre, fends le bois, dans le sens de : prépare tout pour le sacrifice.) pp. 481-494. — J. Skinner. *The Divine Names in Genesis*, 3. (Dahse n'est pas fondé à reconnaître dans les manuscrits *e g j* des LXX la recension d'Hésychius, et dans *f i r* la recension de Lucien. Ses vues sur l'autorité critique des LXX sont inacceptables.) pp. 494-514. — V. Bartlet. *Two New Testament Problems*, 2. (L'église domestique à laquelle est adressée l'épître aux Hébreux devrait être cherchée à Éphèse. Cette épître, composée vers 62, serait l'œuvre d'Apollos.) pp. 548-551. — G. B. Gray, *The Forms of Hebrew Poetry*, 2. (Étudie le parallélisme et son rôle dans la poésie hébraïque ; examine les théories de Lowth sur ce sujet.) pp. 552-568.

EXPOSITORY (THE) TIMES. Avril. — W. M. Ramsay. *What were the Churches of Galatia?* (suite). (Sur le principe de classification par provinces dans l'Église chrétienne.) pp. 331-333. — A. D. Martin. *Knowing Christ* κατὰ σάρκα. (« Selon la chair » doit s'entendre au sens non pas historique mais moral et affecte non pas la chose connue mais la connaissance qu'on en a.) pp. 334-335. = **Mai.** — W. M. Ramsay. *What were the Churches of Galatia?* (suite). (Sur les noms de la province de Galatie.) pp. 378-379. — M. Jones. *Acts XV, 3 and the early Date of « Galatians ».* (Cet endroit du livre des Actes s'oppose à l'hypothèse de Weber acceptée récemment par Ramsay relative à la composition de la lettre aux Galates avant le concile de Jérusalem.) pp. 382-383. = **Juin.** — A. R. S. Kennedy. *A Recent Find of Jewish Measures.* (D'après la conférence du P. Germer-Durand, publiée dans *Conférences de Saint-Étienne,* 1909-1910.) pp. 393-395. — Th. G. Pinches. *Sargon of Assyria in the Lake Region of Van and Urmia, 714, B. C.* (à suivre). (D'après la récente publication de F. Thureau-Dangin : *Une relation de la huitième campagne de Sargon,* Paris, 1911.) pp. 398-401. — D. Walker. *Apollinaris of Laodicea* (fin). (Ce qui caractérise la christologie d'Apollinaire, son origine, sa valeur.) pp. 410-415. — J. A. Montgomery. *Some Correspondences between the Elephantine Papyri and the Gospels.* (Il s'agit de quelques proverbes d'Ahikar.) pp. 428-429.

* **IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Avril.** — F. E. Gigot. *The Virgin Birth in St Luke's Gospel.* (L'authenticité de Luc I, 34-35 n'est pas contestable si l'on compare le style de ces versets avec celui du 3e évangile et des actes et si on examine le contexte. L'évidence externe, qui suit l'examen des anciens textes des évangiles, des anciennes versions et des citations des Pères, renforce aussi les données de l'évidence interne.) pp. 123-143. — G. S. Hitchcock. *Apocalyptic.* (Le genre apocalyptique, qui diffère du genre prophétique, n'est pas né subitement. Saint Jean a eu ses précurseurs dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans son Apocalypse il s'est servi du « matériel » consacré et a couronné, par l'inspiration divine de son livre, la tradition apocalyptique.) pp. 160-177. — D. O'Keeffe. *Henri Bergson's critical philosophy.* (Examine quelques-uns des arguments anti-intellectualistes de Bergson : le nombre et l'espace, le temps et l'espace.) pp. 178-189.

* **JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. XXVII, 3-4.** — G. M. Manser, O. P. *Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrhundert.* (Pierre d'Ailly, Nicolas d'Autricourt, Guillaume Ockam.) pp. 291-305, 405-437. — Fr. Wagner. *Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura* (suite). (II. Nature du bien et du mal; 1. L'essence du bien moral; la charité; 2. Nature du mal; l'essence du péché. — Conclusion : Saint Thomas et saint Bonaventure concordent sur plu-

sieurs points qui sont d'ailleurs le patrimoine commun de tous les théologiens d'alors, mais ils diffèrent sur d'autres en raison de leurs opinions philosophiques, saint Bonaventure donnant davantage à l'élément affectif.) pp. 306-343. — St. Lisiecki. *Die Gratia capitis in Christus nach der Summa Theologiae des Alexander von Hales.* (I. La grâce d'union : 1. son essence; 2. ses rapports avec la *gratia capitis;* 3. plénitude de grâce dans le Christ homme. II. La *gratia capitis :* 1. place de la tête dans l'organisme animal de l'homme; 2. Comment il convient au Christ homme d'être « tête »; 3. influence de la tête sur les membres du corps mystique du Christ.) pp. 343-404. — J. Leonissa, O. M. Cap. *Zur Frage der Areopagitica.* (Maintient l'authenticité des œuvres attribuées à Denys l'Aréopagite.) pp. 437-451. — H. Kirfel, C. S. R. *Gottesbeweis oder Gottesbeweise beim hl. Thomas von Aquin?* (A propos d'un travail de Audin (*Rivista di filosofia neo-scolastica,* 1912, pp. 758-769) maintient contre cet auteur que chez saint Thomas il y a bien cinq preuves distinctes de l'existence de Dieu, et non une seule.) pp. 451-460.

JEWISH (THE) QUARTERLY REVIEW. Avril. — H. Malter. *Saadia Studies.* (Sur un nouveau fragment du Liber exsulis de Saadia, sur le caractère et la chronologie des douze documents, actuellement connus, relatifs à la controverse Ben Meir.) pp. 487-509. — Ph. Mordell. *Origin of Letters and Numerals in Sefer.* (La version brève du Sefer Yesirah serait prétalmudique et remonterait à la fin du Ve siècle av. J.-C.; le pythagorisme serait d'origine juive.) pp. 517-544.

JOURNAL (THE) INTERNATIONAL OF ETHICS. Avril. — J. M. Mecklin. *The problem of christian Ethics.* (Critique les récents interprètes de la morale chrétienne au point de vue de sa valeur sociale. La morale de Jésus est une morale transcendante qui a Dieu pour but et l'individu dans ses rapports avec Dieu. C'est avant tout une vie spirituelle qu'elle vise, et en vue du royaume de Dieu transcendant à tous les temps. Elle n'exclut pas la vie sociale, mais ce serait renverser le problème des valeurs, comme on le fait aujourd'hui, que de vouloir substituer une fin sociale et temporelle, à la vie spirituelle et éternelle.) pp. 298-310.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 10 Avril. — M. R. Cohen. « *The New Realism* ». (Compte-rendu de l'ouvrage de Holt, Marvin, etc...) pp. 197-214. — *Discussion :* A. O. Lovejoy. *Secondary Qualities and Subjectivity.* (Réponse au Prof. M. Cohen, *Journal* X, 1913, p. 27. En quel sens les savants admettent la subjectivité des qualités secondes et pourquoi.) pp. 214-218. — **24 Avril.** — M. R. Cohen. *Jurisprudence As a Philosophical Discipline.* (Montre l'intérêt et la nécessité d'une philosophie de la loi.) pp. 225-232. — B. H. Bode. *The Definition of Consciousness.* (Difficultés d'une définition de la conscience. En

quel sens on peut la définir une corrélation entre certaines conditions matérielles de l'organisme et l'objet.) pp. 232-239. — C. I. Lewis. *Interesting Theorems in Symbolic Logic.* (Liste de théorèmes supposant mêmes principes et mêmes postulats et montrant les sens différents de l'implication logique.) pp. 239-242. = **8 Mai.** — C. J. Keyser. *Concerning Multiple Interpretations of Postulate Systems and the « Existence » of Hyperespace.* (L'espace à quatre dimensions ou plus a la même espèce d'existence que l'espace euclidien.) pp. 253-267. — J. Dewey. *The Problem of Values.* (Sur la demande du comité de la *Philosophical Association* propose un questionnaire au sujet de ce problème.) pp. 268-269. — H. L. Hollingworth. *The New York Branch of the American Psychological Association* (Compte-rendu.) pp. 270-274. = **22 Mai.** — A. H. Lloyd. *Conformity, Consistency, and Truth : A Sociological Study.* (La conformité avec un objet extérieur et la cohérence interne ne peuvent plus être pour nous les critères de la vérité, mais bien le pouvoir créateur, productif, de l'idée adaptée aux conditions actuelles de la société.) pp. 281-296. — W. F. Cooley. *Can Science speak the Decisive Word in Theology?* (La psychologie ne peut se prononcer sur la réalité de l'objet de la religion.) pp. 296-301. = **5 Juin.** — W. P. Pitkin. *Time and the Percept.* (Le fait qu'une perception ne porte pas sur le seul présent, mais en même temps sur le passé et l'avenir ne prouve absolument rien contre sa réalité.) pp. 309-319. — H. W. Wright. *The Thirteenth Annual Meeting of the Western Philosophical Association.* (Compte-rendu.) pp. 319-326. = **19 Juin.** — G. C. Cox. *The Case Method in the Study and Teaching of Ethics.* (Sur la raison d'être et les avantages de l'enseignement de la morale fait au moyen d'exemples, de cas pratiques. Cette méthode est indépendante de tout principe spécial et conduit à ne reconnaître d'autre *devoir* que l'appréciation intelligente de la hiérarchie des intérêts en jeu, et l'adaptation prudente qui en résulte.) pp. 337-347. — J. Husik. *Theory of Independence.* (Si la relation entre la conscience et l'objet est unique en son genre, les analyses de Perry sont insuffisantes à démontrer l'indépendance de l'objet.) pp. 347-353.

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Mai-Juin. — E. Regis et A. Hesnard. *Un cas d'aphonie hystérique d'origine émotive.* (A propos d'un cas récemment observé, l'on montre le rôle pathogène des émotions de la vie onirique.) pp. 177-197. — J.-M. Lahy. *Étude expérimentale de l'adaptation psychophysiologique aux actes volontaires brefs et intenses.* (La concordance plus ou moins grande entre l'idée d'un geste et la possibilité pour chacun de nous de sa réalisation constitue un des éléments les plus caractéristiques de notre personnalité physique. L'auteur étudie donc expérimentalement le mécanisme psychophysiologique par lequel l'homme peut volontairement adapter ses gestes à un but précis, c'est-à-dire réaliser un acte à son maximum de perfection.) pp. 220-236.

JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES. Avril. — H. H. Ho-

WORTH. *The Decretal of Damasus.* (Par des raisons d'ordre externe et d'ordre interne, montre que ce décret n'est pas authentique.) pp. 321-337. — *Documents :* A. SOUTER. *Tyconius's Text of the Apocalypse : A partial Restauration.* (Reconstitution faite d'après trois manuscrits contenant des homélies de saint Césaire d'Arles ; et dépendantes elles-mêmes du commentaire du donatiste Tyconius.) pp. 338-358. — *Notes and Studies.* H. C. HOSKIER. *Evan. 157 (Rome. Vat. urb. 2).* III. (Leçons de *Jean,* I-XXI.) pp. 359-384. — G. A. LOEW. *The Codex Bezae.* (Le *Codex Bezae* provient d'un centre non italien ; le copiste, aussi bien que les premiers correcteurs suivent les traditions d'un *scriptorium* grec ; le copiste a emprunté le texte à un interlinéaire ; jusqu'en 800 le manuscrit est resté dans des milieux dont le grec était la langue littéraire et ecclésiastique ; à partir de 800, il passa dans des centres latins d'Occident.) pp. 385-388. — H. St. J. THACKERAY. *A Study in the Parable of the Tow Kings.* (Pour comprendre la parabole de *Luc,* XIV, 31-32, il faut recourir au langage et aux usages diplomatiques de l'Ancient Orient.) pp. 389-399. — H. G. EVELYN-WHITE. *The Fourth Oxyrhyncus Saying.* (Le quatrième *logion* a des ressemblances avec le pseudo-Clément et l'Évangile des Hébreux.) pp. 400-403. — C. H. TURNER. *Is Hermas also among the Prophets?* (La place que le *Pasteur* occupe dans le *Sinaïticus* indiquerait qu'on range Hermas non dans le Nouveau Testament, mais à la suite des Prophètes de l'A. T.) pp. 404-407. — G. A. T. DAVIES. *Tertullian and the Pliny-Trajan Correspondence (Ep. 96).* (On peut écarter les différences apparentes qui ont été signalées entre la lettre de Pline à Trajan et le résumé qu'en donne Tertullien.) pp. 407-414. — C. F. BURNEY. *St Matthew XXV, 31-46 as a Hebrew Poem.* (En traduisant ce passage du grec en hébreu on arrive sans effort à constituer un poème rythmique. On pourrait en conclure que N. S., en exposant cette parabole, s'est servi de l'hébreu.) pp. 414-424. — C. RYDER SMITH. *Some Indian Parallele to Hebrew Cult.* (Remarques faites sur place touchant les cultes qu'on rencontre dans l'Inde et une certaine évolution supposée du culte hébreu.) pp. 424-432. — E. ILIFF ROBSON ΙΩΑΝΝΗΣ or ΙΩΑΝΝΑ ? — *A Note on Papias, ap. Euseb. H. E. III, 39.* (Suggère une correction dans le texte de Papias ; on devrait lire : ... ἢ ἡ Ἰακώβου ἢ Ἰωάννα ἢ...) pp. 440-441.

KANTSTUDIEN. XVIII, 1 et 2. — A. MESSER. *Zum 70. Geburtstag Hermann Siebecks,* pp. I-IV. — P. NATORP. *Recht und Sittlichkeit.* (Examine et discute les divergences qui séparent H. Cohen (*Ethik des reinen Willens*) et R. Stammler (*Theorie des Rechtswissenschaft*) et recherche quel doit être, du point de vue « critique » le fondement unique de la morale et du droit.) pp. 1-79. — Fr. KUNTZE. *Kritischer Versuch über den Erkenntniswert des Analogiebegriffes* (Détermine à quelles conditions l'identité qui fonde le raisonnement par analogie peut donner à la connaissance une valeur scientifique.) pp. 80-98. — A. BUCHENAU. *Bericht über den V Kongress für experimentelle Psychologie.* pp. 129-132.

LONDON (THE) QUARTERLY REVIEW. Avril. — W. T. Davison. *Christian Faith and Modern Thought.* (A propos de deux livres récents étudie le « modernisme » anglican.) pp. 193-215. — E. T. Genner. *The Religions of Greece and Rome.* (La religion grecque tendait à renforcer l'unité de la famille, du clan, de la cité; la religion romaine tendait à donner aux choses de la vie quotidienne un caractère religieux.) pp. 274-288.

MIND. Avril. — J. Alexander. *Collective Willing and Truth, II.* (10. Le mal moral et l'erreur; 11. Relations entre la vérité et la pratique; 12. Le Beau dans sa relation avec le Bon et le Vrai; 13. Cohérence interne et succès extérieur; 14. Pragmatisme.) pp. 161-189. — J. S. Mackenzie. *A Sketch of a Philosophy of Order.* (Montre brièvement que les moindres faits supposent dans la nature un ordre fondamental et que tous les problèmes généraux de la philosophie s'éclairent si l'on admet la réalité de cet ordre universel.) pp. 190-216. — O. Quick. *Bergson's « Creative Evolution » and the Individual.* (Insuffisance des abstractions et des métaphores de M. Bergson pour déterminer les rapports de l'individu et de l'*élan vital.*) pp. 217-230. — H. V. Knox. *William James and his Philosophy.* (Originalité et valeur de l'attitude philosophique de W. James.) pp. 231-242. — F. C. S. Schiller. *Formalism in Logic.* (Réponse aux critiques faites par le Prof. Hoernle dans sa recension de l'ouvrage de Schiller.) pp. 243-249.

MONIST (THE). Avril. — H. Poincaré. *The Relativity of Space.* (Sur la relativité essentielle de l'espace et de toutes les théories et déductions qui s'y rapportent.) pp. 162-180. — P. Carus. *The mechanistic Principle and the non-mechanical.* (La conception mécaniste, incompatible avec une finalité imposée du dehors, ne l'est pas avec une finalité immanente et l'action humaine ne requiert pas davantage.) pp. 224-274.

NIEUW THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 2. — T. Cannegieter. *Staatsgezag en Ultramontanisme* (suite). (« L'ultramontanisme contemporain est encore exactement le même que celui du Moyen-Age. » Les Papes du XIXe siècle ont gardé invariablement la position prise par Boniface VIII dans la bulle « Unam sanctam », et se posent encore en législateurs suprêmes, supérieurs aux chefs d'États. L'État ne peut tolérer cette usurpation.) pp. 165-230.

ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG. 4. — H. Grimme. *Der Name Jerusalem.* (L'interprète comme un nom héthéen.) col. 151-157. = **5**. — D. Nielsen. *Gemeinsemitische Götter.* (Les Proto-Sémites n'auraient adoré que les trois grands astres, lune, soleil, Vénus.) col. 200-204. = **6**. — D. Nielsen. *Gemeinsemitische Götter.* (El, chez les Proto-Sémites, désignerait le dieu-lune.) col. 241-249. — W. M. Müller. *Die Afri in Palästina.* (Afri, non pas Ibri, dans

les documents égyptiens de la XIXe dynastie, désignerait les habitants de la côte palestinienne antérieurs aux Philistins.) col. 256-261.

PHILOSOPHICAL (THE) REVIEW. Mars. — F. THILLY. *Romanticism and Rationalism.* (Défend la supériorité d'un rationalisme modéré sur toutes les formes du romantisme.) pp. 107-132. — J. E. CREIGHTON. *The Copernican Revolution in Philosophy.* (Détermine ce que l'on doit nécessairement conserver de la méthode critique de Kant et comment il la faut compléter. Valeur partielle du néo-réalisme.) pp. 133-180. — H. M. KALLEN. *Radical Empiricism and the Philosophic Tradition.* (Le pragmatisme a cette supériorité d'être une attitude philosophique, antérieure à tous les systèmes et située en leur point de convergence.) pp. 151-164. — *Proceedings of the Twelfth Annual Meeting of the American Philosophical Association,* pp. 165-187. — *Discussion :* W. B. PITKIN. *The Neo-Realist and the Man in the Street.* (Réponse au Prof. Calkins, *Phil. Rev.* 1913, p. 53.) pp. 188-192. = **Mai.** — F. KRUEGER. *New Aims and Tendencies in Psychology.* (Rapports de la psychologie avec les différentes sciences naturelles et humaines en Allemagne et en Amérique.) pp. 251-264. — G. P. ADAMS. *Mind as Form and as Activity.* (Relève les points de contact entre les théories de la conscience de l'Absolutisme et du Néo-réalisme.) pp. 265-283. — G. A. TAWNEY. *Methodological Realism.* (Sur quelques insuffisances du néo-réalisme : théorie des relations externes, impuissance à définir la conscience.) pp. 284-303.

*** PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 2.** — Paul SCHMITFRANZ. *Die Gestalt der platonischen Ideenlehre in den Dialogen « Parmenides » und « Sophistes ».* (Étudie comment est présentée dans ces deux dialogues la doctrine des Idées.) pp. 125-145. — E. ROLFES. *Zu dem Gottesbeweise des hl. Thomas aus den Stufen der Vollkommenheit.* (Discute une interprétation du R. P. H. Kirfel sur la preuve de Dieu par les degrés d'être de saint Thomas.) pp. 146-159. — J. A. ENDRES. *Studien zur Geschichte der Frühscholastik.* (Expose la doctrine de Bérenger de Tours.) pp. 160-169. — Cl. KOPP. *Die erste kath. Kritik an Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* (A propos de l'ouvrage publié par le Dr Stattler, trois ans après l'apparition de la Métaphysique des Mœurs.) pp. 170-177.

PRINCETON (THE) THEOLOGICAL REVIEW. Avril. — B. B. WARFIELD. *Concerning Schmiedel's « Pillar-Passages ».* (Il s'agit des neuf passages des Synoptiques qui, d'après Schmiedel, excluraient positivement toute idée du Christ. « D'innombrables passages peuvent être allégués, présupposant ou illustrant l'humanité véritable de Jésus ; mais si l'on prétend chercher des passages niant ou excluant la divinité véritable de Jésus, on aura beaucoup de mal à les trouver et pour les amener à témoigner en ce sens, il faudra leur faire subir les dernières violences ».) pp. 195-269.

* **QUESTIONS (LES) ECCLÉSIASTIQUES. Avril.** — H. Quilliet. *La Foi et l'anthropologie.* (La doctrine surnaturelle réclame, au sujet de la formation du corps humain, le caractère spécial et direct de l'intervention divine. Toutes les théories, toutes les hypothèses qui le sauvegardent, sont théologiquement recevables. Dans ces limites la science et même l'évolution peuvent se donner la plus libre carrière.) pp. 289-309. — H. Dehove. *Les principes généraux de la Morale kantienne.* (Kant se trouve finalement acculé à cette alternative, ou de répudier son scepticisme métaphysique, ou de renoncer à toute morale. C'est à dire qu'il ne peut sauver la morale qu'à la condition de revenir à la métaphysique commune, mais alors c'en est fait de la conception maîtresse qui constitue son apport propre ou marque sa véritable originalité dans l'histoire de la science des mœurs.) pp. 310-332. = **Mai.** — E. Mangenot. *Le pain quotidien du Pater.* (Analyse critique de l'ouvrage du R. P. Bock, portant ce titre. Trad. fr. par A. Villien, Paris, Lethielleux.) pp. 442-450.

* **REVUE BÉNÉDICTINE. Avril.** — G. Morin. *« Pro Instantio », contre l'attribution à Priscillien des opuscules du Manuscrit de Würzburg.* (Le *Liber ad Damasum* et le *Liber apologeticus*, que depuis G. Schepss (1886) on attribuait à Priscillien, ont pour auteur son principal partisan, l'évêque Instance, qui se justifie devant le Pape et devant le Concile de Bordeaux.) pp. 153-173. — G. Morin. *Un passage énigmatique de S. Jérôme contre la pèlerine espagnole Euchéria.* pp. 174-186. — J. Chapman. *On the « Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis ».* (à suivre). (L'opinion de von Dobschütz, qui attribue la composition de ces décrets à un seul et même écrivain n'est pas recevable. Dom Chapman veut prouver, par des raisons internes et externes, que les papes Hormisdas, Gélase et Damase en sont les vrais auteurs). pp. 187-207. — D. de Bruyne. *Les notes liturgiques du « Codex Forojuliensis ».* (L'auteur relève ces notes mises sur les pages de l'un des plus anciens mss. de la Vulgate pour les Évangiles et qui semble avoir appartenu à une église de la province d'Aquilée.) pp. 208-218.

* **REVUE BIBLIQUE. Avril.** — A. Wilmart et E. Tisserant. *Fragments grecs et latins de l'évangile de Barthélemy* (à suivre). (Recensent les publications antérieures relatives à l'évangile de Barthélemy ; — tel est bien le nom sous lequel il convient de réunir les textes anciens qui mettent en scène cet apôtre. Publient de nouveaux fragments latins de cet évangile découvert à la Vaticane et un fragment grec, provenant de S. Sabbas.) pp. 161-190. — L. Gry. *Osée VII, 3 sqq. et les dernières années de Samarie.* (Ce passage, lu, et traduit comme il doit l'être, se réfère au coup d'État qui plaça sur le trône de Samarie, le roi Osée, créature des Assyriens.) pp. 191-206. — A. Brassac. *Une Inscription de Delphes et la chronologie de saint Paul* (fin). (Prenant pour point de départ la date fournie par la nouvelle inscription de Delphes, fin 51 ou début 52, établit une chrono-

logie de S. Paul. Sa conversion devrait être placée en 36 probablement; sa captivité romaine en 61-63.) pp. 207-217. — M. J. LAGRANGE. *Marc-Aurèle* (à suivre). (Retrace l'histoire de son éducation en vue d'assurer les principaux traits de sa physionomie morale.) pp. 243-259.

* **REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Avril.** — E. MANGENOT, *La doctrine de saint Paul et les mystères païens.* (I. L'idée de γνῶσις ou de science commune à saint Paul et aux mystères païens. II. L'idée de πνεῦμα, esprit, commune à saint Paul et aux mystères païens.) pp. 1-32. — A. BERTRAND. *La stabilisation des dimanches.* (Pour réaliser cette stabilisation des dimanches, un accord entre l'Église et les gouvernements civils serait nécessaire. L'Église peut, seule, arriver à l'immobilisation relative de la fête de Pâques, en ne tenant plus compte de la lune dans la détermination de sa date. Mais une modification du cycle civil des semaines, toute bénigne qu'elle soit, ne peut se faire sans une entente des divers Pouvoirs.) pp. 32-47. — A. BOUYSSONIE. *Mauvaises munitions.* (Montre comment certains arguments apologétiques sont faux, soit par suite de l'inexactitude des faits invoqués, soit par manque de logique dans le raisonnement.) pp. 48-72. = **15 Avril.** — J. BRICOUT. *Pie IX, Léon XIII et Pie X. Leurs enseignements et leurs directions.* (Commentaire du Syllabus.) pp. 129-171. = **15 Mai.** — J. BRICOUT. *Le Syllabus.* (1° Le Syllabus est un acte papal; 2° Le Syllabus est un document doctrinal; 3° Il n'est point téméraire de penser que le Syllabus n'est pas un document infaillible.) pp. 385-427. — G. DRIOUX. *Une page d'histoire des religions. La destination des monuments mégalithiques.* (Critique des opinions émises par M. de Paniagua, destination des dolmens et des menhirs, dans son ouvrage : *Les monuments mégalithiques, Destination, Signification.*) pp. 428-444. = **15 Juin.** — J. BRICOUT. *La Déclaration des Droits de l'homme.* (La souveraineté du peuple, l'égalité politique ou civile et les libertés publiques ne sont pas des droits sacrés et inaliénables de l'homme. L'État qui n'attend rien de Dieu, de Jésus-Christ, de l'Église, prétend ne leur devoir rien. Son idéal est la séparation d'avec l'Église, la disparition de celle-ci, ou, provisoirement, son asservissement. L'Église n'acceptera jamais « les principes de 89 ».) pp. 641-651.

REVUE DES ÉTUDES JUIVES. Octobre. — J. LÉVI. *Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus.* (Il y a parallélisme entre la vertu de la mort de Jésus, d'après la théologie chrétienne, et celle du sacrifice d'Isaac, d'après le Rituel des prières de la Synagogue et, contrairement à l'opinion de Geiger, c'est la théologie chrétienne, c'est à dire, dans le cas, paulinienne, qui dépend de la pensée juive.) pp. 161-184. = **Janvier.** — J. WEILL. *L'essence du pharisaïsme.* (Analyse élogieuse de l'ouvrage de R. T. Herford sur ce sujet.) pp. 1-15. — R. WEILL. *Un document araméen de la Moyenne Égypte.* (Ostrakon araméen du 2e siècle av. J.-C. trouvé près de Minieh.) pp. 16-23

— I. Lévi. *Document relatif à la « Communauté des fils de Sadoc ». II.* (Provient de la Gueniza du Caire et se rapporte aux Sadoqites de la Damascène, dont il atteste l'existence encore au Xe siècle de notre ère.) pp. 24-31. — V. Aptowitzer. *Noms de Dieu et des anges dans la Mezouza,* II. (Publie quatre nouvelles mezouzas à additions mystiques.) pp. 54-60. — I. Lévi, *Notes sur le Psaume XVII.* (Propose au texte des vv. 14 et 11 des corrections suggérées par les LXX.) pp. 134-135. — I. Lévi. *Encore quelques mots sur le sacrifice d'Isaac.* (Explique les passages du Rituel de la fête du Nouvel An relatifs à ce sacrifice et leur raison d'être.) pp. 138-143.

* **REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Avril.** — J. Flamion. *Saint Pierre à Rome, Examen de la thèse et de la méthode de M. Guignebert* (à suivre). (M. Guignebert examine les textes « à travers le souci de la recherche d'une proposition à démontrer »; il les interroge « séparément, sans tenir compte outre mesure de leur genre, de leurs relations, du développement dans lequel ils s'encadrent ».) pp. 249-271.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Janv.-Fév. — J. Capart. *Bulletin critique des religions de l'Égypte* (fin), pp. 1-40. — Ad. Reinach. *Le rite des têtes coupées chez les Celtes.* (L'auteur passe en revue les textes anciens qui parlent de cette coutume des chevaliers gaulois, en indique des survivances dans la littérature celtique, et passe aux monuments, monnaies ou œuvres en bronze, où la tête coupée figure. Les Gaulois vouaient souvent à leurs dieux toute l'armée ennemie; quand les chevaliers gardaient pour eux la tête d'un ennemi tué en combat singulier, laissant à leurs écuyers les armes et les dépouilles, c'est qu'ils attachaient à ce trophée une vertu singulière, pour capter l'esprit du vaincu mort.) pp. 41-48. — P. Masson-Oursel. *La Démonstration confucienne.* (Note sur la logique chinoise prébouddhique, exemples d'une espèce de sorite progressif ou régressif, où le nerf du raisonnement réside uniquement dans le rapport de condition à conditionné, ou vice versa.) pp. 49-54. — *Analyses et comptes-rendus,* pp. 55-84. — *Notices bibliographiques,* pp. 84-102. — *Chronique,* pp. 103-114. = **Mars-Avril.** — R. Hertz. *Saint Besse.* (Étude d'un culte alpestre du Val Soana, dont l'objet est, suivant les lieux, un berger modèle ou un soldat de la légion thébéenne. H. décrit le milieu, la dévotion, le pèlerinage, la légende dans ses diverses formes, et finalement voit dans ce culte une transformation chrétienne du culte préhistorique des rochers. Il s'appuie sur la légende du berger, qui serait plus primitive que celle du martyr thébéen; la chapelle de S. Besse, où l'on va en pèlerinage, était située près d'un rocher, le Mont-Besse, qui signifiait *mont des moutons,* et les pèlerins prenaient des cailloux de cet endroit comme « reliques de saint Besse », à la place où le martyr aurait été précipité, suivant la légende chrétienne.) pp. 115-180. — A. Moret. *Le Ka des Égyptiens est-il un ancien totem?* (L'idée de *ka* est complexe, comme le prouve la diversité des traductions : double, génie, dieu

protecteur, principe de vie matérielle et intellectuelle, totem; le *ka* royal, comme le *ka* royal personnel à chaque homme, pourrait nous donner l'écho affaibli d'une conception totémique au sens le plus large de ce mot vague, celle d'une force vitale, commune aux êtres et aux choses, fournissant à tous existence et nourriture. Ce serait un *totem* qui aurait perdu quelques-uns de ses traits.) pp. 181-191. — GOBLET d'ALVIELLA. *La Sociologie de M. Durkheim et l'histoire des religions.* (Examen général et critique des vues de l'école sociologique à propos du livre *Les formes élémentaires de la religion* de Durkheim et de *The sociological value of Christianity*, de G. Chatterton Hill. G. d'A. reconnaît l'importance de l'école sociologique, mais en critique les principales idées, comme sacrifiant trop au « social » la psychologie individuelle.) pp. 192-221. — *Analyses et comptes-rendus,* pp. 222-252. — *Notices bibliographiques,* pp. 253-264. — *Chronique,* pp. 265-275.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Mai. — G. GASTINET. *Esthétique et Sociologie.* (Critique de la thèse de M. Lalo sur l'esthétique, qui se ramènerait à la formule suivante : Il n'y a pas de beauté de la nature; il n'y a de beauté que par la technique et de technique que par la société; il n'y a donc de beauté qu'en fonction du fait social.) pp. 329-371. — F. d'HAUTEFEUILLE. *Sur la vie intérieure.* (L'intelligence n'établit entre les hommes qu'un rapprochement bien superficiel et surtout apparent. Par la vie intérieure, au contraire, les individus se rejoignent dans l'intuition du fond commun de toute existence, ils ne sauraient d'ailleurs se rejoindre autrement. Assurément notre *moi* ne peut pas pénétrer dans un autre *moi* et nous souffrons souvent de ce que nous croyons être notre solitude. Mais nous pouvons descendre jusqu'aux profondeurs où la distinction du *mien* et du *tien* n'a plus de sens et ce que les hommes appellent l'amour, au moins sous ses formes les plus pures, accomplit en partie ce prodige. Nous ne pouvons atteindre un autre être que par ce qui en nous déborde notre propre existence et lorsque deux âmes se touchent, dans l'exaltation de l'amour, c'est en mêlant un instant leurs substances dans la substance illimitée. En définitive, la vie intérieure, ce n'est pas autre chose que la conscience de notre union à l'Infini; nous communiquons directement avec lui et par lui, mais par lui seulement, avec tout ce qui est : *In deo vivimus, movemur et sumus.* L'intuition primordiale de l'être est au fond de toute connaissance des êtres, l'amour du divin est la sève mystérieuse de tout véritable amour et notre vie ne se nourrit et nous ne sommes nous-mêmes que de quelques palpitations de la vie universelle.) pp. 372-389. — A. MAMELET. *La philosophie de Georg Simmel,* pp. 390-435.

*** REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Mai.** — P. DE VISSCHER. *La philosophie syndicaliste et le mythe de la grève générale.* (« Les données essentielles de la philosophie syndicaliste concordent avec les résultats des plus récentes études sur la psychologie révolution-

naire. Leur indigence rationnelle, leur richesse sentimentale les rendent aptes à pénétrer les foules. Elles exercent une fascination prodigieuse sur quelques cerveaux de primaires en quête d'idéal ».) pp. 129-163. — P. MANDONNET. *Roger Bacon et la composition des trois « Opus »*. (L'*Opus minus* et l'*Opus tertium* n'ont pas été envoyés à Clément IV, ni même définitivement achevés.) pp. 164-180. — P. DE MUNNYNCK. *La démonstration métaphysique du Libre Arbitre*. (Le vouloir est l'action consécutive à l'enrichissement de la personne humaine. A la différence de l'intelligence, la volonté se trouve en face de ses initiatives possibles comme la pensée divine en face de l'univers antérieurement à son existence.) pp. 181-204.

* **REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 1.** — F. NAU. *Les pierres tombales nestoriennes du musée Guimet*. (Introduction. Texte des inscriptions, traduction et commentaire.) pp. 1-35. — M. CHAÎNE. *Une homélie de saint Grégoire de Nysse traduite en copte, attribuée à saint Grégoire de Nazianze* (fin). pp. 36-41. — J. BABAKHAN. *Essai de vulgarisation des homélies métriques, de Jacques de Saroug, évêque de Batuan en Mésopotamie* (451-521). (suite, à suivre.) pp. 42-52. — S. GRÉBAUT. *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine*. III. *Traduction du Qalêmentos* (suite, à suivre). (ch. IX.) pp. 69-78. — M. BRIÈRE. *Une homélie inédite de Théophile d'Alexandrie*. (Texte et traduction française d'après un manuscrit du Vatican.) pp. 79-83.

* **REVUE DE PHILOSOPHIE. Avril.** — A. VERONNET. *Les hypothèses cosmogoniques*. (Importance du problème cosmogonique; comment il doit se poser; ses données. L'hypothèse de Kant : après la découverte du véritable système du monde et de ses lois par Copernic, Képler et Newton, Kant est le premier qui ait essayé de donner une explication scientifique de son origine et de sa formation, ses hypothèses sur la nébuleuse, l'origine des mouvements de rotation, la formation des anneaux dans le plan équatorial et des planètes, la rotation directe des planètes et des satellites, le cas de la Lune, l'inclination des axes de rotation, la formation de l'anneau de Saturne.) pp. 333-362. — P. CHARLES. *La métaphysique du kantisme, III. Les formes de l'intuition sensible*. (L'agnosticisme kantien est réel, mais il est métaphysique et non pas empirique. Il y a donc dans le système un vice, une erreur; celle-ci réside dans le rôle attribué par Kant au pouvoir synthétique de la pensée, conçu comme purement accidentel et contingent. Mais, pour Kant, l'expérience sensible n'est pas une apparence, une illusion subjective; elle nous livre tout ce que son objet propre contient de réalité; elle ne la « déforme » pas. Nous ne voyons pas la chose en soi, et cependant nous ne la voyons pas autrement qu'elle n'est. Nous la voyons telle qu'elle apparaît.) pp. 363-388. — A. DIÈS. *Revue critique d'histoire de la philosophie antique*. (Anthropologie, philosophie et rhétorique. Socrate.) pp. 389-420. = **Mai-Juin-Juill.** — Numéro exceptionnel contenant une « seconde série » d'études sur *L'Expérience religieuse dans le catholicisme*. Ce fascicule est divisé en deux sec-

tions : la première contenant des « Documents », la seconde des « Études ». = I. Documents : A. Brou. *La Compagnie de Jésus*, pp. 445-488; — J. Calvet. *Saint Vincent de Paul*, pp. 489-509; — Mgr Demimuid. *Les premières Dames de Charité, au XVIIe siècle*, pp. 510-545; — Mgr Monestès. *Le Bienheureux curé d'Ars*, pp. 546-558. — J. Darnand. *Un sauvage converti*, pp. 559-574; = II. Études : J.-V. Bainvel. *La vie intime du catholique*. (Traits essentiels et communs de la vie religieuse intime du catholique à travers les infinies variétés des individus ou des groupements sociaux : c'est une vie de foi dogmatique, nettement distincte de la foi du luthérien ou de la foi sentimentale, foi vivante par la charité; la religion devient ainsi un commerce d'amour avec Dieu; ces relations se nouent avec Dieu par la médiation de Jésus Sauveur et Rédempteur; la vie du chrétien tend sans cesse à reproduire la vie de Jésus; mais c'est Marie qui a donné Jésus au monde : elle l'enfante tous les jours dans sa vie mystique et le fait grandir dans les âmes qu'il a sauvées; après Marie, les saints et les anges ont dans la vie intime du catholique une place considérable; enfin l'Église, Église visible, corps mystique du Christ et qui tient en ses mains tous les trésors de la Rédemption qu'elle fait valoir et dispense par l'enseignement et les sacrements. La vie du catholique doit comprendre l'effort vers l'ascétisme, la prière, le renoncement et la soumission; mais elle stimule l'initiative dans l'action par l'amour de Dieu et du prochain.) pp. 575-615. — J. Pacheu. *Les mystiques interprétés par les mystiques*. (Chap. I. La théorie du centre de l'âme : postulat de l'âme immatérielle adopté par tous les mystiques; le centre de l'âme, d'après Louis de Blois, Tauler et les mystiques allemands. — Chap. II. L'opération divine au centre de l'âme, d'après sainte Catherine de Gênes, Marie de l'Incarnation. — Chap. III. L'essentiel du fait mystique : rappel des discussions sur la vision intuitive de Dieu par les mystiques; comment Dieu est connu dans les effets de son amour d'après sainte Thérèse et saint Jean de la Croix.) pp. 616-660. — C. Besse. *Le chant religieux catholique*. (L'auteur « cherche avec sincérité les données, primitives, essentielles, en un mot la vertu de notre musique sacrée », en étudiant successivement les mélodies, les artistes, la musique religieuse et le peuple.) pp. 661-691. — Dom M. Festugière. *La liturgie catholique* (1re partie : *Origines et histoire de la liturgie*. — 2e partie : *La liturgie catholique et le problème de l'expérience religieuse* : la formation d'un milieu liturgique; la liturgie comme source et cause de vie religieuse, comme forme de vie religieuse sociale et individuelle; la liturgie dans ses rapports avec la vie mystique, le phénomène de la conversion, la vie religieuse populaire, la vie religieuse de l'enfance et de la jeunesse, l'ascèse bénédictine, la vie catholique en général; abus auxquels la liturgie et la spiritualité liturgiques sont exposées. — 3e partie : *Raisons théologiques* : la mission essentielle de la liturgie; la liturgie comme vérité et doctrine, source de moralité, tutrice de volonté, modératrice de

la piété et cause d'équilibre dans la vie spirituelle; la liturgie et l'esthétique.) pp. 692-886.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Avril. — G. Belot. *Une théorie nouvelle de la Religion.* Analyse critique de l'ouvrage de M. Durkheim : « Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie », pp. 329-379. — Fr. Paulhan. *Qu'est-ce que la Vérité?* 2e art. (Il y a dans la vérité quelque chose qui s'impose à nous du dehors, une réalité extérieure qui existe sans nous et que nous pouvons aspirer à connaître en tant qu'elle ressemble à l'homme par certains caractères abstraits dont nous prenons, en tant qu'elle en diffère, une connaissance symbolique qui suffit à nos besoins. Mais nous la modifions, dans une certaine mesure, par une interprétation vitale, et une interprétation humaine : réactions générales semblables que provoque dans tous les esprits la perception du monde extérieur. Nous la modifions encore par une interprétation individuelle : qualité particulière que prennent, chez chacun de nous, les sensations et les perceptions, réactions intellectuelles de l'individu qui diffèrent toujours un peu d'un homme à l'autre.) pp. 380-399. = Mai. — B. Bourdon. *Le rôle de la pesanteur* dans nos perceptions spatiales est très important, puisque c'est à l'influence de la pesanteur que nous devons, en partie, les déterminations de haut et de bas et celles qui se rapportent aux directions, c'est-à-dire celles de verticalité, d'horizontalité, etc.) pp. 441-451. — L. Duprat. *Association mentale et causalité psychologique.* (Les faits dits d'association mentale doivent être classés désormais autrement qu'en fonction de fausses contiguités ou ressemblances objectives; il faut leur donner une classification étiologique et reconnaître, comme causes des différents courants d'images et de pensées, les « complexus » ou dispositions idéo-affectives permanentes, progressives, directrices de l'évolution psychique individuelle.) pp. pp. 452-470. — H. Luquet. *Le problème des origines de l'art et l'art paléolithique.* (Au sujet de l'interprétation de l'art primitif, les trois hypothèses magique, émotionnelle et représentative restent libres, car les seuls monuments artistiques que l'on puisse faire intervenir dans le débat sont des figures animales lesquelles sont également conciliables avec l'une ou l'autre de ces théories.) pp. 471-485. — Louis Barat. *La Psychiâtrie de Kraepelin.* (Exposé critique de l'œuvre de Kraepelin et en particulier de son mode de classification des psychoses.) pp. 486-514. = Juin. — Dr Jankélévitch. *La position actuelle du problème de l'hérédité.* (L'hérédité « qualité générale du monde vivant » comprise au sens le plus large du mot, exclut la possibilité de caractères spécifiques *nouveaux;* toute acquisition de caractères soi-disant nouveaux n'est au fond qu'une manifestation de caractères préexistant à l'état latent; nous trouvons, dans l'étude du *milieu,* des arguments, qui sont loin d'être négligeables, en faveur de la fixité, sinon des organismes vivants en général, du moins de l'organisme humain.) pp. 545-567. — J.-M. Lahy. *Comment se maintient et se renforce la croyance.* (Prédominance de

l'expérience collective sur l'expérience individuelle dans la formation de la croyance. Influence des mythes, des idées traditionnelles, des émotions dans le maintien et le renforcement de la croyance.) pp. 568-592. — R. Brugeilles. *L'essence du phénomène social : la suggestion.* (La masse des phénomènes sociaux est essentiellement constituée en son fonds par des suggestions de force et de destinées diverses, trame essentielle sur laquelle se brodera le canevas des faits sociaux. Cette théorie est plus précise que celle du *concours*, plus profonde que celle de la *contrainte*, plus complète que celle de l'imitation.) pp. 593-602. — E. Cramaussel. *Un enfant apprend à lire.* (Séries d'observations sur un petit garçon de cinq ans et quatre mois.) pp. 603-629.

* **REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Avril.** — Dr de Grandmaison. *Bernadette Soubirous.* (On ne rencontre chez elle aucun des caractères qu'on considère aujourd'hui comme révélateurs de l'hystérie.) pp. 33-52. = **15 Avril.** — L. Cl. Fillion. *Jugement porté par un Juif sur le judaïsme libéral, sur Jésus-Christ et sur le christianisme.* (Il s'agit de l'ouvrage de M. Montefiore : *Esquisse du judaïsme libéral à l'usage des parents et des instituteurs.*) pp. 81-100. = **1er Mai.** — G. Sortais. *Le système de Suarez sur l'origine du pouvoir a-t-il été désapprouvé par l'Église?* (Une lecture trop hâtive d'un passage de la lettre de Pie X sur le Sillon, a fait croire à plusieurs que le système de Suarez sur l'origine du pouvoir civil et politique était, sinon indirectement condamné, du moins frappé de défaveur par ce document pontifical. L'auteur prouve que cette interprétation péjorative est dénuée de toute valeur.) pp. 161-176. — E. Mangenot. *Saint Paul et les mystères païens.* (I. Les mystères païens et le christianisme. II. Saint Paul est-il un homme spirituel qui n'est jugé par personne?) pp. 176-191. = **15 Mai.** — E. Mangenot. *Saint Paul et les mystères païens.* (Le procédé de M. Reitzenstein consiste à rapprocher quelques expressions de saint Paul des expressions identiques ou analogues qui sont employées dans les mystères païens et à leur donner la signification pleinement mystique qu'elles ne comportent pas. C'est ainsi qu'il prétend que le mot grec πνευματικός, sous la plume de saint Paul, désigne un homme qui, par la connaissance révélée qu'il a de Dieu, est devenu un être divin et possède l'esprit de Dieu. L'étude des passages dans lesquels l'apôtre emploie ce mot montre que, pour lui, le πνευματικός est le chrétien animé d'un principe supérieur de vie qui le met en communication avec Dieu dans l'ordre surnaturel et moral, tandis que le ψυχικός ou psychique est l'homme qui n'a pas encore reçu cet esprit, mais est simplement animé de la ψυχή ou de l'âme naturelle.) pp. 241-257. — J. Calvet. *Un essai de morale laïque : Pierre Charron.* (Analyse de la thèse de doctorat de M. l'abbé Sabrié : *De l'Humanisme au Rationalisme. Pierre Charron.* Paris, Alcan.) pp. 258-268. = **1er Juin.** — Dr de Grandmaison. *Bernadette Soubirous n'était pas hallucinée.* I. Illusions et hallucinations en médecine. II. Illusions et hallucinations d'après la phi

losophie spiritualiste. III. Caractères des hallucinations. IV. Les apparitions de Bernadette. V. Conclusion : ses visions ne pouvaient pas être des hallucinations.) pp. 321-338. — E. MANGENOT. *Saint Paul et les mystères païens.* (Saint Paul a bien pu rattacher sa mission apostolique et la manière spéciale dont il annonçait l'Évangile aux Gentils à la vision de Jésus sur le chemin de Damas; il ne s'est pas considéré pour cela comme un initié à de secrets mystères, qui ne dépendait que de la révélation reçue, qui n'avait de compte à rendre à personne et qui tenait toute relation personnelle avec Jésus durant sa vie mortelle comme dénuée de valeur religieuse.) pp. 339-355.

* **REVUE THOMISTE. Mars-Avril.** — R. P. DOM RENAUDIN, O. S. B. *La théologie de saint Cyrille d'Alexandrie d'après saint Thomas.* (III. La procession du Fils et l'essencé divine.) pp. 129-136. — R. P. CATHALA, O. P. *La vie de l'Église.* (L'Église est la fille adoptive de Dieu le Père, l'épouse du Fils de Dieu, le temple de l'Esprit-Saint. L'Esprit uni à l'Église lui donne le pouvoir de subsister en elle-même, véritable tout, vivant, et absolument différent de toutes les autres sociétés humaines.) pp. 137-158. — R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. (L'unité des notions premières communes à Dieu et au créé n'étant qu'une unité de proportionnalité, les perfections qu'elles expriment peuvent être formellement en Dieu et s'identifier en lui. Par là, on maintient à la fois, d'une part, la cognoscibilité de Dieu, et de l'autre, sa transcendance et son ineffabilité qui résulte de sa simplicité absolue.) pp. 158-187. — R. P. MÉLIZAN. *La crise du Transformisme.* (I. Critique du Lamarckisme.) pp. 189-202. = **Mai-Juin.** — R. P. HUGON, O. P. *Le motif de l'Incarnation.* (I. Le problème à résoudre. II. Les diverses solutions. III. La seule méthode recevable dans le présent débat. IV. Examen des textes scripturaires invoqués par l'autre École. V. Les fondements scripturaires et patristiques de l'opinion thomiste. VI. Les raisons théologiques. VII. S'il n'y avait eu que le péché actuel sans le péché originel, le Verbe se serait-il incarné?) pp. 276-296. — R. P. MONTAGNE, O. P.. *La religion est-elle un fait exclusivement social?* (Ce n'est pas dans la société, mais en Dieu que se trouve l'objet du sentiment religieux. Ce sentiment n'est pas le résultat d'une contrainte exercée par la société sur l'individu. Il jaillit spontanément de l'âme humaine, à la vue des choses visibles et sensibles.) pp. 297-309.

RIVISTA DI FILOSOFIA. Janv.-Mars. — B. VARISCO. *Cultura e Scetticismo.* (Le scepticisme partiel, fruit normal de la culture humaine, ne fait que rejeter les problèmes factices, et en affirmant les limites et le relativisme de notre connaissance et de notre action, reconnaît par là même la seule véritable valeur qui est dans le développement toujours actif de la vie universelle.) pp. 1-12. — G. FOLCHIERI. *Il carattere dell' opera di G. B. Vico,* pp. 13-32. = **Avril-Août.** — B. VARISCO. *La filosofia di Schopenhauer.* (Préface à la traduction italienne du *Monde comme volonté et représentation,* par Dott. N.

Palanga, Perugia chez Bartelli e Verando.) pp. 145-165. — A. Faggi. *La genesi storica della logica aristotelica.* (Contre la tendance à exagérer l'influence des mathématiques ou de la dialectique dans la formation de la logique d'Aristote.) pp. 166-180. — A. Padoa. *Legittimità ed importanza del metodo introspettivo.* (Il y a des questions exclusivement psychologiques auxquelles seule l'introspection peut répondre.) pp. 181-205. — A. Tilgher. *Immagine e sentimento nell' opera d'arte.* (Critique de l'esthétique de Croce. Comment elle doit être complétée en approfondissant les rapports du Moi et du Non-Moi.) pp. 206-225. — A. Levi. *Bibliografia filosofia italiana (1911)*, pp. 226-268.

*** RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA. Avril.** — G. L. Calisse. *Gli argumenti di Zenone d'Elea.* Art. 1. (L'argument de Zénon dit de la « dicotomie » est faux sous tous ses aspects, que l'on considère le point mobile dans l'abstrait, ou dans le concret.) pp. 116-132. — E. Chiocchetti, O. M. *La filosofia di Benedetto Croce* (suite, à suivre). (Hegel et Croce : exposé de la philosophie hégélienne.) pp. 133-151. — A. Masnovo. *La verità ontologica e la verità logica secondo il card. Mercier.* (La définition proposée par le Cardinal suppose un passage illégitime de l'ordre idéal à l'ordre réel.) pp. 152-160.

SCIENTIA. 3. — B. Russell. *On the notion of cause.* (La loi de causalité, comme beaucoup d'idées qui circulent parmi les philosophes, serait une relique d'un âge disparu, lui survivant comme la monarchie, et seulement parce qu'on a supposé à tort qu'elle ne faisait pas de mal. Critique des différentes définitions de la causalité, et de la nécessité qu'elle implique. Le sophisme consisterait à substituer inconsciemment la notion de *volition* à celle de *cause.* L'existence des lois scientifiques est un fait purement empirique, pas nécessairement universel, sauf sous une forme banale et scientifiquement inutile.) pp. 317-338. — G. Cardinali. *Le ripercussioni dell' imperialismo sulla vita interna di Roma.* (L'impérialisme romain, sur le terrain économique, a produit la ruine de la classe des moyens et des petits propriétaires, et la disparition de la main d'œuvre libre. Au point de vue politique, une des premières conséquences de l'impérialisme romain fut le contraste entre les anciens rouages politiques et les nouveaux devoirs que la politique impérialiste venait imposer. Sa tendance égocentrique, après lui avoir donné la vie, tuera l'oligarchie romaine.) pp. 402-412.

*** SCUOLA (LA) CATTOLICA. Avril.** — A. Cellini. *Ultima Crisi biblica. Causa e rimedi* (suite, à suivre). (L'étude de l'Ecriture Sainte, pour être poursuivie avec succès et sans péril, réclame des dispositions morales dont les principales sont l'humilité et l'esprit de prière.) pp. 513-514. — **Mai-Juin.** Numéro spécial consacré à l'étude des divers épisodes historiques dont le souvenir se rattache à la célébration du XVIe centenaire de la liberté accordée à l'Eglise par

Constantin. SAC. A. BERNAREGGI. *L'editto di Milano e la dottrina cattolica sulla libertà religiosa.* (L'édit de Milan n'a rien de contraire à la foi catholique, parce qu'il n'est pas l'expression d'une thèse doctrinale sur l'absolue égalité de tous les cultes devant la loi, mais une ordonnance pratique qui, vu l'état de l'empire romain à cette époque, laissait au paganisme une situation qu'il était sage de ne pas lui enlever brusquement.) pp. 214-231. — A. BERNAREGGI. *Constantino Imperatore e Pontefice massimo. Casistica storica.* (Si Constantin a pu garder la charge de Souverain Pontife du paganisme romain, c'est plutôt par une déviation que par une capitulation de conscience, déviation bien explicable, étant données les circonstances difficiles de ces temps troublés.) pp. 237-253.

* **THEOLOGIE UND GLAUBE. 3.** — TH. SCHERMANN. *Agapen in Aegypten und die Liturgie der vorgeheiligten Elemente.* (Examen, d'après les sources orientales, de quelques repas religieux et de la messe des présanctifiés.) pp. 177-187. — A. SEITZ. *Intellektualistische und religiöse Weltauffassung.* (Examen de diverses théories de la « religion ». En somme c'est une inclination de toutes nos facultés vers Dieu auteur de notre nature.) pp. 193-204. — M. BÄUERLE, Ord. Cap. « *Concursus praevius* » *und* « *Concursus simultaneus* ». (Essai de conciliation entre les théories thomiste et moliniste dans la question du « Concursus Dei naturalis », grâce à une distinction entre les actes qui sont des devoirs et ceux qui ne le sont pas.) pp. 205-207. = **4** — J. POHL. *Thomas a Kempis.* (Conférence : étude biographique et littéraire.) pp. 265-278. — A. SEITZ. *Begriff und Tragweite der Religion.* (Définition réelle : « l'ordination naturelle de toutes les facultés personnelles, implicitement du moins, vers leur principe et leur fin ultraterrestre ». Explication du nom ; culte religieux.) pp. 279-288. — A. BAUMSTARK. *Zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie.* (L'anaphora de la liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome est un remaniement abrégé d'un formulaire dû à Nestorius, remaniement qui n'est pas de S. Jean Chrysostome.) pp. 299-313. = **5.** — Fr. ZIMMERMANN. *Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament.* (1. Un nom égyptien pour Moïse (Menuthim) ; 2. Sur *Gen.* 50, 3, les soixante-dix jours du deuil de Jacob ; 3. *Gen.* 46, 34.) pp. 357-361.

* **THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 2.** — E. STOLZ. *Zur Geschichte des Terminus* « *Parochus* ». (En Allemagne, il apparaît pour la première fois, avec le sens de « curé » en 1493 ; en Espagne il se rencontre à la fin du XVe siècle.) pp. 193-203. — K. KASTNER. *Der hl. Stall zu Bethlehem.* (La tradition d'après laquelle N.-S. serait né dans une grotte située près de Bethléem remonte à saint Justin et a été propagée surtout par les apocryphes.) pp. 235-246.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 1. — E. ALBERT. *Zu Gen. 3, 17-19.* (Faire de la mort, après saint

Paul, une suite de la première désobéissance est une idée qui ne se trouve pas dans le texte de la Genèse. Rien n'y montre que l'homme ait été créé pour être immortel. Au ch. 3, vv. 4, sv., Dieu, qui est encore conçu mythiquement, adresse seulement à l'homme une menace, qu'il n'exécutera pas, pour assurer son obéissance : celle de le faire mourir le *jour même* ביום où il goûterait le fruit de l'arbre défendu. La malédiction, ch. 3, vv. 16, 19, ne consiste qu'à lui imposer, jusqu'à sa mort, les conditions pénibles du travail des champs ; cette idée de joindre un caractère de pénalité à l'agriculture, si peu conforme à celles de l'Israël historique, ne peut se comprendre que du point de vue des anciens nomades.) pp. 1-19. — P. Lohmann. *Das Wächterlied Jes. 21, 11-12.* (Ce fragment, qui ne semble pas provenir de la même main que la prophétie sur Babel immédiatement précédente, est un chant profane de veilleur populaire, utilisé par le prophète contre Edom.) pp. 20-29. — A. Rahlfs. *Die Abhängigkeit der sixtinischen Septuaginta-Ausgabe von der aldinischen.* Par la comparaison d'exemplaires de la Bibliothèque de Gœttingue, R. conclut, après Lagarde, que la Sixtine est, en substance, l'édition aldine corrigée d'après le cod. B.) pp. 30-46. — W. Caspari. *Ueber Verse, Kapitel, und letzte Redaktion in den Samuelbüchern.* (Étudie la nature et l'histoire des divisions du texte massorétique de ces livres.) pp. 47-72. — *Miscellen* de E. Nestle, R. Hartmann, W. Baumgartner, W. Brandt, S. Poznanski, J. H. Epstein, pp. 73-83. — *Bibliographie,* pp. 83-88. = 2 — F. Praetorius. *Zum Texte des Tritojesaias.* (Observations textuelles sur divers passages des chapitres 56, 57, 58, 59, et 64 d'Isaïe.) pp. 89-91. — W. Rautenberg. *Die Zukunftsthora des Ezechiel.* (Analyse critique des chapitres 40-48 d'Ézéchiel, établit quelle est la partie primitive de cette Thora.) pp. 92-115. — W. Caspari. *Ueber Verse, Kapitel, und letzte Redaktion in den Samuelbüchern.* (Poursuit son étude, et avance, sous réserves, que la dernière rédaction des livres de Samuel a été faite après le Christ, dans les pays à l'ouest de Jérusalem, après une élaboration dont il se trouve déjà des traces dans les Septante.) pp. 116-137. — J. N. Epstein. *Weitere Glossen zu den « aramäischen Papyrus und Ostraka »* (à suivre). (Voir 1912, pp. 108 sqq. ; à suivre.) pp. 138-150. — *Miscellen,* Marti (sur feu Nestle), A. Jirku, R. Kittel, I. Löw, pp. 151-155. — *Bibliographie,* pp. 156-160.

* **ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE.** 2. — J. Stiglmayr. *Zur Priorität des « Octavius » des Minucius Felix gegenüber dem « Apologeticum » Tertullians.* Sans traiter la question dans son ensemble, insiste sur deux arguments en faveur de la priorité de l'*Octavius.*) pp. 221-243. — B. Poschmann. *Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit.* 2e art. D'après saint Cyprien la réconciliation ecclésiastique, qui est cependant un sacrement, n'est pas identique avec la rémission du péché, celle-ci étant faite par Dieu. Pour Cyprien en effet le péché est remis en même temps que la peine, ce que Dieu seul peut faire.) pp. 244-265. — Fr. Ehrle, S. J. *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten*

fünfzig Jahren nach seinem Tod. 1er art. (Première période des discussions : les *Correctoria,* étude littéraire de neuf ouvrages de ce genre.) pp. 266-318.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 2. — W. Brandt, *Der Spruch vom lumen internum* (à suivre). (Critique textuelle de *Matth.*, VI, 22-23; *Luc*, XI, 33-35; le logion du lumen internum dans le Recueil de Logia; introduction exégétique; le sens primitif du logion; le logion dans la communauté primitive; le sens du logion dans S. Luc.) pp. 97-116. — H. Woritz, *Das Evangelium der zwölf Apostel* (fin). (Dresse la liste des fragments qui doivent provenir de l'Évangile des XII Apôtres; origine de cet évangile.) pp. 117-132. — J. V. Walter. *Die Komposition von Hermas Sim. V und ihre dogmengeschichtlichen Konsequenzen.* (Cette similitude ne serait pas homogène et comporterait deux interprétations successives; la seconde, ajoutée après coup par Hermas, serait à chercher, 6, 46-7.) pp. 133-144. — Chr. Buggé. *Zum Essäerproblem.* (Sur les Esséniens comme prophètes.) pp. 145-174.

ZEITSCHRIFT FUR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK. B. 149, H. 2. — J. Müller. *Martin Deutinger. Gedenkblatt zu seinem 100. Geburtstag, 24 März 1913*, pp. 129-140. — K. Geissler. *Die Massordnungen als Formen der menschlichen Erkenntnis.* (Formes de la connaissance humaine, les différents ordres de mesure ne sont pas tellement liés à l'intuition sensible qu'elles ne puissent avoir une valeur supérieure et indépendante.) pp. 150-164. — H. E. Timerding. *Das Gesetz der grossen Zahlen.* (Examen philosophique de la loi des grands nombres : Poisson, Bernouilli, V. Bortkewitsch.) pp. 164-182. — A. Coralnik. *Zur Kritik der mathematischen Logik.* (Inutilité de la logique mathématique.) pp. 183-192. — P. Petersen. *I. Referat über psychologische Literatur. Das Jahr 1912*, pp. 193-221.

Le Gérant : G. Stoffel.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii.*

Ouvrages envoyés a la Rédaction

Léon Vouaux, **Les Actes de Paul et ses Lettres apocryphes** (*Les Apocryphes du Nouveau Testament* publiés sous la direction de J. Bousquet et Amann). Paris, Letouzey, 1913 ; in-8° de VII et 384 pp. — 6 fr.

Ce nouveau volume de la collection que M. Amann dirige seul depuis la mort de M. Bousquet contient une longue introduction sur les *Actes de Paul* (150 pages), le texte grec critique et une traduction française de cet écrit du second siècle, avec des notes copieuses de critique textuelle et d'exégèse, et, en guise d'appendices, l'épître apocryphe aux Laodicéens (texte latin et traduction française), l'épître apocryphe aux Alexandrins (texte latin et traduction française), la correspondance entre S. Paul et Sénèque (texte latin et traduction française, précédés d'une introduction). La correspondance apocryphe de S. Paul et des Corinthiens, correspondance qui fait partie des *Actes de Paul*, ne nous est pas parvenue dans son texte grec. M. Vouaux l'a insérée à sa place d'après une version latine (Mss. de Laon), critiquée à l'aide des autres versions et surtout de la version copte, laquelle représente d'ailleurs la recension la plus complète que nous possédions des *Actes de Paul*.

Les *Actes de Paul*, reconstitués depuis quelques années seulement, n'ont aucune valeur historique : leur intérêt doctrinal est minime ; toute leur importance tient aux renseignements intéressants qu'ils nous fournissent sur l'état d'esprit des communautés chrétiennes vers le milieu du deuxième siècle. Cela suffit amplement à justifier la peine que M. Vouaux a prise pour les rendre accessibles au public français. Le livre où il nous les présente réunit tous les genres de mérite qu'on y pouvait souhaiter : information très complète, critique sérieuse, précision et clarté.

Gemelli Augustinus, O. M. **De Scrupulis. Psychopathologiae specimen in usum confessariorum.** Florentiae, Libreria editrice fiorentina, 1913. In-8°, 360 pages. — L. 5.

Ce travail forme le second volume de la collection « *Quaestiones Theologiae medico-pastoralis* » que le P. Gemelli, de l'ordre des Frères-Mineurs, a entrepris de publier à l'usage des confesseurs. Les ouvrages traitant des scrupules ne manquent pas. Les uns ne considèrent que les questions morales qu'ils présentent : d'autres les étudient au point de vue psychopathologique. Le P. G. réunit les deux aspects. Il examine d'abord les causes qui peuvent engendrer les scrupules, les signes caractéristiques de l'état scrupuleux, puis il expose les moyens à employer pour guérir les âmes de cette maladie, car pour le R. P. le scrupule est une véritable maladie et sa guérison s'opère plus facilement par l'entremise du confesseur que par celle du médecin ; aussi ses conseils, basés sur l'expérience, pourront rendre de grands services aux confesseurs chargés de diriger des âmes scrupuleuses. J. N.

R. P. Paul Gény. **Questions d'enseignement de Philosophie scolastique.** Paris, G. Beauchesne, 1913. In-16 de 235 pages. — 3 fr.

Les études réunies dans ce volume ont paru dans diverses revues. Elles ont pour objet : *l'enseignement de la métaphysique scolastique, — le rôle des sciences dans la formation philosophique, — l'argumentation scolastique.* La première est de beaucoup la plus importante. L'auteur cherche à établir l'ordre qu'il convient de suivre dans l'enseignement scolastique. Après avoir montré que cette question a toujours préoccupé les scolastiques, qui l'ont résolue en sens divers, le P. Gény expose sa manière de voir et essaie de la justifier. Il y a là quelques vues suggestives et des problèmes intéressants de pédagogie pratique. Quant à la place qu'il convient de faire aux sciences proprement positives dans l'enseignement philosophique, l'auteur semble bien avoir donné la note juste. — Ces pages se recommandent aux jeunes professeurs de philosophie scolastique.

P. Gérald. **L'Évangile du Paysan.** Paris, G. Beauchesne, 1913. In-16, XIV-336 pages. — 3 fr. 50.

L'auteur de ce livre, curé de campagne depuis douze ans, a voulu mettre l'Évangile, ou du moins quelques scènes de l'Évangile, à la portée des poulations agricoles, qu'il aime et comprend. Rien de plus facile, semble-t-il au premier abord, puisque l'Évangile lui-même s'inspire souvent de comparaisons tirées de la vie des champs. Mais il faut cependant dans cette tâche un art délicat, sous peine de rabaisser le texte divin. M. Gérald a trouvé la note juste, simple avec élégance, il a su choisir et exprimer. Chacun des récits évangéliques qui s'intitulent : *Dans l'Étable, le village de Nazareth, Jougs et Charrues, noces champêtres, le Semeur, la mauvaise herbe, un Déserteur, Près des Fontaines, Sur le Lac*, etc., est complété par des leçons et des conseils appropriés aux besoins des laboureurs et qui dénotent une profonde connaissance des familles paysannes. C'est un bon livre de lectures saines et moralisantes.

J. Tissier. **A la messe de onze heures. La Vérité aux gens du monde.** Paris, P. Téqui, 1913. In-12, XV-304 pages. — 3 fr. 50.

Ces instructions de Mgr Tissier ont été données à la cathédrale de Chartres. Elles comprennent des sujets variés mais qu'on peut ramener à trois : les grandes vérités : *Le Fait religieux*, *L'angoissant problème*, etc. ; les principales vertus : *La charité, la droiture, la paix*, etc. ; les grands devoirs : *La tâche religieuse, le devoir catholique, l'éducation domestique*, etc. La manière est simple, directe, prenante, et animée d'un esprit apostolique conquérant.

A. Baudrillart, P. Richard, U. Rouziès, A. Vogt. **Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.** Fasc. IX. Paris, L. Letouzey, 1913.

Le IXe fascicule du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, tout récemment paru, comprend un nombre considérable de notices allant de *Alphonse de Carthagène* à *Ambassadeurs auprès du Saint-Siège*. La longue liste des collaborateurs contient des noms connus et qui, à eux seuls, garantissent la valeur du travail. Les notices sont, pour la plupart, fort courtes, mais, même parmi celles-ci, beaucoup dénotent une connaissance parfaite du sujet et se basent sur des documents d'archives encore inexploités, telle par exemple celle que le P. Faucher, O. P., a consacrée à *Alric* (*François*), ou dom Trilhe à *Albronn*, M. G. Constant à *Altemps*, M. P. Richard à *Altieri (Lorenzo)*, etc. Un portrait est joint à l'article *Alphonse de Liguori*, dû au R. P. Palmieri, augustin. On relèvera également de nombreux articles géographiques sur des diocèses, abbayes, prieurés ; ces derniers, pour la plupart, fournissent les listes des abbés. La géographie de l'Afrique a été traitée par M. Audollent, celle de l'Orient par le R. P. Vailhé, A. A. — A signaler encore deux articles concernant des institutions ecclésiastiques : *Alternative* et *Ambassadeurs auprès du Saint-Siège*.

R. Aigrain, **Manuel d'Épigraphie chrétienne. I. Inscriptions latines. II. Inscriptions grecques.** (*Science et Religion*, 653-654, 663-664.) Paris, Bloud, 1912 et 1913. 2 vol. in-12, 126 et 126 pages. — Chaque volume, 1 fr. 20.

Tout le monde est d'accord aujourd'hui pour reconnaître l'importance des inscriptions chrétiennes des premiers siècles de l'Église. « On peut même dire qu'elles occupent, parmi les attestations de nos croyances aux premiers siècles, un rang privilégié, par le fait qu'elles ne sont pas, comme beaucoup d'ouvrages des Pères, le fruit d'une spéculation qui aurait pu rester longtemps sans écho, mais que, venant des fidèles eux-mêmes, parfois des plus humbles, elles nous révèlent des préoccupations courantes et témoignent de l'enseignement donné à tous dans les réunions ; elles nous manifestent le *sensus fidelium*. »

Les deux brochures de M. R. Aigrain en offrent un choix considérable, et faciliteront leur étude en les vulgarisant. Peu d'étudiants pouvaient consulter les grands ouvrages de de Rossi ou de Le Blant, désormais ils auront l'essentiel dans ces recueils. Une introduction et des notes, souvent un commentaire, et, pour les inscriptions grecques, une traduction, facilitent l'intelligence de ces documents.

A. Sicard. **Le Clergé de France pendant la Révolution.** Tome I. **L'effondrement.** Nouvelle édition refondue et très augmentée. Paris, V. Lecoffre, 1912. In-8°, 604 pages. — 6 fr.

On peut dire du présent volume entièrement refondu, que ce n'est point une nouvelle édition, mais un nouvel ouvrage. Plus des trois quarts sont inédits.

Le titre donné : *L'effondrement*, les quatre parties qui le composent — effondrement politique, effondrement financier, effondrement monastique, effondrement religieux et social — marquent bien l'idée conductrice de l'auteur. L'Église de France perd en deux ans ce qu'elle avait édifié, possédé pendant plus de mille ans.

Récemment l'Académie française a reconnu la valeur de ce travail en lui décernant le grand prix Gobert. Il dénote une documentation sérieuse, quoique trop restreinte cependant, surtout en ce qui concerne les Ordres religieux. De là des généralisations un peu hâtives et par là même contestables. La forme est élégante et aisée.

B. Stölzle. **Johann Michael Sailer, seine Massregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt.** Kempten et Munich, J. Kösel, 1910. In-8°, VIII-178 pages. — 4 m. 40.

Id., **Johann Michael Sailers Schriften.** (*Sammlung Kösel*, 41-42.) *Ibid.*, 1910. In-12 VIII-277 pages. — 2 m.

Sailer est un des grands noms de l'Allemagne religieuse à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe. Il est universellement connu comme pédagogue, théologien, écrivain mystique. Le Dr Stölzle, en faisant un recueil de morceaux choisis extraits de ses œuvres, permet de le connaître facilement, et sous ses divers aspects.

Le même auteur a étudié plus spécialement un point de la vie de Sailer, jusqu'ici demeuré assez obscur : son renvoi de l'Université de Dillingen où il était professeur et son entrée à celle

d'Ingolstadt. Les nombreux documents d'archives que l'auteur a pu consulter en Allemagne et à Rome manifestent les griefs soulevés contre Sailer, les attaques provoquées souvent par des rancunes personnelles dont il fut l'objet. Ses tendances progressistes étaient suspectes et il était facile de l'accuser de philosophisme ; aussi, finalement, ses ennemis eurent gain de cause. C'était en 1794 ; mais en 1799 il fut appelé à Ingolstadt et reprit son enseignement avec un succès toujours croissant.

P. Allard. **Les origines du servage en France.** Paris, J. Gabalda, 1913. In-12, 332 pages. — 3 fr. 50.

On doit déjà à M. P. Allard une histoire de l'esclavage chrétien, depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident. Le présent ouvrage forme comme la suite naturelle de cette histoire Le servage est un progrès relatif vis-à-vis de l'esclavage et c'est par une évolution continue qu'on est passé de celui-ci à celui-là. Le serf lui-même deviendra avec le temps un homme libre.

« Au IVe et au Ve siècle, c'est-à-dire pendant la dernière période de la domination romaine en Occident, le servage se distingue de l'esclavage personnel, et existe en même temps que celui-ci. Dans la première confusion des invasions barbares, le servage et l'esclavage cessent d'être distingués, et la situation du serf redevient aussi précaire que celle de l'esclave. Cet état de choses dure plus ou moins, selon les lieux, pendant une période qui, en France, correspond à celle de la domination mérovingienne. Peu à peu la société barbare trouve son assiette, l'ordre s'établit : les serfs et les esclaves sont distingués de nouveau. Il en est ainsi à l'époque florissante de la dynastie carolingienne. Enfin, par suite de l'instabilité politique, de l'amoindrissement du luxe, de la diminution du commerce, l'esclavage domestique disparaît presque entièrement, et le servage reste seul : cette révolution coïncide avec la chute de l'empire carolingien et la fondation de la monarchie capétienne. »

Ce sujet est traité selon la manière habituelle de l'auteur ; son travail est solide, bien documenté, d'une rédaction sobre. Les historiens de l'Église eux-mêmes y recourront avec profit ; les deux derniers chapitres : Les serfs à l'école et dans le clergé ; La pensée chrétienne sur l'esclavage et le servage, les intéressent directement.

Ozanam. Livre du centenaire par MM. G. Goyau, L. de Lanzac de Laborie, H. Cochin, Ed. Jordan, E. Duthoit, Mgr Baudrillart. Préface de M. R. Doumic. Bibliographie par M. l'abbé Corbierre. Paris, G. Beauchesne, 1913. Gr. in-8°, XV-481 pages. —

Parmi les études consacrées à la mémoire d'Ozanam, à l'occasion de son centenaire, nulles ne méritent plus d'éloges que celles de la *Revue pratique d'Apologétique*, que ce recueil reproduit. Les collaborateurs sont tous connus et ils n'ont pas besoin que l'on fasse valoir les titres qu'avait chacun d'eux à nous parler d'Ozanam. Mais il faut lire ces belles études pour comprendre combien ces écrivains ont fait là une œuvre personnelle et approfondie. M. Goyau retrace l'apostolat intellectuel du jeune étudiant. M. de Lanzac de Laborie, avec des documents inédits, fait l'histoire des origines des Conférences de S. Vincent de Paul. M. Jordan apprécie la valeur de l'œuvre historique d'Ozanam. M. Cochin était tout désigné pour nous présenter l'homme de lettres, l'amant passionné de l'Italie, de Dante et des poètes franciscains. M. Duthoit s'occupe du sociologue. Enfin Mgr Baudrillart recherche la place que tient Ozanam parmi les apologistes du Christianisme. Comme on le voit, c'est toute la vie d'Ozanam qui se déroule, vie toute consacrée aux soucis les plus nobles et dépensée aux tâches les plus bienfaisantes.

On trouvera à la fin de l'ouvrage une bibliographie générale des œuvres d'Ozanam et des travaux dont il fut l'objet. Elle est très vaste et cependant elle n'est pas complète et elle est souvent inexacte. En comparant tout simplement ses fiches aux notes mises au bas des pages de cet ouvrage, M. Corbierre aurait maintes fois trouvé l'occasion de compléter son travail. Par contre, on y trouve l'indication d'articles qui n'ont pas encore vu le jour : entre autres, celui de la *Revue Lacordaire* signé A.-J. Corbierre et intitulé : Ozanam et les Dominicains, que l'on cherchera en vain dans les trois fascicules de cette nouvelle revue. Cependant, bien qu'elle soit à revoir de très près, cette bibliographie servira bien, comme le veut l'auteur, à glorifier notre grand Ozanam.

R. P. Pierling, S. J. **Problème d'histoire. L'Empereur Alexandre Ier est-il mort catholique ?** (*Publications de la Bibliothèque Slave de Bruxelles*) Deuxième édition. Paris, G. Beauchesne. 1914. In-16, 104 pages. — 1 fr. 50.

On s'est longtemps demandé quelle fut, au point de vue religieux, la fin de l'empereur Alexandre Ier. « La version la plus accréditée » tient que seul un prêtre orthodoxe l'approcha au moment suprême. Mais quels étaient ses sentiments intimes ? Le P. Pierling a examiné ces problèmes avec sa compétence bien connue. Il termine sa brochure en disant : « Assurément, de tout ce qui précède, aucune conclusion ferme ne se dégage. Mais ce qui ressort avec évidence, c'est le penchant de l'empereur vers l'éclectisme. » Ce qui est indéniable, c'est la mission de son aide de camp Michaud à Rome, indéniable aussi le caractère religieux de cette mission. « Mais quel en était le sens précis et la portée réelle ? La réponse à cette question soulève de sérieuses difficultés. A se rappeler le tour d'esprit utopique d'Alexandre, sa facilité dans l'admission des antilogies, il faut se demander jusqu'à quel point l'union des Églises et la reconnaissance de

l'autorité papale qu'il avait en vue était conforme aux idées catholiques ? Au fond de ces désirs n'y avait-il pas des transactions chimériques et des combinaisons inacceptables ? C'est là le secret de Dieu. »

H. Rousseau. **Le réveil religieux au lendemain du Concordat. Guillaume-Joseph Chaminade, fondateur des Marianistes** (1761-1850). Préface de Mgr A. Baudrillart.

Depuis 1901, nous avions déjà une biographie de M. Chaminade due au R. P. Simler, Supérieur général des Marianistes. C'est une œuvre très complète, très documentée, mais que sa richesse même rendait peu maniable et d'une propagande difficile. Pour remédier à cet inconvénient et faire mieux connaître la figure si belle du fondateur des Marianistes, M. Rousseau a condensé le travail de son devancier en un volume plus accessible, plus alerte, plus facile à lire. Il a tenu compte également, dans la composition de son ouvrage, de travaux récents et de documents inconnus, qui modifient ou du moins précisent l'exposé du premier historien.

Cette biographie, d'ailleurs, n'intéresse pas seulement la famille spirituelle de M. Chaminade Celui-ci fut sans doute un modèle de vraie vie sacerdotale et apostolique, mais, de plus, il a été une personnalité puissante, ingénieuse, infatigable à procurer le bien de la patrie et de l'Église. Il doit être tenu pour un des principaux ouvriers de la renaissance catholique au lendemain du Concordat. L'histoire religieuse de cette époque a encore bien des lacunes, des biographies comme celle-ci aident à les combler.

P. Louis de Gonzague, O. M. C. **Une page de l'histoire du Brésil. Monseigneur Vital (Antoine Gonçalvès de Oliveira), Frère Mineur Capucin, évêque d'Alinda.** (*Archives franciscaines*, 6). Paris. Librairie Saint-François, Couvin (Belgique), Maison Saint-Roch, 1912. In-8°, 398 pages.

Récit émouvant d'une vie illustrée par la défense des droits de l'Église et la persécution subie pour cette noble cause. Mgr Vital, originaire du Brésil, prit l'habit religieux au couvent des capucins de Versailles, puis enseigna la philosophie à São Paulo. Nommé évêque d'Alinda en 1872, il dut bientôt intervenir contre les menées de la franc-maçonnerie. Il le fit avec une énergie qui suscita des violences et amena son emprisonnement. Libéré à la suite d'une amnistie, il vint à Rome où Pie IX approuva sa conduite. Il mourut à Paris, jeune encore, le 4 juillet 1878. On parla à ce moment d'empoisonnement et de vengeance maçonnique. — Cet ouvrage, comme le titre l'indique, est intéressant pour l'histoire du Brésil au XIXe siècle.

F. Mourret. **Histoire générale de l'Église. VII. L'Église et la Révolution** (1775-1823). Paris, Bloud, 1913. In-8°, 534 pages.

Le tome VII de l'*Histoire générale de l'Eglise* publiée par M. Mourret (le 4e des volumes jusqu'ici parus) est consacré à la Révolution et au renouveau religieux qui marqua les débuts du XIXe siècle. Il se tient dans les limites de deux grands pontificats, ceux de Pie VI (1775-1799) et de Pie VII (1800-1823). Son objet est « 1° de raconter les divers efforts tentés, de 1775 à 1789, par la papauté pour préserver d'une décadence religieuse et sociale les nations chrétiennes, minées par un esprit de révolte et d'impiété ; 2° de décrire les persécutions subies par l'Église dans ses biens, dans la personne de ses fidèles et dans son culte, de 1789 à 1799, sous le régime de la Révolution déchaînée ; 3° enfin de dépeindre le renouveau religieux qui s'est produit, au lendemain de la tourmente, de 1800 à 1823, non seulement chez les peuples catholiques, mais encore dans les pays d'hérésie et, par contre-coup, jusque dans les régions infidèles les plus éloignées du centre de la chrétienté. »

M. Mourret a bien rempli ce programme. Son récit, qui se présente sous une forme aisée, est complet, basé sur une information sérieuse. L'auteur a précieusement utilisé les publications récentes dont l'époque de la Révolution et de l'Empire a été l'objet. Pour l'histoire de l'Orient, M. Mourret a eu recours à la plume du R.P. Cyrille Karalevsky, prêtre du rite gréco-slave. En appendice on trouvera le texte de la déclaration des droits de l'homme ainsi que celui du Concordat, avec une liste des martyrs de septembre présentés au procès de canonisation.

Y. de la Brière. **Les luttes présentes de l'Église. 1re série. 1909-1912.** Paris. 5, rue Bayard, 1913. In-16 de x-562 pages. — 3 fr.

Ce volume réunit quelques-unes des « chroniques du mouvement religieux » parues dans la revue les *Études* depuis 1909. Les luttes dont elles nous entretiennent ont eu pour théâtre la France surtout, mais aussi la Belgique, l'Espagne, le Portugal, l'Allemagne. C'est un peu d'histoire contemporaine racontée par un écrivain qui est aussi un théologien et, en cette qualité, juge les faits conformément aux vrais principes.

Giulio Bertoni. **Il canzoniere provenzale di Bernart Amoros.** (Complemento Càmpori). Edizione diplomatica preceduta da un' introduzione. [*Collectanea Friburgensia, Publications de l' Université de Fribourg* (*Suisse*). Nouvelle série. fasc. XI (20e de la collection)]. Fribourg (Suisse), O. Gschwend, 1911. In-8°, xxxi-488 p. — 12 fr. 50.

ID. **Il canzoniere provenzale di Bernart Amoros.** (Sezione Riccardiana). [*Collectanea* etc... fasc. XII] Ibid. 1911. In-8°, 180 p. — 5 fr.

Par ces deux volumes, M. G. Bertoni complète heureusement ses publications antérieures concernant les recueils de poèmes provençaux réunis vers la fin du XIIIe s. et le commencement du XIVe, par le moine auvergnat Bernard Amoros, et connus par une copie terminée en 1589 pour le compte de Piero di Simon del Nero par un certain Jacques Teissier de Tarascon. Le premier fascicule donne en entier le texte du ms. trouvé par M. Bertoni dans la collection du marquis G. Campori ; le second contient le texte du ms. retrouvé aussi par l'auteur dans la bibliothèque *riccardiana* de Florence. L'introduction de chaque volume, la collation du texte et des variantes témoignent du soin extrême et de la diligence avec lesquels M. Bertoni a voulu faire part aux érudits de ses intéressantes découvertes.

Paolo ARCARI. **Processi e rappresentazioni di Scienza nuova in Giovan Battista Vico. Indagini ed avvicinamenti.** [*Collectanea* etc... fasc. XIII] ibid. 1911. In-8°. XII-254 p. — 7 fr. 50.

M. P. Arcari estime qu'il y a mieux à faire qu'à résumer matériellement ou même à essayer de coordonner logiquement la pensée de Vico. Se plaçant à un point de vue, moins objectif peut-être, mais plus intéressant pour nous et plus fécond, plus capable aussi de nous faire pénétrer l'esprit d'une époque, il préfère tenter comme un essai, un travail d'approche (avvicinamento) permettant de caractériser la « vraie physionomie » de l'œuvre de Vico qui est d'être avant tout une psychologie sociale. Aussi, sans s'astreindre à suivre pas à pas les raisonnements du philosophe, adopte-t-il la division suivante : I. *La meditazione vichiana* : II. *Le rappresentazioni del divenire sociale*, exposant en chacune de ses parties avec une certaine liberté, qui n'exclut d'ailleurs ni la compétence ni la précision, les divers aspects de la philosophie sociale du penseur italien.

Franz Friedrich LEITSCHUH. **Studien und Quellen zur deutschen Kunstgeschichte des XV.-XVI. Iahrhunderts.** (*Collectanea* etc... fasc. XIV) Ibid. 1912. In-8°. XXIII-222 p., mit XII Abbildungen.

Cet ouvrage, composé d'une série de monographies des principaux artistes de l'Allemagne du XV-XVIe siècle a ceci de remarquable qu'il met en lumière le milieu dans lequel a vécu Albert Dürer et les influences qu'il a pu subir. C'est là ce qui fait l'unité très réelle du livre.

Après avoir consacré une première étude aux deux maîtres Pleydenorff et Wolgenmuet, l'auteur fait défiler successivement les portraits de Katzheines Lautensack et de Hans Wolf. Puis vient une étude sérieuse de l'école de Wurzbourg aux XV-XVIe siècles. Le chapitre consacré à l' « Humanisme allemand dans ses rapports avec l'Art » nous a semblé digne d'une attention toute spéciale. Le volume se termine par une table des matières bien faite et qui facilite les recherches.

L'ouvrage contient également 11 reproductions des tableaux les plus remarquables des maîtres étudiés dans ce livre. On se demande pourquoi l'auteur a placé ces planches groupées au milieu du volume plutôt que de les éparpiller dans les monographies correspondantes ou de les renvoyer à la fin du volume.

ALÈS, A. d'. **Dictionnaire apologétique de la foi catholique.** Fasc. 9. *Incinération-Instruction de la Jeunesse.* Paris, G. Beauchesne. 1913. In-4°, col. 642-960. — 5 fr.

ARCHAMBAULT, P. **Essai sur l'individualisme.** *Études de morale et de sociologie.* Paris, Bloud et Cie, 1913. In-16, 216 pages. — 3 fr.

BAINVEL, J.-V. **« Hors de l'Église pas de salut ».** *Dogme et théologie.* Paris, G. Beauchesne, 1913. In-16, VIII-63 pages. — 0 fr. 75.

BOTTINELLI, E.-P. **A. Cournot métaphysicien de la Connaissance.** Paris. Hachette et Cie, 1913. In-8°, XII-286 pages.

BOUSQUET, J. **L'unité de l'Église et le Schisme grec.** Paris. G. Beauchesne, 1913. In-16, IV-403 pages. — 4 fr.

BRETT, G.-S. **A History of Psychology ancient and patristic.** Londres. G. Allen et Cie, 1912. In-8°, XX-388 pages. — 10 sh. 6 d.

CAMPANA, E. **Marie dans le Dogme Catholique** Ouvrage traduit de l'italien par A.-M. VIEL, O. P. Tome II. *Les prérogatives de Marie.* Montréjeau, J. Cardenilhac. 1913. In-8°. 633 pages.

CAULLET, P. **Éléments de Sociologie** (*Systèmes et faits sociaux*). Paris, M. Rivière, 1913. In-8°, 356 pages. — 7 fr.

COCHIN, D. **Descartes**. (*Les Grands philosophes*). Paris, F. Alcan, 1913. In-8°. 281 pages. — 5 fr.

COURNOT, A. **Souvenirs** (1760-1860), précédés d'une introduction par E.-P. BOTTINELLI. Paris, Hachette et Cie, 1913. In-8°, XXXVIII-266 pages.

DE RUGGIERO, G. **La Filosofia contemporanea : Germania, Francia, Inghilterra, Am rica, Italia.** *Biblioteca di Cultura moderna*, 59). Bari, G. Laterza, 1912. In-8°, 485 pages. — 6 fr.

DESCOQS, P., S. J. **Monophorisme et Action Française**. Paris, G. Beauchesne, 1913. In-16, XII-169 pages. — 2 fr. 50.

ID. **A travers l'œuvre de M. Ch. Maurras.** 3e Éd. entièrement refondue. Paris, G. Beauchesne, 1913. In-16, XXIV-479 pages. — 5 fr.

DITTMAR, H. **Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker.** (*Philologische Untersuchungen, 21*). Berlin, Weidmann, 1912. In-8°, XII-328 p. — 10 m.

DONAT, J. **Summa Philosophiae christianae**. II. *Critica*, — IV. *Cosmologia*. Inspruck, F. Rauch, 1911 et 1913. In-8° de VIII-180 et VIII-306 pages. — 1 m. 60 et 3 m. 40.

FRANCKE, K **Metanoetik. Die Wissenschaft von dem durch Erlösung veränderten Denken**. Leipzig, A. Deichert, 1913. In-8°, 169 pages. — 4 m.

GONTIER, D. **La Vocation sacerdotale.** (*Extrait de la Revue des Sciences ecclésiastiques et la Science catholique fusionnées avec le Prêtre*, 1912.) Arras-Paris, Sueur-Charruey, 1913. In-8°, 24 pages.

GRANDJEAN, F. **Une révolution dans la philosophie. La doctrine de M. Henri Bergson.** Paris, F. Alcan, 1913. In-12, 169 pages. — 2 fr. 50.

GRÜTZMACHER, G. **Synesios von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums.** Leipzig, A. Deichert, 1913. In-8°, VIII-180 pages. — 6 m.

GRÜTZMACHER, R. H **Monistische und christliche Ethik im Kampf.** Leipzig, A. Deichert, 1913. In-8°, 76 pages. — 1 m. 60.

HEGEL. **Neue Briefe und Verwandtes.** Mit Beiträgen der Herren Dr Ernst CRONS, Franz MEYER, Dr H. NOHL, hrsg. von G. LASSON. (*Hegel-Archiv*, I, 2). Leipzig, F. Meiner, 1912. In-8°, 64 pages. — 3 m. 40.

HEINEMANN, Fr. **Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit.** (*Philosophische Arbeiten*, VII, 2.) Giessen, A. Töpelmann, 1913. In-8°, VIII et 63-274 pages. — 6 m. 40.

HÖNIGSWALD, R. **Zum Streit über die Grundlagen der Mathematik.** *Eine erkenntnistheoretische Studie.* (*Beiträge zur Philosophie*, 2.). Heidelberg, C. Winter, 1912. In-8°, 106 p. — 2 m. 60.

HÖNIGSWALD, R. **Prinzipienfragen der Denkpsychologie.** Vortrag. Berlin, Reuther et Reichard, 1913. In-8°, 45 pages. — 1 m. 20.

KERN, B. **Einleitung in die Grundfragen der Aesthetik.** (*Philosophische Vorträge*, 4). Berlin, Reuther et Reichard, 1913. In-8°, 36 pages. — 1 m.

KOPPELMANN, W. **Untersuchungen zur Logik der Gegenwart.** I. Teil. *Lehre von Denken und Erkennen.* Berlin, Reuther et Reichard, 1913. In-8°, VIII-278 pages. — 7 m. 50.

KÜLHE, O. **Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften.** I. B. Leipzig, S. Hirzel, 1912. In-8°, X-257 pages. — 6 m.

KULFE, O. **Einleitung in die Philosophie.** 6e Edit. augmentée. Leipzig, S. Hirzel, 1913. In-8°, x-377 pages. — 6 m.

KUNTZE, Fr. **Denkmittel der Mathematik im Dienst der exakten Darstellung erkenntniskritischer Probleme.** (*Philosophische Vorträge*, 5). Berlin, Reuther et Reichard, 1912. In-8°, 31 pages. — 1 m.

LAHITTON, J. **La Vocation Sacerdotale. Traité théorique et pratique.** Nouvelle édition. Paris, G. Beauchesne, 1913. In-8°, XVI-528 pages. — 5 fr.

LE BACHELET, X.-M. **Auctarium Bellarminianum. Supplément aux œuvres du cardinal Bellarmin.** Paris, G. Beauchesne. 1913. In-4°, XXIV-724 pages. — 25 fr.

LEGRAND, M., Cap. **L'inquisition, son origine, sa nature.** (*Science et foi*, 24.) Bruxelles, G. Mertens, s. d. [1912]. In-12, 64 pages. — 0 fr. 50.

LIMENTANI, L. **I presuppositi formali della indagine etica.** Gênes, A. Formiggini, 1913. In-8°, XII-541 pages. — 7 fr. 50.

LUQUET, G.-H. **Essai d'une logique systématique et simplifiée.** Paris, F. Alcan, 1913. In-8°, VIII-192 pages. — 3 fr. 75.

MACMILLAN, R.-A-C. **The Crowning Phase of the critical Philosophy. A Study in Kant's Critique of Judgment.** Londres, Macmillan et Cie, 1912. In-8°, XXVI-347 pages. — 12 sh.

MAIMON, S. **Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens.** (*Neudrucke seltener philosophischer Werke*, 3). Berlin, Reuther et Reichard, 1912. In-8°, XL-445 pages. — 8 m. 50.

MAINAGE, Th. **Introduction à la Psychologie des Convertis.** Paris, J. Gabalda, 1913. In-12, VI-129 pages. — 1 fr. 50.

MANSION, A. **Introduction à la Physique Aristotélicienne.** (*Aristote. Traductions et Études*). Louvain, Institut supérieur de Philosophie ; Paris, F. Alcan, 1913. In-8°, IX-209 pages. — 5 fr.

MARTIN, G. **Psychologie de la Volonté.** Préface de M. P. MALAPERT. (*Bibliothèque de philosophie contemporaine.*) Paris, F. Alcan, 1913. In-16, IV-176 pages. — 2 fr. 50.

MARVIN, W.-T. **A first Book in Metaphysics.** New-York, The Macmillan Company, 1912. In-8°, XIV-271 pages. — 1 dol. 50 net.

MAYMONE, A. **Analitica e Critica della conoscenza.** *Preliminari.* Palerme, A. Trimarchi, 1913. In-12, 29 pages. — 1 fr.

MERKELBACH, H. **L'inspiration des divines Écritures, principes et applications.** 2e Édit. Arras, Brunet ; Liège, H. Dessain, 1913. In-18, 96 pages. — 1 fr. 25.

MOURGUE, R. **Le mouvement psycho-biologiste en Allemagne.** In-8°, 15 pages.

PASTORE, A. **Il Pensiero Puro.** Turin, Bocca, 1913. In-8°, 511 pages. — 12 fr.

PESCH, Chr. **Compendium theologiae dogmaticae.** Tom. II. Fribourg en B., B. Herder, 1913. In-8°, 286 pages. — 6 fr.

PICAVET, F. **Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales.** Paris, F. Alcan, 1913. In-8°, VIII-415 pages. — 7 fr. 50.

PLATONS. **Dialog Philebos.** übersetzt und erläutert von Dr. O. Apelt. (*Philosophische Bibliotek*, 145.) Leipzig, F. Meiner, 1912. In-8°, IV-257 pages. — 2 m. 80.

RIGNANO. E. **L'évolution du raisonnement concret au raisonnement abstrait.** (Extrait de *Scientia*, vol. XIV, 1913.) Bologne, N. Zanichelli. In-8°, 67 pages.

ROHNER. A. O. P. **Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin.** (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XI, 3.) Münster, Aschendorff, 1913. In-8°, XII-140 pages. — 4 m. 75.

SCHIMBERG, A. **Les fragments philosophiques de Royer-Collard** réunis et publiés pour la première fois à part avec une Introduction sur la Philosophie écossaise et spiritualiste au XIXe siècle. (*Collection historique des grands philosophes*). Paris, F. Alcan, 1913. In-8°, CXLVIII-325 pages. — 6 fr.

SCHWARZ, H. **Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie.** Erster Theil. *Von Heraklit bis Jakob Böhme* (*Synthesis*, 4). Heidelberg, C. Winter, 1913. In-8° VIII-612 pages. — 5 m. 80.

SCHWARZ, H. **Grundfragen der Weltanschauung.** Zweite erweiterte Auflage der Schrift « *Der Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip.* » Leipzig Dieterich (Theod. Weicher), 1912. In-8°, XII-298 pages. — 6 m.

STAMMER, M.-O. **Schleiermacher Aesthetizismus in Theorie und Praxis während der Jahre 1796 bis 1802. Ein Beitrag zur Geschichte und Wertung der ästhetischen Weltanschauung.** Leipzig, H. Deichert, 1913. In-8°, VII-172 p. — 4 m. 50.

STIEGLE, P. **Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinitarischen Terminologie.** (*Freiburger theologische Studien*, 12). Fribourg en Brisgau, B. Herder, 1913. In 8°, XIV-144 pages. — 3 m.

TANQUEREY, A., QUÉVASTRE, E.-M., HÉBERT, L. **Brevior synopsis theologiae dogmaticae.** Rome, Tournai, Paris, Desclée et Cie, 1913. In-12 de XX-680 pages. — 4 fr.

VERMEIL. Edm. **Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue (1815-1840).** Paris, A. Çolin, 1913. In-8°, XIV-518 pages. — 12 fr.

WATSON. J. **The interpretation of religious Experience.** (*The Gifford Lectures*). Glasgow, J. Maclehose, 1912. 2 vol. in-8°, XIV-375 et X-342 pages. — 20 sh. net.

ZIGLIARA, T. M., O. P. **Summa philosophica in usum scholarum.** Editio 15^a, revisa et adnotationibus aucta. Paris, Beauchesne, 1912. 3 vol. in-16, XVI-509, 627, 433 pages. — 12 fr.

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, 41, RUE DU METZ, LILLE. — 1299 *a*.

LA CONNAISSANCE AFFECTIVE

Je voudrais étudier, dans cet article, le mécanisme psychologique de la connaissance affective.

Ce problème, dans mon intention, doit rester général et ne point s'attacher à un mode spécial de connaissance influencé par un état affectif particularisé.

Définir ce point de vue général sera, par là même, expliquer les termes de la question.

La connaissance, comme l'affectivité, s'étage en nous sur des plans différents que nous distinguons et subordonnons par abstraction, bien qu'ils se superposent, dans l'exercice concret, par le fait de l'unité du sujet et du moi conscient.

Dans la connaissance, nous distinguons les représentations sensibles et les représentations intellectuelles : dans les premières, nous séparons les données des sens externes de celles des sens internes poussant encore plus loin la différenciation d'après les diverses facultés sensibles; dans les secondes, nous séparons, pour les étudier à part, l'élaboration du concept, celle du jugement et celle du raisonnement. A son tour, l'affectivité se complique de la complication même de la représentation : elle est d'ordre sensible et comporte la gamme variée des onze passions; elle est d'ordre rationnel et s'épanouit en volonté. A toutes les étapes de la connaissance, elle intervient donc avec une manière caractéristique qui peut fort bien motiver une observation et une analyse spéciales. Le psychologue peut ainsi se donner la tâche d'étudier la connaissance sensible affective en appuyant, à son gré, soit sur la sensation affective, soit sur la mémoire affective, soit enfin sur l'imagination affective; et, poursuivant son investigation, envisager tour à tour la formation du concept, du jugement, puis du raisonnement affectifs.

La présente étude n'a point pour objet ces monographies. Plus soucieuse de vérifier, dans son résultat d'ensemble, la connaissance affective, elle s'efforcera de découvrir le mécanisme général de celle-ci à ses divers plans. Si elle en appelle plus volontiers au raisonnement affectif, ce sera par manière

d'exemple plus expressif; car il est bien évident que c'est là, dans ce terme parfait de la connaissance humaine, que les rapports d'influence de la représentation et de l'affectivité sont les plus accusés, d'autant plus qu'ils engagent avec eux les processus parallèles de l'imagerie et de l'émotivité sensibles. Cette interaction réciproque et cette cohésion unifiante est d'ailleurs, on le verra, une des marques originales de la conscience affective.

En étudiant ainsi, de façon générale, la connaissance affective, je me tiendrai uniquement sur le terrain psychologique, m'interdisant d'entrer sur celui de la logique et sur celui de la morale.

Une étude de la connaissance affective au point de vue logique consisterait à marquer dans quelles circonstances l'affectivité modifie la connaissance en tant que représentative du réel, en d'autres termes : comment elle peut devenir une cause d'erreur ou de vérité, contribuant, selon les formules connues, à « l'adéquation » ou à « l'inadéquation de l'intelligence avec les choses ». — Or, le mécanisme psychologique d'une connaissance ne varie point en lui-même selon que celle-ci est vraie ou fausse : cette connaissance est donnée, effectuée, avant qu'il soit loisible de vérifier si son contenu correspond ou non à la réalité. Sous l'impulsion d'un attrait quelconque, je puis juger bien comme je puis raisonner mal : dans les deux cas, je juge et je raisonne; les actes intellectuels sont produits et je puis étudier comment ils se produisent en me désintéressant de la valeur de l'affirmation.

Une étude de la connaissance affective au point de vue moral consisterait à envisager le rôle actif de la volonté, rectifiée vis-à-vis d'une fin morale ou déviée de celle-ci, dans l'ordonnance du jugement pratique qui décrétera l'action; ou encore l'influence variable, sur ce même jugement, d'un état passionnel, selon qu'il contribue à aider la moralité ou à l'entraver. Mais, dans tous ces cas, l'action humaine procède d'un déroulement psychologique qui se retrouve le même, quelle que soit sa qualité morale : elle est l'aboutissement d'un verdict rationnel sous l'impérieux influx d'un amour[1].

Ainsi donc, le point de vue psychologique de la connaissance

1. « Il y a des sophismes qui n'ont rien d'affectif et des raisonnements affectifs qui ne sont pas des sophismes. » Th. Ribot, *La Logique des sentiments*. Paris, Alcan, p. 30.

affective abstrait du point de vue logique et moral et, par suite, peut motiver une étude séparée, ayant son objet et sa méthode propres.

C'est cette étude même que j'aborde immédiatement.

Je la ferai tenir en quatre développements progressifs :

1° Je décrirai brièvement *quelques cas expérimentaux de connaissance affective*, montrant le changement apporté dans le courant de nos représentations par l'influence d'un état affectif.

2° Je soulèverai la question de savoir si toute connaissance effectuée par nous ne doit pas être dite affective; et, répondant négativement, je me demanderai si *la connaissance spéculative* qui s'en distingue est tributaire de l'affectivité et de quelle façon.

3° Opposant à la précédente la *connaissance proprement affective*, j'étudierai son mécanisme psychologique, en montrant spécialement *l'application motrice* exercée sur la connaissance par l'affectivité.

4° Poursuivant l'analyse de ce mécanisme et l'étudiant dans un état privilégié, celui de l'amour, je me demanderai si l'affectivité a seulement sur la connaissance un rôle *moteur* et s'il ne faudrait pas lui concéder un rôle *spécificateur*.

I. QUELQUES EXEMPLES DE CONNAISSANCE AFFECTIVE.

Il serait fastidieux d'énumérer tous les cas expérimentaux de connaissances modifiées par les divers états affectifs. Ce serait même impossible, car toute expérience est individuelle et, en chacun de nous, les émotions les plus ordinaires et les moins compliquées ont un aspect propre que l'on ne peut décrire en termes généraux sans lui enlever de son originalité. « Le singulier est ineffable », disait l'adage scolastique; à plus forte raison, quand ce singulier est un état affectif qui s'éprouve mieux qu'il ne se dit et dont la traduction en formules de représentation fausse, en la desséchant, la réalité vécue.

Il faut donc se résigner à n'être qu'approximatif dans cette exploration des influences affectives sur la connaissance et se contenter de faire valoir quelques cas, dans le but de suggérer à chacun de s'analyser soi-même lorsqu'il est le propre acteur d'expériences analogues.

Les changements survenus dans les conditions les plus élémentaires de notre état affectif peuvent orienter diversement le

cours de nos représentations. L'émotion est liée à des réactions organiques différenciées, et la mise en jeu de celles-ci déclanchent, avec l'ensemble émotionnel, les sensations, images et pensées qui le provoquent et l'entretiennent.

L'état de malaise ou de bien-être de notre corps — et ici il y a une multitude de degrés qu'il est impossible de désigner, — les conditions atmosphériques et leur influence le plus souvent insoupçonnées par nous — car rien ne nous est plus ignoré que le chimisme fonctionnel de nos organes — ont une répercussion directe sur nos phénomènes représentatifs. Sommes-nous fatigués ou indisposés, le temps est-il maussade ou orageux? notre humeur s'en ressent, plus ou moins selon les individus. Même quand nous croyons réagir et rester impassibles, nos impressions sensibles en deviennent moins actives, nos imaginations plus grises et nos pensées plus lentes. Le contenu de nos représentations subit lui aussi le contre-coup de cette torpeur envahissante : si nous ne broyons pas du noir, nous sommes du moins plus accessibles aux idées mélancoliques, au désœuvrement, aux jugements malveillants et à l'égoïsme renfrogné; les éclats de joie nous déplaisent; l'activité exubérante nous paraît déplacée; le monde ambiant, choses ou personnes, nous attache moins; les verdicts moraux, même quand de longues habitudes auraient de quoi les faciliter, nous deviennent plus pénibles.

Au contraire, faites glisser les nuages derrière l'horizon, éveillez-vous frais et dispos sous un ciel de printemps, devenez joyeux avec la nature qui sourit au dehors, et, aussitôt, par cet état somatique bien équilibré, le cours de vos représentations vous entraînera à participer à la joie universelle. Vos irritations de la veille seront tombées, vos soucis apaisés, vos larmes séchées. Sortis de vous-mêmes par cette provocation de la nature en liesse, vos perceptions sensibles prendront plus d'acuité. Attentifs au moindre bruissement, ne laissant rien perdre de toutes les impressions reçues, l'imagination grossie de tous les souvenirs évoqués, la pensée plus vive, l'application intellectuelle plus facile, l'entraînement à l'action plus spontané, les résolutions plus décisives, vous vous laisserez prendre à ce courant d'optimisme que vos sensations, vos imaginations, vos jugements créeront en correspondance avec l'état de bien-être résultant du bon équilibre corporel.

Certes, je me rends fort bien compte que ces expériences,

telles que je les relate, sont énormes et laissent inaperçue l'infinie variété qu'elles peuvent prendre d'après les structures individuelles de tempérament, d'après le coefficient de prédispositions natives et d'habitudes acquises avec leur pouvoir de ralentissement ou d'excitation dans l'éclosion, la durée et l'intensité des phénomènes psychologiques. Qu'on en retienne seulement la modification apportée dans le cours de nos représentations par le simple changement survenu dans l'état organique, base physiologique d'états affectifs spécialisés.

Une seule émotion surgissant au complet, surtout lorsque, par sa véhémence, elle accapare le champ de la conscience, peut altérer la représentation. Celui qui, pendant la nuit, traverse un bois, croit aisément percevoir des formes mouvantes dans les buissons ou les arbres du bord de la route; une feuille que le vent chasse lui semble les pas précipités d'un assassin qui le poursuit; et l'émotion grandissant par ce cumul d'impressions interprétées, l'imagination brode à son tour une scène de cauchemar, jusqu'à ce que le jugement, croyant découvrir les indices évidents d'un guet-apens, décide la panique folle et la fuite à toutes jambes.

Mais voyons plus spécialement l'influence des états affectifs sur nos jugements et raisonnements.

Dans les jugements que nous portons sur nous, le point de vue du *moi*, de l'amour-propre, joue le rôle d'un puissant réactif. Parce que nous nous aimons excessivement, malgré nos déclarations contraires et notre bonne foi, nous sommes portés à nous accorder les meilleures intentions. Nous glosons en beau nos actions très ordinaires et le motif d'un acte vulgaire parfois blâmable est candidement transposé en intention droite dont nous nous flattons intérieurement : ce qui a été diplomatie plus ou moins louche est qualifié de prudence avisée, nos colères deviennent preuves de fermeté courageuse, nos ambitions les plus égoïstes entendent s'affirmer en dévouement désintéressé.

Nos jugements sur les autres ne font, très souvent, que rendre explicites, sous couleur d'impartialité, les sentiments divers que nous nourrissons contre eux. Nous est-il donc si facile de juger nos ennemis avec justice? Et quand même nous leur concédons des qualités, n'avons-nous pas soin de les restreindre et d'y faire contrepoids par une copieuse attribution de défauts? Voyez donc comment nous apprécions différemment, selon les

époques, celui qui jadis nous était indifférent ou hostile et la même personne dont l'influence ou l'entremise nous permet aujourd'hui de recueillir des bénéfices conformes à nos intérêts du moment. Si quelqu'un a à se plaindre de vous, tout indice de votre part lui deviendra grief et raison d'accroître sa rancune; il déformera vos intentions les plus droites, vos actions les plus exemptes de duplicité et se tiendra pour satisfait d'avoir enfin percé à jour votre scélératesse. Vous vous étonnerez peut-être de voir les jugements malveillants sortir avec une remarquable aisance de bouches fraternelles, et vous vous flatterez de ne point tomber dans ces excès, et pourtant vous ne résisterez pas souvent à la tentation de mordre à belles dents dans la réputation d'autrui. Oh! sans doute, vous croirez faire œuvre d'assainissement moral, vous le penserez, vous le direz, alors que peut-être votre belle indignation n'aura pas d'autre source qu'un sentiment d'envie ou de jalousie que vous préférez ne pas vous avouer afin de n'avoir pas à en rougir.

Faut-il parler des jugements que nous portons sur les autres sous l'influence de l'affection? On connaît l'aveuglement des mères sur les défauts ou la laideur de leurs enfants, les excuses toutes prêtes pour justifier leurs échecs ou leurs faiblesses, tandis que les enfants des autres, dans les mêmes conditions ou aventures, sont sans scrupule traités de cancres ou de polissons. L'aberration de certains amours peut arriver à un tel aveuglement que rien ne peut rendre, chez des personnes d'ailleurs intelligentes, le ridicule de leur exaltation et de leur extase. Sans aller à ces excès, nous pouvons nous convaincre de notre partialité de jugement à l'endroit de ceux qui nous agréent; ils sont sûrs de la primauté que nous accorderons à leurs désirs et à leurs demandes; et si nous sommes inconscients d'une telle facilité d'indulgence, soyons certains que ceux qui ont à obtenir de nous des faveurs en seront persuadés et qu'ils députeront près de nous, pour nous rendre coulants, les amis auxquels nous ne savons rien refuser.

On connaît les faux-fuyants de la logique mis au service d'un état affectif, quand il s'agit de justifier l'échec infligé au devoir par une tendance passionnelle que l'on ne veut point combattre. On excuse la faute que l'on va commettre, on l'amnistie après qu'elle est commise; sous l'influence de cet endurcissement volontaire de la conscience, par le fait des légitimations

répétées, l'on en vient à faire habituellement le mal d'un esprit tranquille et d'un cœur léger.

Cependant, il ne faudrait pas croire que les expériences d'influence affective sur la connaissance ne se rencontrent que dans les cas de défaillance morale. Peut-être sont-elles là plus saillantes à l'observation courante. Mais nous en trouvons d'aussi réelles dans la psychologie du vertueux.

Qu'est-ce que la vertu, en effet, sinon l'habituel entraînement à la correction des actes passionnels sous l'impérieux efficace de l'amour du bien? Un état affectif et des plus caractérisés, celui de la volonté en amour de la fin morale et, chez le chrétien, en amour de charité pour Dieu, active tout le déroulement des jugements pratiques qui déterminent et impèrent l'action.

L'homme vertueux, dit saint Thomas, a le jugement clair et avisé sur tout ce qui convient ou ne convient pas à sa vertu[1]. L'homme juste a un flair divinateur des exigences les plus délicates de l'équité. Le prudent qui veut, par amour du bien total, conformer toutes ses actions à la loi du devoir sait, dans la multiplicité changeante des circonstances, adapter le conseil éclairé, porter le jugement précis, et le verdict décisif qui amènera l'action parfaite. Le croyant qui vit de sa foi soupçonne aisément ce qui, dans un discours ou une parole, est en désaccord avec sa certitude. Le mystique, le saint, qui aime son Dieu par-dessus toutes choses, parce que toutes les énergies et tout l'élan de son âme se fixent à Lui dans un amour continuel et vainqueur, imprègne toutes ses pensées du souvenir de la présence de son Dieu; il la découvre comme une Providence prévenante et maternelle dans les moindres événements de sa vie. Aux regards de sa raison jugeant le monde, les personnes et les choses, — la puissance du Créateur se révèle dans les harmonies et les splendeurs de la nature. Il est avide de rencontrer partout en lui et autour de lui ces « vestiges » du Dieu qui a tout créé pour sa gloire et le bonheur de ses élus.

Il est inutile, je pense, de prolonger ces exemples. En accumuler d'autres ne donnerait pas plus d'évidence à cette constatation expérimentale : chaque fois qu'un état affectif s'établit dans la conscience, son influence se répercute sur la connaissance à tous ses degrés, la concentre et l'entraîne à son profit.

1. « Homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum judicium de his quæ conveniunt illi virtuti. » *Summa Theol.*, IIa IIæ, qu. II, art. III, ad 2.

Il nous faut voir maintenant de quelle nature est cette influence, en d'autres termes, quel est le mécanisme psychologique de la connaissance affective.

II. TOUTE CONNAISSANCE EST-ELLE AFFECTIVE ?

Une question préalable est à résoudre brièvement par manière de préambule. Toute connaissance est-elle affective? Et si non, quelle est donc la connaissance que l'on peut justement dénommer *affective?*

Je m'applique à un problème de métaphysique, je résous une série d'équations algébriques, je relève la topographie d'une contrée par mesure et arpentage, je contrôle une date historique, j'écoute le bruit d'un camion sur la chaussée, je regarde défiler des inconnus dans la rue. Toutes ces connaissances complexes ou simples semblent dépourvues de toute affectivité. Leur objet m'est indifférent; aucune de mes tendances personnelles ne semble en relation directe avec lui.

Toutefois, qu'on y regarde de près. Si je fais de la métaphysique, de l'algèbre, de la topographie, de l'histoire, si je prête attention aux bruits et aux événements de la rue, c'est que tout au moins cette application me plaît. Je pourrais faire toute autre chose, sans doute; mais, tout de même, j'occupe mon esprit de la sorte : c'est donc que je le veux. Et, si je le veux, c'est qu'une finalité extrinsèque à ces opérations de connaissance tient en arrêt ma volonté. Un but que je désire, que j'aime, commande cet acte de connaissance. Peu importe quel soit ce but : intérêt pratique de réussite à un examen, agrément de distraction ou même simplement savoir pour savoir, regarder pour regarder. Aucun de nos actes, dès qu'il prend une allure humaine, n'est réalisé par nous sans une complaisance volontaire qui le met en œuvre et le maintient en exercice[1].

Ce n'est pas tout. Cet acte en se déroulant ne peut manquer, bien que son objet par hypothèse me soit indifférent, de produire en moi par contre-coup une résonnance affective. La solution de ce problème aride, j'espère de plus en plus y aboutir, à mesure que j'en ordonne les données; je m'irrite contre moi-

1. « Omne agens agit propter finem aliquem... Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore. » S. THOMAS, *Summa Theolog.*, Ia IIae, qu. XXVIII, art. 4.

même quand les difficultés m'arrêtent; je m'attriste de la fatigue cérébrale que ce travail me coûte; je triomphe enfin dans la joie quand ma recherche est couronnée de succès. De plus, cet état affectif concomitant peut, par une sorte de remous provoqué en ma conscience, faire surgir par association et analogie d'autres états affectifs latents. Quand je regarde dans la rue pour y voir circuler les passants, je puis m'amuser de ce bariolage de formes qui s'entrecroisent, être flatté de la sûreté de mon coup d'œil qui dévisage chaque physionomie et cherche à scruter ce qui se cache derrière les masques; mais encore, par le fait même et de façon plus ou moins consciente, des souvenirs peuvent s'éveiller en moi au contact des sensations actuelles par les ressemblances aperçues, et, en même temps que ces souvenirs, toutes les nuances d'émotions qui se sont agrégées à eux dans mon expérience passée.

On le voit donc, il ne faut pas se hâter d'exclure de certains faits de connaissance toute affectivité. Il est bien vrai que nous nous exerçons à connaître des objets non affectifs et de ce point de vue on peut dire : toute connaissance n'est pas affective. Mais dans le sujet, au concret, l'acte de connaissance le plus désintéressé pénètre dans un réseau affectif qui l'enveloppe infailliblement. Une volonté complaisante en un but désiré et aimé décide et applique à son acte la faculté connaissante; et quand bien même l'objet connu ne serait aucunement en correspondance avec les tendances affectives du sujet, le fait de connaître s'accompagne forcément d'un état affectif qui, dans certaines circonstances et selon le coefficient individuel peut mettre en jeu les phénomènes émotifs les plus diversement complexes.

Le mécanisme psychologique de cette connaissance portant sur un objet non affectif se découvre aisément.

La volonté appliquant à l'acte la faculté connaissante demeure strictement motrice. L'état affectif qui accompagne l'acte en exercice n'a lui aussi, qu'un rôle moteur, rôle positif d'excitant qui encourage la continuation par la satisfaction goûtée[1] ou encore rôle négatif d'arrêt par le sentiment de la fatigue provoquée[2]. Antérieure et concomitante, l'impulsion affective

1. « Delectatio concomitans operationem intellectus, non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in X. *Ethic.* Ea enim quae delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur. » S. THOMAS, *Summa Theolog.*, Ia IIae, qu. IV, art. I, ad 3.

2. « Si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere

reste totalement extérieure à la connaissance même et à son « processus » intime. Elle lui laisse toute son aisance et ne modifie point sa manière tout objective de prendre possession de son objet. Elle n'influe point sur le contenu de la représentation; elle en respecte les éléments et leur permet de se combiner, de s'organiser, pour le meilleur profit de l'activité connaissante[1]. Je puis m'appliquer à un problème ardu de métaphysique parce que tel est mon bon plaisir ou parce que mon devoir d'état ou encore un intérêt de vanité m'y pousse. Je puis être satisfait de mon travail à mesure qu'il avance ou l'interrompre momentanément parce qu'il me fatigue, quitte à le reprendre bientôt. Tout cet enveloppement affectif antécédent, concomitant ou conséquent agit sur la connaissance pour la mettre en branle, l'appliquer ou même l'arrêter; mais, quel que soit le but excitateur de cet état affectif et qui peut d'ailleurs varier et se superposer à d'autres au cours de l'opération de connaissance, celle-ci n'en est point changée dans son mécanisme intérieur pas plus que dans son contenu objectif.

III. LA CONNAISSANCE AFFECTIVE PROPREMENT DITE

La connaissance humaine est loin d'être épuisée par ces représentations objectives ou mieux *spéculatives*, et je donne à ce dernier mot son plein sens étymologique, celui de reflet-miroir des choses qui ne sont pas, en elles-mêmes, en correspondance avec l'état affectif du sujet. Une multitude de nos connaissances sont en effet en relation directe avec notre affectivité : elles sont par elle, pour elle et en fonction d'elle. C'est l'amour qui fixe l'objet de son amour, en juge, en raisonne pour accentuer son attrait. C'est la haine, qui s'attache à l'objet de sa haine et justifie, par une logique appropriée, les motifs de sa rancune ou de sa vengeance. Tous les exemples cités dans la première partie de cette étude se ramènent à cette catégorie. Ici nous n'avons plus seulement une affectivité enveloppant la

---

possit. Et tantum potest intendi, quod nec etiam, instante dolore, potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit. » S. THOMAS, *ibid.*, qu. XXXVII, art. I.

1. « Sicut dicitur in X Ethic., *delectationes propriae adaugent operationes, extraneae vero impediunt.* Est ergo quaedam delectatio quae habetur de ipso actu rationis : sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando. Et talis delectatio non impedit usum rationis, sed ipsum adjuvat : quia illud attentius operamur in quo delectamur; attentio autem adjuvat operationem. » S. THOMAS, *op. cit.*, Ia IIæ, qu. XXXIII, art. 3.

connaissance et favorisant seulement la fonction représentatrice des choses, mais une affectivité contraignant la connaissance et l'employant à son bénéfice.

Cette fois, nous sommes en présence de la connaissance affective proprement dite et qui mérite bien ce nom puisque son objet est strictement affectif.

Mais comprenons exactement ce lien. Quand je dis que la connaissance affective porte sur un objet affectif, je n'entends point celui-ci d'un objet affectif universel, vague, sans correspondance actuelle avec le sujet et ne motivant pas son action immédiatement pratique, mais d'un objet qui est l'état affectif lui-même, la passion réellement éprouvée ou bien l'action ou le motif d'action que son impulsion appelle.

Un exemple fera saisir cette différence. On me demande avis sur la justification de telle ou telle loi morale ou même simplement sur l'opportunité ou l'inopportunité de telle ou telle action circonstanciée. Je suppose, par hypothèse, que mon interlocuteur m'est totalement indifférent et que moi-même je ne suis point influencé à donner une réponse qui serait en faveur d'une passion qui me serait personnelle. Cet avis, je le donne — il est faux ou vrai, peu importe; — je disserte spéculativement, doctoralement, sur une matière pratique, je fais de la science pratique et même practico-pratique; je ne raisonne point pour le compte d'une passion, mais pour fournir la réponse qui me paraît convenable en soi, selon les données même du problème à résoudre et qui, encore une fois, m'est personnellement indifférent. Sans doute je m'applique à donner cette consultation sous la motion d'un motif qui m'agrée : motif de devoir ou de vanité; sans doute encore, je puis me complaire dans la subtilité avec laquelle je débrouille le cas, ou peut-être m'irriter intérieurement de ma trop lente perspicacité : toutes ces réactions affectives sont, pour ainsi dire, extravagantes à l'objet; elles passent et s'interchangent mais sans aller au delà de leur rôle moteur et — sauf exception qui nous ferait sortir de l'hypothèse — n'influent point à l'intérieur même de la spéculation, laquelle se plie normalement à toutes les exigences et à toutes les circonstances de la solution à donner.

Au contraire, j'ai à me décider personnellement pour une action immédiate. Si je spécule, c'est pour agir et agir à coup sûr dans le sens de la tendance affective qui présentement me domine et m'entraîne. J'aime mon Dieu et mon cœur ne cher-

che que les occasions de lui plaire : cette ferveur de ma charité me pousse à méditer sur son divin objet et à rapporter à lui toutes mes actions; dès lors tout mon esprit tendu vers cette fin pratique travaille judicieusement à réglementer ma vie, mes démarches et mes paroles en conformité avec ce but. Je m'aime moi-même et peu soucieux de la loi morale j'entends satisfaire mon égoïsme, mon intempérance, mon orgueil ou mes rancunes : ce courant passionnel auquel je m'abandonne réagit directement sur ma connaissance et l'embauche à son sèrvice, comme approbatrice des tendances actuellement prédominantes et comme pourvoyeuse des bonnes occasions de les satisfaire.

A travers ces exemples, on peut saisir la différence qui existe entre la connaissance spéculative et la connaissance proprement affective.

Dans la première, l'objet n'est point en soi affectif, ou s'il l'est, ce n'est que matériellement, car il n'est point en relation directe avec l'état affectif qui centralise la conscience. C'est sans doute par l'intimation d'un but que la connaissance se déploie; mais les éléments de celle-ci ne se coordonnent point d'après ce but, qui peut être quelconque; tout au contraire ce sont les éléments de la connaissance qui établissent peu à peu la solution qui reste pendante jusqu'au terme de l'opération.

Dans la seconde, l'objet est spécifiquement et formellement affectif; le contenu de la sensation ou de la pensée est en corrélation absolue avec les tendances fondamentales et actuellement agissantes du sujet. La connaissance est pour le bénéfice de l'état affectif et dans toutes ses démarches est influencée par lui; son terme final et le sens de la conclusion sont déterminés tout au moins virtuellement d'après ce coefficient émotionnel, et, à chacune de ses étapes, elle se contrôle sur lui.

Cette différence étant établie il me faut maintenant étudier le mécanisme psychologique de la connaissance proprement affective, c'est-à-dire les lois d'influence spéciale de l'affectivité sur cette connaissance.

Tout à l'heure, j'ai conclu à un rôle strictement moteur de la part de l'affectivité vis-à-vis de la connaissance spéculative.

Ce rôle est-il dépassé dans la connaissance affective?

Eh bien! non. Ici encore nous n'aurons qu'une notition d'application et d'exercice; mais l'étroite corrélation de l'état affectif et de l'objet de la connaissance va imposer à cette motion des

modes très particuliers qui auront leur retentissement indirect sur l'organisation et le contenu de la connaissance.

Si une multitude de phénomènes occupent le champ de notre conscience, ils sont cependant obligés à la succession. Mais plus le phénomène sera accentué et en rapport avec nos tendances habituelles et latentes, plus il occupera le champ de vision et arrêtera notre attention. C'est là un fait dont saint Thomas donne cette raison. « Parce que, dit-il, toutes les puissances de l'âme ont leur racine dans la même essence de l'âme, il est nécessaire que, si l'intention de l'âme est tirée avec véhémence du côté de l'opération d'une des puissances, elle se trouve retirée de l'opération d'une autre puissance; l'âme, en effet, étant une, ne peut avoir qu'une seule intention. Et de là vient que, si quelque chose tire à soi toute l'intention de l'âme ou sa plus grande partie, cela ne souffre pas avec soi autre chose demandant une grande attention »[1]. Saint Thomas, il est vrai, applique cette conclusion à la douleur se repaissant d'elle-même et distrayant du labeur intellectuel, mais il est clair qu'elle vaut pour tout autre état affectif.

Un état affectif, en effet, précisément lorsqu'il est *un état* et non pas une émotion superficielle ou un sentiment passager, lorsqu'il prend à fond tout l'individu, crée dans la conscience cette attention privilégiée en faveur de tout ce qui le concerne et par là même amoindrit et parfois supprime l'attention vis-à-vis de tout autre objet[2]. Qu'une peine profonde m'accable ou qu'un sentiment de mauvaise humeur et de colère m'agite, je pourrai bien m'appliquer à un travail intellectuel ou à toute autre occupation, mais j'en serai sans cesse distrait, je reviendrai, par une pente naturelle, à ma peine ou à ma colère; je pourrai peut-être me raidir contre cette obsession, mais si le sentiment qui me subjugue a pour lui la prépondérance de l'intensité, je tenterai en vain d'y faire diversion : en lui coulera irrésistiblement la ferveur de mon attention.

---

1. « Quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicantur, necesse est quod, quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius; unius enim animae non potest esse nisi una intentio. Et propter hoc, si aliquid ad se trahat totam intentionem animae, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat. » S. THOMAS, *op. cit.*, Ia IIæ, qu. XXXVII, art. 1.

2. « Ad ea in quibus delectamur, multum attendimus; cum autem attentio fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur. » S. THOMAS, *op. cit.*, Ia IIæ, qu. XXXIII, art. 3.

Certes, je ne veux point nier par là qu'une attention privilégiée ne puisse être au service d'une connaissance strictement objective ou spéculative. L'acharnement que je mets à résoudre un problème de métaphysique, à lire dans un journal un fait divers particulièrement intéressant, m'empêche de penser à autre chose, d'écouter le bruit environnant. Je puis être absorbé par mon occupation actuelle au point d'être distrait de toute autre chose. Ce renforcement de l'attention de l'esprit est un phénomène général et qui n'est point spécial à la connaissance affective[1]. Celle-ci du moins, au premier chef, s'accompagne de cette fixation de l'attention qui est plus ou moins exclusive selon la plus ou moins grande intensité de l'état affectif.

Aussi, si nous voulons comprendre le mécanisme psychologique de la connaissance affective, devons-nous supposer le cas typique d'un état affectif particulièrement véhément et portant au maximum cette unification de la conscience opérée par ce rôle centralisateur d'une attention renforcée.

Que va-t-il en résulter?

Par l'attention, la connaissance s'applique à son objet pour le mieux voir et pour le mieux scruter. L'état affectif réalisant une plénitude d'attention, nous aurons donc, par le fait même, une convergence des facultés de connaissance sur l'objet affectif. Celui qui aime n'a pas assez d'yeux pour voir l'objet de son amour, ni assez d'oreilles pour l'entendre. Dans l'absence, son souvenir le cherche et son imagination en renouvelle la présence; sa pensée continuellement en travail médite sur les attraits ressentis pour les raviver sans cesse. En toute passion, dès

1. « Hoc enim in omnibus animae potentiis invenimus, quod quando una potentia in suo actu intenditur, alia vel debilitatur in suo actu, vel ex toto abstrahitur; sicut patet in illo in quo operatio visus fortissime intenditur, quod auditus ejus non percipit ea quae dicuntur, nisi forte sua vehementia ad se trahant sensum audientis. Cujus ratio est, quia ad actum cujuslibet cognoscitivae potentiae requiritur intentio, ut probat Augustinus in lib. de Trinit. (X, cap. IV et VI). Intentio autem unius non potest ferri ad multa simul, nisi forte illa multa hoc modo sint ad invicem ordinata, ut accipiantur quasi unum; sicut nec alicujus motus vel operationis possunt esse duo termini non ad invicem ordinati. Unde cum sit una anima, in qua omnes cognoscitivae potentiae fundantur, unius et ejusdem intentio requiritur ad omnium potentiarum cognoscitivarum actus : et ideo, cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiae, abstrahitu homo ab actu alterius potentiae. » S. THOMAS, *Quaest. Disput.* XI, *De Veritate*, qu. XIII, art. 3.

« Vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem diversae partes, sed unius animae. Et ideo cum intentio animae vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius. » S. THOMAS, *Sum. Theol.*, Ia IIae, qu. XXXIII, art. 3, ad 2; — Cf. *ibid.*, art. 4.

qu'elle accuse sa force entraînante, nous retrouvons cette quasi obsession, ce monoidéisme dans la vision exclusive de son objet. De cette continuation d'attention et de cette application insatiable suit forcément, dans la connaissance, un meilleur rendu. Le jaloux qui épie et surveille a le coup d'œil divinateur et remarque le moindre geste, la moindre nuance de la parole donnant prise au soupçon. Son esprit devient d'une merveilleuse souplesse pour l'interprétation de ses constatations. En vain essaierez-vous de le persuader du contraire : il a vu, il sait, là où vous, qui pourtant avez ouvert vos yeux tout grands, n'avez rien remarqué. Saint Thomas décrit, en des termes singulièrement expressifs, cette sorte d' « inhésion », d' « adhérence » du sujet passionné avec son objet par l'entremise de la connaissance. « L'aimé est dans l'aimant, en tant que l'aimé demeure avec continuité dans l'appréhension de l'aimant... Quant à l'aimant, il est dans l'aimé, en ce qui est de la connaissance, pour autant que l'aimant ne se contente plus d'une connaissance superficielle de l'aimé; mais il s'efforce de parcourir, à l'intérieur de l'aimé, tout ce qui est de lui; et de la sorte il pénètre en lui jusqu'au plus intime »[1].

Une plus-value, par acuité et pénétration, dans le rendu de la représentation résulte donc de cette application d'attention privilégiée que crée l'état affectif.

Et cependant, est-ce là un mécanisme psychologique propre à la connaissance affective? Eh bien! non. Celle-ci a normalement cette manière, mais la connaissance spéculative peut l'avoir exceptionnellement. Même quand je regarde pour regarder, quand je pense pour penser, je puis, par fixation d'attention, voulue avec une particulière intensité, « asséner mon regard », concentrer ma pensée sur ce que je contemple pour en explorer à fond tout le contenu. De même que cette attention renforcée peut me distraire de toute autre occupation, comme je le remarquais plus haut, de même encore elle peut me contraindre à mettre complètement à nu et jusqu'au plus intime l'objet même qui me fascine et que j'entends connaître complètement.

---

1. « ... quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis; secundum illud Philip. I, *eo quod habeam vos in corde*. — Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quæ ad amatum pertinent intrinseca disquirere, et sic ad interiora ejus ingreditur. Sicut de Spiritu Sancto qui est amor Dei, dicitur I ad Cor., II, quod *scrutatur etiam profunda Dei*. » S. THOMAS, *Sum. Theol.*, Ia IIæ, qu. XXVIII, art. 2.

Pour trouver la note originale de cette motion appliquante dans la connaissance affective, il faut donc pousser plus avant l'étude de son mécanisme intime.

Pénétrons dans notre conscience et regardons la différence radicale des points de départ dans le processus spéculatif et dans le processus affectif.

Quand je pars en excursion dans une contrée inconnue, je suis disposé à ouvrir mes yeux sur tout le panorama qui se déploiera à mes regards. Je suis neutre vis-à-vis de ce que je découvre successivement, je suis passif à l'endroit de toutes formes, de toutes lignes, de tous plans de couleur que je contemple. Sans doute, les sensations éprouvées, mises au contact avec mes expériences passées et s'agrégeant à elles, pourront prendre un tour quelque peu déformant. Mais c'est là un résultat postérieur. Auparavant, je vais en découverte, prêt à saisir tout ce qui est visible, à faire de mon âme le clair miroir de tout ce qui passera à mon horizon. Je veux évaluer la contenance, en mètres cubes, de l'appartement que j'habite : ici encore je suis neutre et passif vis-à-vis du résultat, je vais en découverte; je mesure hauteur, longueur, largeur, je calcule, le résultat est ce qu'il doit être : il s'impose et je ne me l'impose pas. Je m'applique à un problème de métaphysique : je pars de principes évidents mais qui sont indifférents en eux-mêmes à la conclusion que j'ignore : vis-à-vis de celle-ci, je suis neutre, passif, je vais en découverte; j'explore toutes les données du problème, je conjugue les unes dans les autres les raisons propres, les motifs formels; le médium de la démonstration surgit peu à peu, il s'affirme; la conclusion suit, elle est ce qu'elle doit être : je suis content.

Au contraire, au point de départ de la connaissance affective, je ne suis point neutre; vis-à-vis de ce qui est à savoir je suis plus actif que passif; je vais plus à une conquête qu'à une découverte. Un état affectif particularisé, une passion à haute tension m'accapare et me domine : pour elle, à son profit, à son service, je vais regarder, écouter, me souvenir, imaginer, penser, ruminer, raisonner. Son objet, bien ouvertement posé en face, me fixe et je le fixe. Je ne vais pas, à proprement parler, vers l'inconnu, mais tout mon travail de connaissance sera de ramener à l'acquis ce qui sera connu et qui veut seul être connu. La motion d'attention privilégiée n'est plus centrifuge, elle est centripète. Je vois ce que je veux voir, ce qui

corrobore mon attrait, ce qui attise ma haine, ce qui favorise mon amour, ce qui est le motif d'agir dans le sens de mon état affectif, ce qui est l'action seule conforme à mon intention prédominante. Mon raisonnement part de principes généraux, mais qui sont pour moi des « valeurs », des fins ayant valeur actuelle de complaisance et d'amour, principes qui ne me donnent pas encore la conclusion que je poursuis, fins qui ne contiennent pas explicitement l'action qu'elles réclament, mais qui postulent virtuellement la conclusion-action, car je ne vais retenir des choses, des faits, des sensations, des images, des actions, des idées ou des jugements que ceux qui, par leur fonds affectif commun, rejoindront ma tendance prédominante et s'aligneront sur le même plan de conscience.

Dès lors, la motion volontaire, en appliquant l'attention de la connaissance à l'objet affectif, amène celle-ci à une sorte de sélection qui opère en deux procédés parallèles; l'un, positif, qui agrée dans les éléments possibles de la connaissance ceux qui sont en convenance avec l'état affectif; l'autre, négatif, qui rejette ceux qui lui sont opposés.

Dans la connaissance spéculative s'effectue sans doute un triage parmi les éléments de la représentation, sous l'application attentive de l'esprit qui, enquêtant sur la vérité des choses, enregistre seulement les données qui sont en relation immédiate avec les concepts qui se forment, les jugements et raisonnements qui s'ébauchent et se poursuivent. Mais ici encore, dans cette sélection, l'esprit est plus passif qu'actif; il se plie aux exigences objectives des faits, à la valeur objective des concepts, des jugements et des raisonnements. Dans la connaissance affective au contraire, l'esprit est plus actif que passif : il est au service de la tendance affective, et tend à apprécier seulement ce qui est en convenance avec elle ou ce qui lui est opposé. Il ne retient du réel que ce qui a valeur affective correspondant à l'affectivité particulière dont est imprégnée la conscience.

Quelques exemples rendront plus claire la manière de cette sélection affective.

L'optimiste que nous surprenions tout à l'heure à son lever, communiant à la joie d'une nature printanière, fait converger plus ou moins consciemment toutes ses impressions à ce sentiment de dilatation intérieure. Les sensations fournies par l'ambiance, les images qui surgissent dans son souvenir se cristal-

lisent pour ainsi dire autour du même axe et renforcent la note dominante de la conscience; tandis que les images tristes, les idées pessimistes, les bruits discordants sont refoulés et restent inaperçus : de toute la représentation extérieure ou intérieure, sensible ou intellectuelle se forme comme un faisceau qui irradie de lumière les éléments qui se rassemblent à son frôlement, tandis qu'il découpe en dehors de lui une pénombre où s'obscurcissent et s'effacent toutes les autres impressions de la conscience.

L'intempérant converti, le chaste par exemple, désormais acclimaté à la vertu, emploie, sous l'impulsion vive de son amour du devoir, son discernement prudentiel à fuir toutes les occasions de chute. Ces occasions qui l'entraînaient jadis se représentent pourtant, elles se multiplient autour de lui, mais aujourd'hui elles n'ont plus de valeur d'attrait en regard de cette valeur primordiale qui est sa vertu de tempérance aimée, voulue et qu'il lui faut garder de toute atteinte. Des différentes attitudes ou actions auxquelles les circonstances de la vie l'obligeront, il n'agréera plus que celles qui répondent au victorieux amour du devoir qu'il a conquis.

L'homme malveillant qui regarde et juge son ennemi s'hypnotise sur les motifs de plainte qu'il découvre en celui-ci et demeure insensible aux très réelles manifestations de bonté ou de bienveillance qu'il pourrait cependant découvrir.

Il est inutile d'ajouter d'autres exemples. Ils ne pourraient que rééditer ce que nous savons déjà de cette sélection à la fois positive et négative opérée dans l'objet de la connaissance par le fait de l'application active de l'attention au service et au bénéfice de l'état affectif.

Si j'étudiais la connaissance affective au point de vue logique, ce serait le moment de montrer comment par son côté positif, cette sélection peut devenir grossissante, et par son côté négatif, devenir déformante et ainsi donner lieu au jugement partial et erronné.

Si j'étudiais la connaissance affective au point de vue moral, ce serait le lieu de dire comment, par le travers, la passion immorale peut corrompre le discernement prudentiel[1], et aussi comment celui-ci s'effectue sous la motion d'un impérieux amour d'une fin conforme à la loi morale.

---

1. S. THOMAS, *op. cit.*, IIa IIæ, qu. LIII, art. 5.

Si enfin j'étudiais toutes les particularités de la connaissance affective, je devrais faire valoir les modes différents de cette sélection dans la sensation, l'imagination, la mémoire, le concept, le jugement et le raisonnement.

Mais mon but est seulement d'envisager le mécanisme psychologique de la connaissance affective en général. Faisant donc abstraction de toutes ces questions particulières et qui restent ouvertes, je crois pouvoir conclure :

Dans l'état affectif, la connaissance subit de la part de la volonté une influence motrice. Cette motion se caractérise, dans la connaissance, par une attention privilégiée qui unifie la conscience dans le sens de l'état affectif éprouvé. Cette attention privilégiée renforce la représentation en acuité et en pénétration. Enfin la connaissance, étant en service commandé au bénéfice de l'état affectif, procède activement, sous la motion volontaire, à une sélection à la fois positive et négative; elle peut donc, par là même et indirectement, modifier son contenu puisqu'elle tend à découper dans le champ de vision ce qui favorise la tendance actuelle en rejetant ce qui lui est contraire.

IV. L'AMOUR DISCERNATEUR

Dans la connaissance affective, l'influx de l'état affectif sur la faculté connaissante consiste dans une application à l'exercice.

Mais, vraiment, est-ce tout? Ce rôle moteur ne se dépasse-t-il pas lui-même pour devenir de quelque manière spécificateur? En d'autres termes, le contenu de la connaissance n'est-il pas enrichi du fait qu'elle s'effectue au bénéfice d'un état affectif et sous la domination de son active impulsion?

L'expérience semble donner une réponse affirmative et le langage courant emploie des formules qui l'indiquent expressément : « Quand on aime on connaît mieux. — L'amour voit. — L'amour est discernateur. » Le vertueux a le flair instinctif de l'action conforme à son vouloir et des actions qui lui sont contraires. L'homme irrité ou jaloux découvre chez son ennemi ou son rival le geste qui se prépare et que nul autre ne devine.

Comment concilier cette expérience avec cette restriction que nous imposons à la volonté de n'avoir qu'un rôle moteur dans la connaissance affective?

Cette conciliation est possible. Et l'établir sera achever l'étude du mécanisme psychologique de la connaissance affective.

Comme ici la question se complique et devient extrêmement ténue, je me restreindrai à ne l'envisager qu'en regard d'un état affectif déterminé, le plus caractéristique, le plus expressif : l'état affectif de l'amour. L'amour, d'ailleurs, — on le sait, — est le centre d'où rayonnent tous les autres mouvements affectifs. C'est donc dans la connaissance amoureuse que devra se marquer en relief le procédé de la connaissance affective. Il va de soi que je considère ici l'amour au seul point de vue psychologique, en faisant abstraction de la qualité morale ou immorale qu'il peut revêtir par le fait de la moralité ou de l'immoralité de son objet. Du reste, j'emprunte à saint Thomas cette description de la connaissance amoureuse, précisément là où le saint Docteur l'adopte pour expliquer la manière dont le juste ici-bas, en état de charité parfaite, connaît Dieu.

Quand saint Thomas se demande, de façon générale, si l'amour est discernateur, il répond en maintenant à l'amour un rôle strictement moteur : « On dit que l'amour discerne, en tant qu'il meut la raison à discerner », *Dicitur amor discernere, in quantum movet rationem ad discernendum*[1].

Mais, il est clair que l'explication ne sera achevée que par une analyse plus profonde de cette motion elle-même.

Tout d'abord, et sans difficulté, nous allons concéder à l'amour le pouvoir de créer à son service, par l'attention privilégiée et renforcée, l'unification de la conscience, l'acuité et la pénétration de la vision sur son objet, puis enfin cette sélection opérant positivement et négativement pour la mise en valeur de tout ce qui est amabilité dans cet objet avec amortissement de tout ce qui n'entre point dans cette ligne de valeur. Nous accordons tout cela à la connaissance sous la motion d'un état affectif prédominant, nous ne pouvons donc le refuser à la connaissance sous la motion de l'amour.

Et cependant l'amour, en se portant de cette façon sur l'objet aimé, ne dépasse pas, dans ses motifs d'attrait, ceux que lui présente la connaissance. Quand l'amour veut se rendre compte de lui-même pour mieux légitimer ses raisons d'aimer, il ne peut que décrire en formules de connaissance les caractères d'amabilité et de bonté que cette connaissance même découvre

1. *Op. cit.*, IIa IIæ, qu. XLVII, art. 1, ad 1.

et dont elle nourrit l'amour. Ces motifs d'aimer, traduits par la connaissance de celui qui aime, peuvent être connus et jusqu'à un certain point appréciés de celui qui n'aime pas, de celui par exemple à qui vous exposez les raisons de votre amour. Mais chez celui qui aime, ces raisons ont une manière de conviction, un prenant qui ne sont pas et ne peuvent pas être chez l'indifférent qui s'efforce de les comprendre et qui les comprend vraiment. Comment expliquer ce « plus », cette connaissance en somme meilleure, et meilleure non pas, semble-t-il, dans les raisons d'aimer considérées objectivement, mais ces raisons restant les mêmes, meilleure par la conviction subjective qu'elles occasionnent?

« La perfection d'une connaissance, dit saint Thomas, peut survenir de deux façons, premièrement par le bon usage de la connaissance, deuxièmement par le fait d'une certaine connaturalité avec l'objet à connaître, — *propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus jam est judicandum.* — Ainsi, continue-t-il, le moraliste qui discute en savant des choses de la chasteté, peut en juger avec rectitude; mais le chaste vertueux peut aussi en juger avec rectitude par suite de cette connaturalité qu'il a, par sa vertu même, avec les choses de la chasteté »[1]. Et plus loin saint Thomas identifie cette « connaturalité » avec une sorte de « sympathie » — *compassio*[2] — une sympathie vécue pour l'objet aimé et dont l'expérience constitue précisément l'appoint en mieux dans la connaissance que l'on en possède.

Prenons un exemple concret.

J'aime quelqu'un. Je prends pour confident un homme auquel mon ami est indifférent. Cet indifférent pèse, mesure, apprécie et comprend les motifs de mon attachement : il les approuve, il les loue, il m'aide même à les formuler. Et pourtant ces motifs d'aimer, aussi explicitement connus par mon confident que par moi, ne prennent point la même valeur pour lui que pour moi. D'où vient donc la différence?

---

1. Dans la traduction j'ai légèrement modifié le texte pour l'adapter à la question générale ici traitée. Voici ce texte : « Rectitudo judicii potest contingere dupliciter; uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus jam est judicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem : sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis. » *Sum. Theol.*, IIa IIæ, qu. XLV, art. 3.

2. *Ibid.*

Cette amabilité dont mon confident connaît aussi bien que moi les motifs, j'en jouis et il n'en jouit pas. Je saisis intellectuellement, en même temps que lui, les attraits qui me captivent, mais je suis seul à en éprouver la saveur, puisque, seul, je goûte l'amour. Les formules qui expriment mes raisons d'aimer sont les mêmes chez mon confident que chez moi; elles peuvent même être plus riches chez lui : il semble savoir plus que moi; et pourtant il sait moins : jamais il ne pourra savoir comme moi, — ne l'expérimentant pas — la douceur de l'amabilité de mon ami. Ainsi, chez moi qui aime, s'ajoute, à la connaissance des motifs de mon amour, la connaissance que j'ai, que je suis seul à avoir, de la béatitude ressentie, de cette jouissance que j'éprouve dans l'union vécue avec mon ami. De cette union béatifiante, j'ai conscience : elle devient donc objet, *sic affectus transit in conditionem objecti*, dit un commentateur de saint Thomas[1]. Mais ce n'est pas, à proprement parler, un objet distinct de l'objet même de l'amour, c'est cet objet, non seulement connu dans les raisons de son amabilité, mais connu avec ce mode, créé pour ainsi dire par l'amour, ce mode d'être connu dans l'expérience même de son amabilité. Et la connaissance en tant qu'elle se fixe à ce mode de l'objet est une conscience directe et non une vue abstraite, une intuition et non une conclusion par manière d'inférence. Comme telle, cette conscience est inexprimable : tout au plus peut-elle se traduire par l'affirmation de la félicité éprouvée, car si je veux déclarer les motifs de ma joie je ne puis que reprendre les formules qui disent en termes abstraits les motifs de l'amabilité.

Le saint, le mystique qui vit dans la continuelle présence de son Dieu et se tient uni à lui dans une fervente charité goûte l'ineffable joie de l'intimité divine, encore qu'il ne puisse rendre compte des raisons de son amour qu'en employant les formules de la foi ou de la théologie. Dans son contenu objectif, sa connaissance de Dieu et de sa bonté n'excède pas celle du croyant ou du théologien dont la charité est absente ou ralentie. Il ne connaît pas davantage, mais il connaît mieux; puisqu'il sait l'amabilité divine en expérimentant en lui sa suavité et sa douceur[2].

1. Jean de S. Thomas, *Cursus theologicus*, In Iam IIæ, qu. LXX, disp. XVIII, art. IV, nº 9.

2. Jean de S. Thomas exprime en termes heureux ce mode surajouté à l'objet de connaissance sous la motion de l'amour : « Amor et affectus

Mais il y a plus. La connaissance sous la motion de l'amour et au service de son objet reçoit un nouveau mode intensif qu'il faut mettre en lumière. Et pour cela revenons à notre exemple de tout à l'heure.

Je supposais par hypothèse épuiser par la connaissance tous les motifs d'amabilité de mon ami : ces motifs je puis les exprimer en les détaillant : il est intelligent, serviable, vertueux, prévenant, etc. Je sais tout cela, je le sais mieux que personne, puisque j'expérimente en la connaissant combien cette amabilité m'est bonne, car — et ceci est analytique — comment donc connaître vraiment l'amabilité d'une chose ou d'une personne si on ne l'expérimente? Mais cela étant, ai-je épuisé réellement en mon ami toute l'amabilité qui m'attire? Mon amour ne vise-t-il pas en lui au delà de ce que j'en connais, de ce que j'en puis connaître? En vain, je m'applique à le connaître plus avant et je ne saisis que certaines manifestations de son amabilité. J'en fais le bilan : ma raison qui morcelle puis totalise dit : il est intelligent, serviable, vertueux, etc. : il est tout cela, et c'est pour cela que je l'aime. Mais c'est *lui* que j'aime, c'est tout ce qu'il est, dans sa totale personnalité. Dans ma connaissance ne me revient de lui que ce qu'il peut manifester; mon amour au contraire activé par ses manifestations même, pousse au delà son désir, il diffuse, il dépasse ce qui est formulé des qualités et des attraits, ce qui est connu et connaissable, pour s'attacher à toute l'individualité, à tout ce qui est réalité, réalité inexprimée et peut-être inexprimable, mais enfin réalité totale. Saint Thomas marque très nettement ce caractère réaliste de la tendance volontaire affective et sa différence avec la connaissance qui ne prend des choses que ce qu'elle en reçoit par la représentation : « L'âme, dit-il, est plutôt tirée vers l'objet dans la faculté appétitive que dans les facultés de per-

potest duplicem considerationem habere. Primo, ut applicat se et alias potentias ad operandum, et sic solum se habet effective et executive in ordine ad illas operationes, scilicet per modum applicantis ad agendum; secundo ut applicat sibi objectum, et illud unit et invisceral sibi per quandam fruitionem et quasi connaturalitatem et proportionem cum tali objecto, et quasi experitur illud experientia affectiva juxta illud Psalm. XXXIII : *Gustate et videte*. Et sic affectus transit in conditionem objecti, quatenus ex tali experientia affectiva redditur objectum magis conforme et proportionatum et unitum personae eique magis conveniens, et sic fertur intellectus in illud ut expertum et contactum sibi; et hoc modo se habet amor ut praecise movens in genere causae objectivae, quatenus per tale experimentum diversimode proportionatur et conveniens redditur objectum. » *Ibid., loc. cit.*

ception. C'est qu'en effet, par la faculté appétitive, l'âme est ordonnée aux choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes... Les facultés de perception, au contraire, ne vont pas aux choses selon la réalité qu'elles ont en elles-mêmes, mais elles les connaissent selon la représentation qu'elles en portent ou qu'elles en reçoivent conformément à leur nature propre... »[1]. On ne saurait indiquer plus fortement la discordance qui existe entre la connaissance de l'objet de l'amour et la tendance même de l'amour. Notre connaissance fragmentaire et si pauvrement discursive, après s'être épuisée à déchiffrer l'énigme vivante que nous sommes, que notre ami le plus connu reste pour lui et pour nous, doit s'avouer à elle-même qu'elle ne peut aller plus loin; elle devine, elle induit, elle sait qu'il y a un inconnu qui lui reste fermé, un inédit qui ne pourra se lire, inconnu et inédit d'amabilité, puisque le connu et le dit sont déjà si aimables; mais enfin elle se résigne. L'amour, lui, ne se résigne pas, il embrasse et enveloppe tout ce qui est de l'être aimé; à travers ce qu'il en connaît il l'aime jusque dans son inconnu, bien que rien d'objectif ne vienne s'ajouter à ce qu'il en connaît[2]. Ce que nous aimons le plus dans nos amis, c'est peut-être leur inexprimable.

Un cas typique et très parlant de cette inadéquation de la connaissance au service de l'amour est celui du juste qui, ici-bas, aime son Dieu d'un amour de charité. Les motifs d'aimer Dieu sont ceux que lui présentent intellectuellement la foi, connaissance crépusculaire et dont un œil de nocturne ne peut percer la lumière; et pourtant son cœur franchit le mystère : il aime son Dieu dès ici-bas à travers les manifestations d'ama-

---

1. « Magis trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt... Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum. » *Sum. Theol.*, Ia IIæ, qu. XXII, art. 2.

2. « Aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cujus est distinguere inter ea quae secundum rem sunt conjuncta et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur : quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur... Et similiter est dicendum circa amorem Dei. » S. THOMAS, *Sum. Theol.*, Ia IIæ, qu. XXVII, art. 2, ad 2.

bilité qu'il en sait, et il l'aime en lui-même, dans sa réalité infinie. Et c'est pour cela qu'au ciel la charité n'aura pas à se muer en une autre espèce; ce qui changera ce sera la connaissance qui, de vision « énigmatique », deviendra vision « face à face ». Ce n'est qu'au ciel que la connaissance rejoindra adéquatement l'amour[1].

Il faut donc bien s'entendre quand on dit : « l'amour voit », « l'amour discerne », « pour connaître il faut aimer », « on ne connaît bien que ce que l'on aime bien ».

Ces expressions ne peuvent pas signifier que la connaissance, par le fait d'aimer, serait enrichie dans son contenu. L'amour ne réalise pas un nouvel objet ni un plus grand objet; il ne fait pas connaître plus; son influence reste d'ordre moteur et non spécificateur.

Mais cependant, et par l'intensité même de sa motion, l'amour peut, en un certain sens, fournir une connaissance plus riche. Sans connaître *plus* ni davantage, celui qui aime connaît *mieux*. Et il connaît mieux : 1° parce qu'il s'applique à connaître tout le connaissable de l'objet aimé par une attention privilégiée et renforcée qui centralise la conscience, l'unifie dans le sens de l'attrait entrevu, la distrait de tout le reste et la fixe sur toutes les manifestations d'amabilité. — Celui qui aime connaît mieux : 2° parce qu'il jouit de l'amabilité de l'objet aimé en expérimentant sa douceur et que la meilleure manière de connaître l'amabilité est précisément d'éprouver, tandis qu'on jouit et précisément parce qu'on en jouit, combien elle est aimable. — Celui qui aime connaît mieux : 3° enfin, parce que, sous la pression de l'amour, la connaissance fixe un au delà à l'amour, un inexprimable qu'elle sait réel, qu'elle induit des amabilités déjà entrevues et vers lequel elle se tient en haleine, incapable sou-

1. Jean de S. Thomas dit : « Amor et affectus licet ex parte rei amatae non possit aliud experiri et attingere quam quod sibi proponitur, quia non potest ferri in incognitum et non propositum, tamen ex parte modi attingendi potest plus et meliori modo experiri et uniri objecto quam per intellectum sibi proponatur, quia stat bene quod per intellectum sibi proponatur obscure et involute et ex hac parte imperfecte, et tamen voluntas feratur in ipsum objectum immediate et in se; sicut facit charitas, etiamsi per fidem sibi proponatur Deus obscure; imo voluntas aliquando solet tanto ardentius desiderare rem in se ipsa videre et frui, quanto sibi per velamina occultatur, quia licet non proponatur sibi res ut est in se sed sub testimonio extrinseco, tamen hoc in illo velamine proponitur, quod plus latet de re quam cognoscatur et manifestetur; et illud plus quod latet, plus etiam desiderat voluntas illique unitur affectus, quod nescit proponere intellectus. » *Ibid. loc. cit.*

vent d'aller par la vision jusqu'à la réalité totale où l'entraîne spontanément cette curiosité fervente et insatiable de l'amour.

On le voit donc — et ceci est la conclusion générale de toute cette étude — l'affectivité, même prise à son maximum, comme dans l'amour, ne devient pas aperceptive. A l'encontre du pragmatisme excessif nous tenons avec saint Thomas que l'amour ne voit et ne discerne que parce qu'il meut les facultés de connaissance à voir et à discerner : *Dicitur amor discernere in quantum movet rationem ad discernendum*[1].

Le Saulchoir, Kain. H.-D. NOBLE, O. P.

1. *Sum. Theol.*, IIa IIæ, qu. XLVII, art. 1, ad 1.

L'AMBIGUITÉ DE LA NOTION D'IDÉE

CHEZ SPINOZA.

Bien souvent, de nos jours, on a cru diriger contre la scolastique une arme toute-puissante en la traitant d'intellectualisme. Jusqu'à quel point cette qualification peut exprimer un défaut, c'est ce qu'il n'est pas de mon dessein de rechercher ici et je me contenterai de relever, comme on l'a déjà fait, que chez les philosophes de l'École et chez saint Thomas, en particulier, l'intellectualisme est loin d'être absolu. Ils n'ont pas hésité à reconnaître ce qu'il y a dans l'univers d'impénétrable à la pensée, du moins à la pensée humaine. Le reproche porte bien plus sûrement contre Descartes et les tenants de l' « idée claire. » L'âpreté, la mordante ironie avec lesquelles ils ont dénoncé, à chaque instant, chez leurs devanciers du moyen âge, l'indistinct et l'occulte, ne se justifieraient que s'ils avaient eux-mêmes donné partout ou, du moins, sur tous les points essentiels, l'exemple d'une rigueur impeccable et d'une parfaite clarté. Mais, par un résultat paradoxal, il se trouve que le principe même de leur méthode les conduit à ajouter au mystère du monde le voile d'une obscurité qui ne tient qu'aux exigences outrées de leur esprit. Et c'est un des cas les plus curieux d'effets tout contraires à ceux que promettait la théorie que je me propose d'examiner en étudiant la notion d'idée chez Spinoza.

Je ne crois pas que jamais philosophe ait poussé plus loin l'intellectualisme, s'il est vrai que personne n'a affirmé avec plus de force que l'intellect ne relève que de lui-même et qu'il n'y a point d'ombres pour son regard. Sans doute, le problème qui s'est imposé à son esprit et qui domine toute sa philosophie est un problème ou plutôt *le* problème moral. Pour lui, comme pour les penseurs grecs, la question capitale qu'il s'agit d'éclaircir est celle du Souverain Bien. « Je résolus, dit-il, de chercher... s'il y avait quelque chose dont la décou-

verte et l'acquisition me rempliraient pour l'éternité d'une joie continuelle et souveraine[1]. » Ce but, il ne l'a jamais perdu de vue ; comme on l'a justement remarqué, les qualités proprement morales, la justice, la charité et l'amour de Dieu passent avant tout le reste, « la connaissance rationnelle et la foi ne sont en dernière analyse que des moyens en vue de cette fin »[2]. Toutefois, il n'en reste pas moins que pour Spinoza, la morale non seulement dérive entièrement de la raison mais en suppose l'infaillible efficacité. « Il a une confiance si entière, on pourrait dire si ingénue, dans la puissance de la raison, qu'il ne lui vient pas à l'esprit qu'un homme sensé obéissant à la lumière naturelle, puisse ne pas pratiquer les vertus dont il a lui-même donné l'exemple »[3].

Mais ceci va encore plus loin que cette remarque ne pourrait le faire soupçonner. Dans l'opinion de Spinoza, étendre ses connaissances, ce n'est pas simplement enrichir son esprit, se donner le moyen de dompter ses passions, d'éclairer sa route et d'assurer le succès de son action. La relation entre la connaissance et la réalité est beaucoup plus étroite et beaucoup plus profonde. Tout progrès dans l'intelligence des choses, entraîne *automatiquement*, pour ainsi dire, un progrès corrélatif dans l'être. A tel degré de pénétration de la structure du réel correspond nécessairement tel degré de développement total pour l'individu. Autant nous comprenons, autant nous sommes; et cela, je le répète, non pas en conséquence d'une action plus puissante et mieux dirigée, mais par le seul fait de la présence en nous d'idées plus exactes et plus étendues[4]. La manière dont Spinoza parle du Souverain Bien, avant toute démonstration, dans le traité de la Réforme de l'Entendement, nous laisse déjà entrevoir cette conception que l'Éthique tout entière a pour but d'établir. La *nature* humaine idéale, celle dont l'acquisition constitue la félicité suprême, c'est la *connaissance*[5] de l'union que l'âme a avec toute la nature[6]. La connaissance est qualifiée de nature et dès maintenant

1. *De Intellectus Emendatione*. B. de SPINOZA, *Opera*, éd. J VAN VLOTEN et J. P. N. LAND, 3 vol. La Haye, 1895, T. I, p. 8. Toutes les citations de Spinoza seront faites d'après cette édition.

2. V. BROCHARD, *Ét. de Philos. Anc. et de Philos. Mod.*, p. 359. Paris, Alcan, 1912.

3. *Ib.*

4. *Eth.* II, 13, Sch.

5. Je souligne ces deux mots.

6. *De Int. Em.*, T. I, p. 6.

nous apparaît la conception qui forme le fond de la théorie de Spinoza sur l'idée, dès maintenant se décèle aussi l'ambiguïté qui rend irrémédiablement obscure et cette doctrine particulière et l'ensemble même de son œuvre. Consciemment ou non, l'auteur de l'Éthique a confondu ce que la scolastique, qu'il paraît assez bien connaître, avait nettement distingué, l'idée-représentation et l'idée-entité, en d'autres termes, l'idée-concept et l'idée-forme, ou, du moins, sous la poussée impérieuse de la méthode cartésienne, croyant dissiper le mystère et ne faisant que le rendre plus profond, il a sans cesse tenté de réduire l'une à l'autre.

Au second livre de l'Éthique, Spinoza donne de l'idée cette définition. « J'entends par idée un concept de l'âme, que l'âme forme par cela même qu'elle est chose pensante »[1]. Et il en explique ainsi la portée. « Je dis concept plutôt que perception parce que le mot de perception semble indiquer que l'âme se comporte passivement à l'égard de l'objet, mais concept semble exprimer une action de l'âme. » C'est donc l'autonomie de l'esprit, sa complète indépendance à l'égard des objets de la connaissance que Spinoza affirme par cette définition. Il veut nous faire comprendre que l'âme, par cela seul qu'elle est un mode de l'attribut de la pensée, a en elle ce qu'il faut pour expliquer la production de l'idée et rendre compte de son essence. Mais l'on ne saurait pénétrer le sens profond de cette affirmation sans se reporter au Traité de la Réforme de l'Entendement. A propos de la possibilité de la méthode, Spinoza, y décrit la nature de l'idée : « L'idée vraie, dit-il, (car nous possédons une idée vraie) est quelque chose de différent de son idéat, car autre chose est le cercle, autre chose l'idée du cercle. En effet, l'idée du cercle n'est pas quelque chose ayant une périphérie et un centre, comme le cercle, et l'idée du corps n'est pas le corps même. Et puisqu'elle est quelque chose de différent de son idéat, elle sera par soi quelque chose d'intelligible, c'est-à-dire l'idée, quant à son essence formelle, peut être l'objet d'une autre essence objective et, à son tour, cette autre essence objective sera aussi, considérée en soi, quelque chose de réel et d'intelligible, et ainsi indéfiniment. Pierre, par exemple, est quelque chose de réel. Or, l'idée vraie de Pierre est l'essence objective de Pierre et en soi quelque chose de

1. *Eth.* II, *Def.* III.

réel et d'absolument différent de Pierre lui-même. Aussi comme l'idée de Pierre est quelque chose de réel ayant son essence particulière, elle sera de même quelque chose d'intelligible, c'est-à-dire l'objet d'une autre idée, laquelle idée contiendra objectivement en soi tout ce que l'idée de Pierre a formellement et, à son tour, l'idée qui est celle de l'idée de Pierre possède encore son essence qui peut être aussi l'objet d'une autre idée et ainsi indéfiniment. »[1] On voit assez que ce qui est dit ici de l'idée vraie s'applique à toute idée, puisqu'une idée ne saurait être telle sans représenter quelque chose, et s'il pouvait rester un doute, il serait levé par l'affirmation expresse de Spinoza : « La vérité, ou les essences objectives des choses ou les idées (toutes ces expressions signifient la même chose) »[2].

En termes techniques, déjà usités dans l'École mais qui sont probablement un emprunt direct à Descartes[3], l'auteur du Traité signale en cet endroit les deux aspects qu'on peut distinguer dans toute idée. Une idée *représente* quelque chose et une idée *est* aussi en elle-même quelque chose. Et ce qu'elle est diffère de ce qu'elle représente. Ce qu'elle est, c'est un acte de connaissance, un mode de la Pensée; ce qu'elle représente, c'est un mode de l'Étendue, ou de tout autre attribut de la substance, ou même, un mode de la Pensée, mais individuellement distinct du mode qui représente. L'objet, en tant qu'il constitue une réalité extérieure à la représentation, reçoit le nom d' « idéat ». L'idéat de l'idée de Pierre, c'est Pierre tel qu'il existe actuellement dans le monde, celui de l'idée de cercle, c'est, par exemple, le cercle tracé sur le tableau. Considérées comme idéats, en temps qu'elles existent dans leurs attributs respectifs, les réalités sont dites posséder une essence formelle. Les envisage-t-on, au contraire, comme représentées, comme formant le contenu d'une idée, cet être nouveau qu'elles acquièrent dans la représentation, est appelé leur essence objective. Toute chose a donc une double réalité; une réalité propre ou essence formelle, par l'attribut dont elle est un mode, une réalité qu'elle tient de la représentation ou essence objective. L'idée, d'autre part, ne consiste pas tout entière dans la reproduction de l'objet qui forme son contenu; s'il en était ainsi, il serait impossible de l'en discerner, il n'y aurait pas

1. *De Int. Em.* T. I, p. 11.
2. *Ibid.*, p. 12.
3. 3e *Médit.* Ed. Adam-Tannery, t. VII, p. 40. Cf. *Rép. aux Prem. Object. Ibid.*, pp. 102 et 103.

représentation, il y aurait identité. Pour que l'idée puisse représenter, il faut, sinon qu'elle diffère absolument en nature de son idéat, du moins qu'elle s'en distingue. Le cas choisi par Spinoza offre des conditions spéciales qui mettent la chose en pleine lumière. L'idée du cercle diffère du cercle lui-même, car le cercle a un centre et une périphérie tandis que son idée n'en a point. Ainsi donc, la représentation comporte une double exigence : correspondance parfaite de l'idéat et de l'idée et distinction irréductible entre eux. L'idée satisfait à la première condition en tant qu'essence objective de son idéat, à la seconde en tant que possédant une essence formelle. Il faut soigneusement noter ce point qui est le pivot de la discussion qui va suivre.

L'idée, comme toute réalité, ayant son essence formelle, peut être prise directement comme objet par l'intelligence; elle acquiert à son tour une essence objective en devenant le contenu d'une autre idée. Celle-ci également possédera cette double essence et ainsi indéfiniment. C'est par là que Spinoza explique la conscience et la réflexion. Un des traits par lesquels l'auteur de l'Éthique caractérise l'essence formelle de l'idée, c'est la propriété qu'elle a d'être une affirmation ou une négation. Une idée n'offre pas seulement la peinture muette de son idéat (quid mutum instar picturae in tabula)[1], elle parle, elle affirme son objet[2]. Si l'on ne perd pas de vue ce caractère, on ne sera pas tenté de confondre l'idée soit avec les mots, soit avec les images des choses qui ne consistent qu'en des mouvements corporels, et, par suite, s'expliquent exclusivement par l'étendue. L'idée n'a rien de commun avec eux puisqu'elle est par nature un mode de la Pensée et que celle-ci n'implique en aucune façon le concept de l'Étendu[3].

En aucune façon (minime) dit Spinoza. Les deux aspects qu'il a distingués dans l'idée : essence formelle, essence objective de l'idéat, ne marquent en elle aucune division réelle. Ces deux côtés de l'idée ne constituent qu'une seule et même réalité, aussi inséparables que la face concave d'une lentille l'est de la face convexe. Il est donc impossible de concevoir que l'essence formelle de l'idée relevât exclusivement de la Pensée, tandis que l'essence objective de l'idéat, qui n'est, on s'en sou-

1. *Eth.* II, 43, Sc.
2. *Eth.* II, 49, Sc.
3. *Eth.* II, 49, Sc.

vient, que l'aspect représentatif de l'idée, dépendrait d'un autre attribut, par exemple, de l'Étendue. Mais ne pourrait-on admettre que l'idée, s'expliquant tout entière par la Pensée, dût pourtant la *détermination* de son contenu, la *spécification* de l'essence objective de son idéat, à l'influence de cet idéat sur la Pensée? C'est ce que Spinoza conteste absolument et il faut donner à l'expression « en aucune façon » le sens le plus rigoureux.

La raison en doit être cherchée dans le caractère irréductible des attributs. Chacun des attributs de la substance unique, dont deux seulement nous sont connus, la Pensée et l'Étendue, forme un système clos. Cela découle de la définition de l'Attribut. L'Attribut, c'est ce que l'intellect perçoit comme *constituant l'essence de la substance*[1]. D'autre part, la substance est en soi et conçue par soi[2]; il s'ensuit nécessairement que tout ce qui appartient à son essence possède les mêmes caractères. Chaque attribut est en soi et conçu par soi, donc irréductible à tout autre. Ainsi, il est contradictoire de vouloir expliquer un mode de l'Étendue par un mode de la Pensée et réciproquement. Aussi, comme l'idée est évidemment un mode de la Pensée, il faut de toute nécessité non pas seulement qu'elle s'explique tout entière, (essence formelle et essence objective de l'idéat), par la seule Pensée, mais encore que la détermination de son contenu provienne de cette même cause. Car, chez Spinoza, *cause* veut dire *raison*, principe d'intelligibilité. La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et enveloppe celle-ci[3]. La correspondance de l'idée avec son idéat ne saurait donc avoir pour cause une action du corps sur l'esprit, puisque, dans ce cas, un caractère d'un mode de la Pensée devrait envelopper le concept d'un mode de l'Étendue, ce qui est contraire à l'essence même des attributs. La concordance résultera simplement du fait que les attributs ne sont que les aspects d'une seule et même substance, tous également coextensifs à cette substance.

Le Pensée, ou plutôt cette détermination particulière de la Pensée qu'est l'âme humaine et qui consiste dans un agrégat d'idées, est la cause *adéquate* de l'idée. C'est la raison pour laquelle Spinoza déclare que, dans la formation de l'idée, l'âme

1. *Eth.* I, Def. IV. Je souligne.
2. *Ib.*, Def. III.
3. *Eth.* I, Ax. IV.

est totalement active, qu'elle n'y subit aucune passion. Agir, en effet, selon lui, c'est *rendre parfaitement compte* d'un effet donné, c'est en être la cause adéquate[1]. Ainsi s'éclairent d'un jour complet la définition de l'Éthique que nous avons citée au début et le commentaire qui la précise. « J'entends par idée un concept de l'âme que l'âme forme par cela même qu'elle est la chose pensante... Je dis concept plutôt que perception parce que le mot de perception semble indiquer que l'âme se comporte passivement à l'égard de l'objet; mais concept semble exprimer une action de l'âme ». Achevons d'en marquer toute la portée en signalant cette conséquence très importante : *la vérité de l'idée ne dépend pas de l'idéat.* Sans doute, une idée, pour mériter ce nom, doit être conforme à son idéat, mais ce n'est là pour elle, suivant l'expression que Spinoza emprunte à la Scolastique, qu'une *dénomination extrinsèque*[2], une qualification attribuée à l'idée par rapport à une réalité qui lui est extérieure et dont elle ne dépend en aucune manière. Si l'on veut que ce terme de vérité s'applique proprement à l'idée, il faut lui faire désigner quelque caractère qui appartienne à la nature de celle-ci.

D'ailleurs, comment concevoir qu'il n'y ait d'autre différence entre l'idée vraie et l'idée fausse qu'un simple changement dans la dénomination extrinsèque? L'idée vraie doit contenir en elle-même plus de réalité que l'idée fausse et l'homme qui possède la vérité doit avoir en lui-même une perfection qui manque à celui qui est dans l'erreur[3]. La vérité désigne donc pour Spinoza un caractère interne de l'idée; aussi préfère-t-il, en se plaçant à ce point de vue, se servir de l'expression idée adéquate. Toutefois, pour se conformer à l'usage, quand il considère le rapport du concept avec son idéat, il l'appelle idée vraie. Par suite, la vérité dans ce dernier sens est logiquement présentée comme la conséquence du caractère adéquat de l'idée[4]. « L'idée vraie en nous est celle qui, en Dieu, en tant qu'il est expliqué par la nature de l'âme humaine, est adéquate »[5]. La seule différence entre l'idée adéquate et l'idée

1. *Eth.* III. Def. II.
2. *Eth.* II. Def. IV. Expl.
3. *Eth.* II, 43, Sch.
4. *Eth.* II, 34.
5. *Eth.* II, 43, Dem.

vraie, est donc la relation intrinsèque à l'idéat. Spinoza l'explique nettement dans une lettre à Tschirnhaus[1].

Mais quels caractères internes, quelles dénominations intrinsèques présente l'idée adéquate? Vérité, essence objective, idée, autant de termes synonymes, lisons-nous, dans le Traité de la Réforme de l'Entendement. Une idée n'est telle que parce qu'elle constitue l'essence objective de son idéat; plus complètement elle sera cette essence, plus elle méritera le nom d'idée. Aussi Spinoza semble-t-il employer indifféremment les expressions idée vraie (conforme à l'idéat) et vraie idée (qui présente toutes les propriétés de l'idée). « Par idée adéquate, explique-t-il, j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en soi et sans relation à l'objet, possède toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques d'une vraie idée »[2]. Autrement dit, l'idée adéquate est l'idée-type, l'idée qui seule possède tous les caractères qui conviennent à l'idée, c'est-à-dire qu'elle est pleinement l'essence objective de son idéat, qu'il n'y a rien en celui-ci qui ne soit en elle, bien qu'aucun de ces traits ne lui viennent de son objet. Elle est donc absolue, c'est-à-dire, qu'elle ne fait appel à aucun autre objet et par là à aucune autre idée, et par suite, elle est claire et distincte, elle enferme tout ce qui est nécessaire à l'intelligence parfaite de ce qu'elle représente. Au contraire, l'idée inadéquate n'est que partiellement idée, elle ne contient pas toute l'essence objective de son idéat, elle est mutilée, obscure, confuse. Autant de défauts respectivement opposés aux propriétés qui constituent les dénominations intrinsèques de la vraie idée ou idée adéquate.

Il est important d'observer, comme l'a fait M. Joachim[3], que ce n'est pas du premier coup que Spinoza est arrivé à concevoir l'idée comme absolument indépendante et autonome. Il a fallu que sa pensée se fixât au sujet de la nature des attributs et qu'il en aperçût le caractère irréductible, avant d'affirmer aussi nettement que l'idée se suffit à elle-même. Dans le *Court Traité de Dieu, de l'Homme et de la Santé de son Ame*, qui constitue une première ébauche de son système, il semble professer une opinion diamétralement opposée. Voulant montrer que l'idée vraie a plus de réalité que l'idée fausse, point qui

1. *Ep.* 60. T. II, p. 386.
2. *Eth.* II. Def. IV.
3. *A Study of the Ethics of Spinoza.* Oxford, 1901, L. II, chap. II, pp. 146-147.

le préoccupait déjà, il a recours à l'influence de l'idéat sur le concept. « Pour mieux concevoir cela, dit-il il faut observer » que le connaître (het Verstaan) (bien que le mot ait un autre » son) est un pur pâtir (is een zuyvere of pure lijding) : c'est-à- » dire que notre âme est modifiée en telle sorte qu'elle reçoive » en elle d'autres modes de penser qu'auparavant elle n'avait » pas »[1]. Dans un autre passage, il est encore plus formel et se sert d'expressions d'une extrême énergie : « ... nous avons dit que le Connaître est une pure passion, c'est-à-dire une perception dans l'âme de l'essence et de l'existence des choses; de sorte que ce n'est pas nous qui affirmons ou nions jamais quelque chose d'une chose, mais c'est elle-même qui en nous affirme ou nie quelque chose d'elle-même »[2]. Pourtant l'on trouve dans ce même Traité, au chapitre de la Nature de Dieu une affirmation qui paraît contredire celles que je viens de rapporter. Dieu, objectait-on, ne peut être étendu, car il serait passif et par suite imparfait. La passivité, réplique Spinoza, est une imperfection quand l'agent et le patient sont distincts l'un de l'autre, non lorsqu'ils constituent un seul et même être « ... ainsi l'entendement, par exemple, est de l'avis des *Philosophes*, cause de ses concepts; mais comme il est une cause immanente, qui oserait dire qu'il est imparfait toutes les fois qu'il pâtit de lui-même? »[3]. La contradiction n'est, sans doute, qu'apparente. Spinoza n'allègue ici le cas de l'entendement qu'à titre d'exemple et d'après l'opinion des philosophes. Rien dans le contexte ne permet de conclure qu'il adopte personnellement cette opinion. Il lui suffit que l'on accorde que l'entendement ne puisse être taxé d'imparfait aussi longtemps qu'il est le principe de sa propre passion, pour conclure que Dieu, dans les mêmes conditions, ne saurait être considéré comme atteint d'aucune imperfection.

Dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, la pensée de Spinoza s'est profondément modifiée et s'il n'a pas abandonné la conception de la passivité de l'âme à l'égard de l'objet (nous verrons tout à l'heure en quel sens il la maintient), il a complètement renversé les rapports de l'idée vraie et de l'idée fausse avec la réalité. Ici ce n'est plus la première qui

1. *Court traité*. *Œuvres de Spinoza*. Trad. Ch. Appuhn. T. I, pp. 143-144. Paris, Garnier, 1907.

2. *Op. cit.*, p. 149.

3. *Op. cit.*, p. 59.

dépend si étroitement de l'objet qu'elle semble se confondre avec lui, de telle sorte qu'on peut dire que l'objet s'affirme lui-même; c'est, au contraire, l'idée fausse dont on doit chercher l'origine dans les causes extérieures. Les deux positions sont nettement marquées. « La forme de la pensée vraie doit résider dans cette même pensée sans relation avec les autres : et *elle ne reconnaît pas l'objet comme sa cause*, mais elle doit dépendre de la puissance et de la nature de l'intellect »[1]. Quant à l'idée fausse « nous avons montré que les idées fictives, fausses et les autres ont leur origine dans l'imagination, c'est-à-dire dans quelques sensations fortuites, pour ainsi dire, et sans liaison, qui ne naissent pas de la puissance même de l'âme, mais de causes externes, suivant que le corps, soit dans le rêve, soit dans l'état de veille, subit divers mouvements. Ou, si vous le préférez, entendez ici par imagination ce que vous voudrez, pourvu que ce soit quelque chose de différent de l'intellect et qui donne à l'âme un rôle passif »[2].

J'ai insinué, il n'y a qu'un instant, que la passivité dont il s'agit ici n'a plus le même caractère que celle dont il était question dans le Court Traité. Je crois, en effet, contrairement à ce que pense M. Joachim[3], que le point de vue de l'Éthique ne diffère pas à cet égard de celui du Traité de la Réforme de l'Entendement. La distinction entre le premier genre de connaissance ou imagination et les deux autres qui, seuls, constituent l'intelligence, est aussi fortement marquée dans le premier ouvrage que dans le second, et, dans l'un comme dans l'autre, l'âme est qualifiée de passive en tant qu'elle imagine, c'est-à-dire en tant qu'elle forme des idées confuses ou inadéquates. Mais il ne faut pas s'y tromper, ces représentations, quelle que soit leur imperfection, sont bien des idées au sens où Spinoza les a définies au commencement du second livre de l'Éthique. En elles-mêmes, aussi bien que les idées adéquates, elles sont le produit de l'activité de l'âme et il avertit avec insistance qu'on doit bien se garder de les confondre avec les mots et les images qui ne sont que de simples mouvements corporels[4]. Donc, partout, dès qu'il y a connaissance, nous trouvons l'idée et l'esprit se montre actif. Quelle différence met-

1. T. I. p. 22.
2. T. I. p. 26.
3. *Loc. cit.*
4. *Eth.* II. 19. Sch. T. I. p. 113.

trons-nous alors entre les idées de l'imagination et celles de l'intellect? Uniquement celle-ci. Les unes apparaissent suivant l'ordre commun de la Nature (communis Naturae ordo); les autres selon l'ordre de l'intelligence (ordo intellectus). Pour l'âme humaine qui n'est qu'une partie de l'Attribut de la Pensée, les choses, en tant qu'elles suivent le mouvement dont elles sont animées et qu'elles viennent modifier le corps, paraissent agir au hasard. En effet, si les représentations dont ce mouvement est l'occasion *enveloppent* en même temps que l'affection, modification corporelle, la nature de l'objet extérieur, elles ne l'*expliquent* nullement[1]. Voilà pourquoi ces représentations sont des idées confuses ou inadéquates. Suivant l'expression de Spinoza, ce sont comme des conclusions sans prémisses[2]. Au contraire, lorsque l'âme dispose les réalités suivant l'ordre de l'intelligence, c'est-à-dire suivant *ses propres lois*, elle forme des idées adéquates. L'ordre de l'intelligence consiste, en effet, à connaître les choses par leurs premières causes et cet ordre, au lieu de varier indéfiniment comme les impressions des objets sur le corps des divers individus, est le même dans tous les hommes[3]. L'âme arrive alors à une autonomie complète; au lieu de subir le mouvement des choses, c'est elle qui les range suivant ses propres lois. Toute trace de passivité a donc disparu puisque l'âme suffit à rendre compte de la connaissance, ce qui est la définition même de l'activité; mais, alors même qu'elle imaginait, l'âme ne pouvait être déclarée passive que si l'on considérait, *non la production des idées, mais seulement l'ordre de leur succession.* Pas plus que dans la connaissance intellectuelle l'idéat n'était la cause directe de la naissance de l'idée, bien moins encore de ce qui la constitue, (essence formelle et essence objective de l'idéat). La présence de l'idée imaginative ou inadéquate n'était due à la présence de l'idéat qu'*en vertu du parallélisme des attributs.* Or, on ne voit pas que dans le Traité de la Réforme de l'Entendement Spinoza affirme autre chose que ce qu'il déduit à cet égard dans l'Éthique. Ici comme là, l'erreur provient non de l'action de l'objet sur l'idée, mais bien de l'influence indirecte (c'est-à-dire venant du parallélisme) de la succession des choses sur la succession des idées; c'est ce qu'in-

1. *Eth.* II. 18. Schol. Cf. II. 29. Sch.
2. *Eth.* II. 28. Dem.
3. *Eth.* II. 18. Sch.

diquent suffisamment dans le Traité, les expressions : « Sensations *fortuites*, pour ainsi dire, *et sans liaison*, qui ne naissent pas de la puissance de l'âme. »

Mais la facilité avec laquelle le langage de Spinoza permet de confondre ces deux sortes de passivité attire l'attention sur une des grandes faiblesses de sa théorie de l'idée et de l'ensemble de son système et nous conduit tout naturellement à en aborder la critique. Il reste, en effet, des traces de sa première opinion sur les rapports du corps et de l'âme jusque dans la rédaction définitive de l'Éthique. Le Court Traité nous montre qu'il admettait encore avec Descartes que l'âme peut, sinon engendrer un mouvement dans l'organisme, du moins modifier la direction de ce mouvement et, réciproquement, il reconnaissait que le corps est la cause véritable de certaines modifications de l'âme. Il allait même jusqu'à dire que l'âme tire son origine du corps et dépend du corps seul, bien qu'il insiste déjà sur ce point que l'essence de l'âme ne comprend ni l'objet, ni l'attribut de la pensée dans sa totalité. Reprenant la question au second livre de l'Éthique, Spinoza se fonde sur le caractère irréductible des attributs pour rejeter absolument toute influence directe de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme et, en général, il nie toute action mutuelle de la Pensée et de l'Étendue. Et pourtant, il est obligé d'avouer que l'âme ne nous est connue que par le corps, plus précisément par les changements qui surviennent dans le corps. C'est là, certes, un fait d'expérience, soigneusement noté par les Scolastiques à la suite d'Aristote, méconnu par Descartes et que Spinoza relève de nouveau en s'efforçant de l'interpréter à la lumière de ses principes. Mais, quoi qu'il en soit de la valeur des explications de détail qu'il apporte, il ne réussit pas à donner la raison dernière de ce fait et il était bien impossible qu'il la découvrît, car la conception fondamentale de son système le lui interdisait. Si la Pensée et l'Étendue, comme tous les attributs de la substance, n'ont aucune influence directe l'une sur l'autre, si la parfaite correspondance de leurs modes n'est due qu'à l'unité de la substance dont elles expriment des aspects essentiels, pourquoi donc, ne fût-ce que dans une phase préliminaire et transitoire, la Pensée, au moins dans l'âme humaine, devrait-elle régler son mouvement sur celui de l'Étendue? Pourquoi les modifications de l'Étendue sont-elles plus facilement saisissables que celles de la Pensée? Pourquoi la clarté se

projette-t-elle de la première sur la seconde, alors que tout nous porte à croire qu'il devrait en être autrement, que la Pensée, suivant l'expression dont Spinoza se sert en parlant de la vérité, dût être à elle-même sa propre lumière en même temps qu'elle éclairerait tout le reste? Du moins, *à ne considérer que le parallélisme*, il n'y a aucune raison pour que l'ordre des idées commande celui des choses et il n'y en a non plus aucune pour que l'inverse se produise. Or, là où l'on ne découvre plus de raison, il n'y a plus d'intelligibilité. On se trouve donc, si l'on s'en tient au système de Spinoza, devant un fait brut qui oppose à l'esprit une impénétrable obscurité.

Ce qui aggrave la difficulté, c'est que l'on n'aperçoit même pas comment l'esprit s'affranchira de cette servitude à l'égard de l'Étendue, en quoi pourtant se résume toute l'ambition du philosophe. Il nous affirme bien qu'il existe des caractères communs à toutes les réalités ou à tout un genre de réalités, caractères qui se retrouvent aussi complètement dans chaque partie que dans le tout et dont, par suite, nous pouvons nous former une idée adéquate. Ces idées adéquates deviendront la base du raisonnement scientifique et l'ordre de l'intelligence commencera à s'établir; on verra naître et se développer l'autonomie de l'intellect. Mais Spinoza paraît oublier que l'activité proprement intellectuelle a pour condition la perception imaginative, ce qu'il suppose pourtant lui-même implicitement. Sans doute, lorsqu'un changement corporel survenant en nous, le mode corrélatif de la Pensée nous représente cet aspect particulier de l'Étendue, nous pouvons saisir dans cette représentation, comme dans n'importe quelle autre, l'essence de l'Étendue et nous en former une idée adéquate, car l'Étendue est partout, et en chaque point, de même nature. De même encore, dans un acte quelconque de pensée, commandé ou non par la présence d'un idéat, nous pouvons découvrir l'essence de la Pensée et la concevoir distinctement. Ici l'ordre de succession des idées n'a aucune importance puisque toute représentation, quelles que soient la place qu'elle occupe et les relations qu'elle soutient avec les autres, garde la même valeur. Mais la suite du travail intellectuel, de celui qui doit organiser les choses conformément aux lois propres à la Pensée, selon l'ordre de l'intelligence, cette élaboration suppose la mémoire. En effet, pour comparer et trouver, suivant les expressions de Spinoza, « les traits communs, les différences et les oppositions des choses

(convenientias, differentias et oppugnantias) », il faut pouvoir contempler plusieurs objets en même temps (res plures simul contemplatur)[1]; il faut donc se souvenir, et le souvenir dépend, lui, de l'occurrence accidentelle des choses selon le cours ordinaire de la nature. On reste donc à la merci de ce mouvement, en apparence fortuit, de l'univers. Qu'on ne tente point, d'ailleurs, d'en appeler à la spontanéité de l'esprit. Pour atteindre l'effet désiré, cette spontanéité devrait être libre au sens ordinaire du mot, impliquer la faculté de choisir et Spinoza rejette absolument cette liberté. L'esprit ne peut dès lors échapper au mécanisme rigide du souvenir et l'Étendue continue d'exercer sur la Pensée un empire qui est la négation formelle du principe du parallélisme.

C'est qu'en réalité, bien qu'il ne semble pas en avoir pris conscience, Spinoza non seulement admet que dans le domaine de l'imagination, la pensée subit *l'ordre* des choses, mais il raisonne comme si les réalités imposaient aux idées leur *contenu*. En effet, même dans l'Éthique, il explique l'union de l'âme et du corps en disant que l'âme est un ensemble d'idées dont les corpuscules qui constituent l'organisme sont *les objets*. L'âme est donc logiquement présentée comme ne pouvant se comprendre que par son objet[2], elle est une idée dans le sens de représentation ou de concept. Si pourtant Spinoza affirme l'indépendance de l'âme à l'égard du corps, en tant qu'elle n'est soumise à aucune influence directe de sa part, c'est qu'il l'envisage alors non plus comme représentation, comme essence objective de son idéat, mais comme essence formelle, dans ce qui la constitue en elle-même, sans relation avec cet idéat[3]. Ainsi considérée, en effet, elle n'est plus relative au corps, elle n'a plus celui-ci pour *objet;* elle est seulement une des faces de ce mode complexe de la substance qu'est l'homme et dont le corps présente l'autre face. Ici, le parallélisme se rétablit. Ni le corps n'explique l'existence et la nature de l'âme, ni l'âme celles du corps; ils sont, dit Spinoza, une seule et même chose exprimée de deux manières : « Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa »[4].

1. *Eth.* II, 29, Sch.
2. *Eth.* II, 13, Sch.
3. *Eth.* II, 7, Sch. « *Esse formale* ideae circuli non nisi per *alium cogitandi modum* tanquam causam proximam, et ille iterum per alium, et sic in infinitum, potest percipi ».
4. *Ibid.*

C'est là une conséquence directe de la théorie des attributs. Puisque ceux-ci ne constituent qu'une seule et même substance et qu'ils possèdent tous dans leur domaine propre la même infinité qu'elle, les modes qui en dérivent se correspondront exactement et de même que les attributs ne sont qu'une seule substance, ainsi, à chaque degré de dérivation, les modes respectifs des divers attributs ne seront qu'une seule et même réalité modale. Mais, comme on le voit, il ne s'agit ici que d'une corrélation ou plutôt d'une identité fondamentale *dans l'ordre de l'essence et de l'existence*, non *dans l'ordre de la connaissance*, et lorsque Spinoza argue du parallélisme pour affirmer l'indépendance de l'idée comme représentation ou concept à l'égard de l'objet, il passe subrepticement de *l'essence formelle* de celle-ci à *l'essence objective* de l'idéat, de *l'être propre* de l'idée à sa *fonction représentative*.

L'ambiguïté apparaîtra encore plus foncière si l'on considère que les attributs n'expriment pas seulement la substance, mais qu'ils la constituent, ils sont, pris dans leur ensemble, la substance même. S'il fallait comprendre ceci en toute rigueur, on devrait concevoir que la substance n'est absolument rien en dehors de ses attributs, qu'il n'y a pas à chercher un principe plus profond que ces attributs mêmes ou une synthèse qui différerait de leur simple assemblage. Il semble bien que les attributs ne soient irréductibles qu'à cette condition; provenant d'un élément commun ou donnant naissance à une commune nature, ils n'existeraient plus et ne seraient plus conçus *par soi*. Par contre, si cette condition est réalisée, c'est la séparation absolue qui s'impose dans la coexistence et cette coexistence n'est plus qu'un fait brut qu'il devient impossible de comprendre.

Mais si l'on veut que cette affirmation « modus extensionis et idea illius modi una eademque est res duobus modis expressa » demeure vraie, il faut bien que les attributs ne soient qu'une seule et même substance en ce sens que c'est une seule et même réalité qui est exprimée par eux; dès lors ils ne peuvent plus être absolument irréductibles, cette réalité unique est ce qui les tient liés ensemble, ce qui explique leur coexistence, ou plutôt leur identité foncière. Ils devront donc, dans une certaine mesure, s'exprimer les uns les autres. Mais cette expression des attributs les uns par les autres sera de l'*ordre ontologique*; elle ne deviendrait saisissable, elle ne passerait

à l'état d'objet, elle ne serait dans la rigueur du terme une *expression* que pour un entendement absolu qui ne dériverait pas d'un de ces attributs, mais les dominerait tous, qui serait donc distinct de la substance[1]. Ces expressions infiniment variées de la substance que sont les attributs ne le seraient que pour cet entendement qu'il faudrait concevoir comme présupposé. Or, parmi les attributs eux-mêmes, il y en a un qui exprime tous les autres et s'apparaît aussi à lui-même, c'est l'attribut de la Pensée. Il n'exprime les autres et ne s'exprime lui-même que parce que ces attributs et lui-même deviennent pour lui des objets. Il y a là un ordre d'expression tout différent du précédent et ce n'est qu'à la faveur de l'identité du mot que Spinoza passe d'un domaine à l'autre pour expliquer tantôt comment la connaissance de l'âme dérive de celle du corps; (celui-ci est alors considéré comme l'objet de l'âme), tantôt comment l'âme ne dépend nullement de l'organisme (parce qu'ils ne sont tous les deux que deux expressions parallèles d'une même réalité).

D'où est venue cette confusion d'autant plus facile à éviter que les Scolastiques, dont Spinoza connaissait la doctrine et retenait parfois les termes, avaient nettement distingué la forme du concept? Peut-être serait-il téméraire d'y voir simplement le résultat d'un emploi conséquent de la méthode cartésienne, mais l'influence de celle-ci est sensible. Assurément, avant d'avoir étudié les ouvrages de Descartes, Spinoza avait puisé dans son éducation religieuse, dans la lecture de certains philosophes juifs et de Giordano Bruno, le sentiment de l'unité de la nature et de l'enchaînement parfait de toutes ses parties; mais le projet de comprendre et d'établir avec une rigueur mathématique le détail de cet enchaînement en l'expliquant en fonction de l'intelligence, semble bien lui être venu de cette inspiration rationaliste qui pénètre l'œuvre entière de l'auteur du Discours. Résolu à marcher dans cette voie, il ne pouvait conserver de la forme ce qui la distingue de l'idée proprement dite, son action spécifique par laquelle elle fait passer à l'acte la matière et constitue une essence déterminée, car cette action demeure quelque chose d'obscur. Pour que la clarté se

1. C'est bien d'ailleurs ce que semble exiger la définition de l'attribut. « Per attributum intelligo id, quod *intellectus* de substantia *percipit* tanquam ejusdem essentiam constituens. » *Eth.* I, Def. IV. Avant cette perception, il n'y a pas d'attributs. Il n'y a que l'indistincte substance.

fasse, il faut que la forme, qui est idée sous un certain aspect, le devienne complètement, car l'idée comme telle est ce qui manifeste un objet et s'apparaît à soi-même. L'âme sera donc une idée et en approfondissant sa propre nature, elle prendra conscience de son union avec tout l'univers; celui-ci, à son tour, perdra ses ombres et se transformera en un cristal d'une transparence parfaite. Mais Spinoza, qui signale si fortement la duperie du langage, semble avoir oublié pour cette fois que si les mots n'offrent nulle résistance, les choses ne se laissent pas traiter arbitrairement. Pour avoir été nommée idée, l'âme n'a point changé de nature, et l'auteur de l'Éthique, à la faveur d'un terme, ne donne à ses démonstrations qu'une cohérence illusoire.

F. Blanche.
Paris. *Professeur à l'Institut catholique de Paris.*

SAINT JEAN-BAPTISTE A-T-IL ÉTÉ SANCTIFIÉ DANS LE SEIN DE SA MÈRE ?

Il était inévitable que les nombreuses études consacrées à l'Évangile et à Notre-Seigneur ramenassent quelque jour l'attention des exégètes et des théologiens sur la personne de saint Jean-Baptiste. De fait, la seule année 1911 a vu paraître sur le saint Précurseur trois ouvrages en allemand, d'esprit et de mérite bien différents : l'un est dû à la plume du Dr Martin Dibelius, critique radical de l'extrême gauche : *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, Gœttingue; les deux autres sont dus à des catholiques conservateurs, Dr A. Pottgiesser : *Johannes der Täufer und Jesus Christus*, Cologne, et Dr Alois Konrad : *Johannes der Täufer*, Gratz et Vienne. Le premier aura le mérite tout négatif de forcer les catholiques à une revision plus attentive des sources évangéliques relatives à saint Jean-Baptiste; les deux derniers sont de précieuses contributions à l'apologétique et à l'étude de la tradition. Ces trois ouvrages ont du moins ceci de commun qu'ils ont remis à l'ordre du jour plusieurs problèmes qui gagneront à être traités dans toute leur ampleur. Pour le moment nous ne voudrions envisager que l'une de ces questions qui intéresse la théologie non moins que l'exégèse proprement dite, à savoir si Jean-Baptiste a été, oui ou non, sanctifié dans le sein de sa mère.

Des trois ouvrages mentionnés ci-dessus, celui du Dr Konrad est le seul qui étudie le problème. Mais, pour dire tout de suite notre pensée, bien que tout son livre témoigne d'un louable effort pour serrer les textes sacrés d'aussi près que possible, surtout pour interroger respectueusement tous les témoins de la tradition, cependant sur ce point particulier, il soumet l'Évangile et les Pères à une exégèse qui sera difficilement acceptée. Notre désir serait de reprendre l'examen des faits, pour que le lecteur fût à même de juger, en connaissance de cause, de

quel côté se trouvent les plus grandes chances de vérité. Nous commencerons par l'Écriture.

Les textes qui intéressent la sanctification du saint Précurseur sont au nombre de trois. Le premier et le plus important se lit dans le message de l'ange Gabriel à Zacharie, le futur père de Jean-Baptiste : « *Lc.*, I, 13. Ne crains pas, Zacharie, parce que ta prière a été exaucée; ton épouse Élisabeth t'enfantera un fils, et tu l'appelleras Jean; 14. Et il sera pour toi joie et allégresse et beaucoup se réjouiront de sa naissance. 15. Il sera grand devant le Seigneur; il ne boira ni vin ni liqueur fermentée, et il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ. 16. Et il ramènera beaucoup d'Israélites au Seigneur leur Dieu, 17. Et lui-même marchera devant Lui dans l'esprit et la force d'Élie, pour ramener les cœurs des pères vers leurs fils et les incrédules à la prudence des justes, pour préparer au Seigneur un peuple parfait. »

Quelque six mois après cette « annonciation », au moment où la Sainte Vierge, devenue Mère de Dieu, se présente à la demeure de sa cousine, il est dit que « lorsque Élisabeth entendit la salutation de Marie, son enfant tressaillit dans son sein, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς » (*Lc.*, I, 41).

Enfin, Élisabeth, « remplie du Saint-Esprit », et s'adressant à Marie, lui dit à haute voix : « Dès que la voix de votre salutation est parvenue à mes oreilles, l'enfant a tressailli de joie dans mon sein, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου » (I, 44).

Là-dessus le Dr Konrad raisonne de la sorte.

L'ange annonce que le Précurseur sera rempli du Saint-Esprit. Mais que signifie cette expression biblique « être rempli du Saint-Esprit? » Elle signifie « un don de Dieu, en particulier le don de prophétie, ou bien un désir extraordinaire d'une vie parfaite, ou encore un zèle enflammé pour l'honneur de Dieu et l'accomplissement de sa volonté. Ainsi, pour ce qui est de Jean, le πνεῦμα ἅγιον peut-il signifier le don de prophétie ou l'office de prophète, joint à un vif enthousiasme pour une sainte vie et à de fervents efforts pour la conversion des Juifs. » C'est, au reste, continue-t-il, ce qu'insinue le v. 16 : « Et il ramènera beaucoup d'Israélites à leur Seigneur »; c'est également ce qui résulte de tous les passages similaires[1], où le

1. Aus allen ähnlichen Stellen. Le mot *tous* est une généralisation

Saint-Esprit n'est jamais donné qu'en vue de l'action. En tout cas, conclut le Dr Konrad, « être rempli du Saint-Esprit ne signifie jamais être délivré du péché originel » (*op. laud.*, p. 43).

A son tour, l'expression ἔτι ἐκ κοιλίας μητρός n'a pas le sens qu'on lui prête généralement. La préposition ἐκ, en effet, s'entend aussi bien du temps qui précède que de celui qui suit l'action désignée par le substantif; dans l'espèce, elle peut vouloir dire aussi bien : *à partir* du sein maternel, *à partir de la naissance*, que : *dans* le sein maternel. A tout prendre même, le Dr Konrad estime que le passage entier doit s'entendre comme il suit : « Jean sera grand devant le Seigneur, il ne boira ni vin ni liqueur fermentée, il mènera une vie ascétique très agréable à Dieu », vie de zèle apostolique, pour laquelle il sera guidé, animé, éclairé par le Saint-Esprit. Au lieu que les autres prophètes ne recevaient l'influx divin qu'au moment de commencer leur mission, Jean-Baptiste a reçu ces charismes bien longtemps avant l'ouverture de son ministère, « dès son enfance même », von seiner Kindheit an, et presque dès sa naissance.

Conclusion : les textes sacrés sont insuffisants à prouver la sanctification de Jean-Baptiste dans le sein maternel (pp. 44-45).

Avant le Dr Konrad, M. Plummer avait écrit de ce même v. 15 de saint Luc : « L'expression n'implique pas que Jean ait été rempli du Saint-Esprit avant sa naissance »[1]. Et un peu plus loin, à propos du v. 41, le même auteur dit simplement que « la salutation (de Marie) causa le tressaillement de l'enfant non encore né »[2], ce qui, dans la pensée de M. Plummer, risque bien de n'être qu'un phénomène naturel.

M. Loisy pense de même que le sens du v. 15 « n'est pas que Jean sera sanctifié dès le sein de sa mère, mais saint presque aussitôt qu'il en sera sorti »[3].

---

un peu hâtive, car nous verrons qu'il y a à cette règle bon nombre d'exceptions importantes.

1. *The Gospel according to S. Luke*, 4e éd. 1910, p. 14.

2. *Ib.*, p. 28.

3. *Les Évangiles Synoptiques*, I, 282, note 2. — M. Dibelius (op. l. pp. 73-74), croit en avoir assez dit, quand il a catalogué les récits de l'enfance du Précurseur parmi les légendes de héros. Le message de l'ange, le tressaillement de Jean, etc., sont pour lui autant de traits merveilleux, ce qui les dispense d'être historiques...

Essayons maintenant à notre tour de reprendre l'examen de la question. Et d'abord il importe extrêmement de se faire une idée exacte du contexte de ce v. 15. Pour cela il suffit de noter, sans y rien changer, sans y rien interpréter d'une manière arbitraire, le mouvement du message angélique. La première partie du v. 13 rassure Zacharie et lui annonce que sa prière est exaucée; après quoi l'ange continue : Élisabeth, ton épouse, te donnera un fils (13 b), — voilà la naissance de l'enfant clairement prédite; cet enfant s'appellera Jean (13 c), — voilà pour l'imposition du nom qui se faisait au jour de la circoncision. La naissance de cet enfant sera pour beaucoup un sujet d'allégresse (14), — ce qui peut s'entendre des premiers jours de la naissance (cf. *Lc.*, I, 58, 65, 66) ainsi que de toute la suite de sa vie. Il sera grand devant le Seigneur (15 a), — ce qui est manifestement une annonce générale visant tout le ministère du saint Précurseur; il ne boira ni vin ni liqueur fermentée (15 b), — ce qui ne convient guère à l'enfant qu'à partir d'un certain âge et s'applique principalement à toute sa vie, à partir de l'âge de discrétion. Viennent enfin les paroles en litige : et il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère (15 c), que suivent les vv. 16 et 17 relatifs à l'apostolat de Jean et à son rôle de Précurseur.

Avant même d'examiner la signification du v. 15 c : πλησθήσεται πνεύματος ἁγίου, remarquons que ces mots nous représentent la plénitude du Saint-Esprit, moins dans l'*acte* même de son infusion, que comme un *état* qui se prolonge au cours de la vie du Précurseur. Car si, après avoir parlé de la naissance et du nom de l'enfant (vv. 13 et 14), après l'avoir conduit jusqu'à l'âge de discrétion (15 a et b), on le ramenait brusquement au sein de sa mère (15 c), pour l'engager ensuite définitivement dans sa carrière apostolique, tout ce discours deviendrait d'une logique à peu près incohérente, qui ne serait digne ni de l'ange qui l'a prononcé, ni de l'évangéliste qui l'a transcrit. Il est donc bien manifeste que la plénitude du Saint-Esprit doit se placer logiquement et chronologiquement à l'époque naturelle que lui assigne le contexte : l'enfant naîtra, il sera grand, il sera nazir, il sera rempli du Saint-Esprit *au cours de sa vie*, il sera Précurseur et convertisseur de peuples.

Voilà un premier point acquis. Mais on aurait tort à notre avis d'estimer que la question est sitôt tranchée, surtout qu'elle est déjà tranchée contre la thèse de la présanctification.

Car si la plénitude du Saint-Esprit est un état permanent en saint Jean-Baptiste, il reste toujours à se demander à quelle époque remonte le premier instant de cette infusion surnaturelle. Est-ce seulement après la naissance, voire assez longtemps après la naissance? Ou bien serait-ce déjà lorsque l'enfant se trouve encore dans le sein maternel? C'est ici, croyons-nous, que les mots ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ doivent être pris en considération; c'est par là aussi que le problème se pose de nouveau dans son entier.

Il est regrettable que la formule ἐκ ou ἀπὸ κοιλίας μητρός (hébreu : מֵרֶחֶם אֵם ، מִבֶּטֶן ، מִבֶּטֶן) ne puisse par elle-même nous donner une solution dans un sens ou dans l'autre. Mais après avoir fait le relevé de cette expression dans l'Ancien et le Nouveau Testament, force nous est de convenir que la signification en demeure indécise. On trouve assurément des exemples où ἐκ κοιλίας signifie : dès la naissance, à partir de la naissance, v. g. *Is.*, 48, 8, où il est dit d'Israël :

> Je savais que tu serais infidèle
> et que dès ta naissance tu fus appelé rebelle.
> מִבֶּטֶן، ἔτι ἐκ κοιλίας.

Mais il est également d'autres passages où la même expression signifie plus probablement : dès avant la naissance, v. g. *Jug.*, 13, 5, où il est dit de Samson qu'il doit être nazir *dès le sein de sa mère*, ἀπὸ τῆς κοιλίας , c'est-à-dire d'après le contexte, que son naziréat doit commencer avant sa naissance, dès sa conception, par le naziréat même de sa mère; *Ps.*, 21 (22) 10 : Vous êtes mon Dieu ἐκ κοιλίας μητρός μου (cf. *Ps.*, 70, 6); *Is.*, 44, 2 : Ainsi parle le Seigneur Jahvé ὁ ποιήσας σε καὶ ὁ πλάσας σε ἐκ κοιλίας [1]. Un exemple assez curieux de la parenté qu'avaient pour les Orientaux les formules ἐκ κοιλίας et ἐν κοιλίᾳ est le cas du texte grec de *Jérémie*, I, 5. L'hébreu בְּטֶרֶם אֶצָּרְךָ בַבֶּטֶן יְדַעְתִּיךָ a été convenablement rendu par B : πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ, ἐπίσταμαί σε, tandis que A traduit ces derniers mots par : ἐκ κοιλίας. On peut joindre à ce texte *Ps.*, 139 (Septante, 138), 13, où l'hébreu בְּבֶטֶן a été traduit ἐκ γαστρός.

De même dans le Nouveau Testament, *Act.*, 3, 2 et 14, 8, il

1. Ps. 139 (Septante, 138), 13, l'expression ἐκ γαστρός signifie sûrement : *dans* le sein maternel comme l'indiquent le contexte et l'hébreu בְּבֶטֶן.

est parlé d'un homme boiteux ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ, ce que tout le monde traduira sans ambage : à partir de sa naissance. Mais en revanche *Gal.*, 1, 15, saint Paul nous apprend que Dieu l'a « séparé » dès le sein de sa mère, ἐκ κοιλίας μητρός, formule que les meilleurs auteurs prennent à la lettre pour marquer les préparations providentielles dont l'Apôtre a été l'objet dès sa conception.

En résumé, cette enquête ne nous fournit point de résultat certain, l'expression ἐκ κοιλίας μητρός, pouvant signifier que Jean-Baptiste a été rempli du Saint-Esprit, soit *avant* soit *après* sa naissance.

Voyons maintenant si le contexte évangélique, en faisant pencher la balance d'un côté ou de l'autre, ne nous aidera pas à sortir de cette hésitation.

De la préposition ἔτι (ἔτι ἐκ κοιλίας ...) nous n'attendons pas qu'elle nous apporte grande lumière. Même en lui donnant le sens de ἤδη déjà, elle ne ferait qu'insister un peu plus sur un point de départ qui demeurerait toujours aussi indéterminé : déjà dans le sein maternel il sera rempli du Saint-Esprit. On aura du reste remarqué ci-dessus dans la citation d'*Is.*, 48, 8, que cette préposition n'a pas de correspondant en hébreu, et que ἔτι ἐκ est la simple traduction de מן. C'est ce qu'a très bien vu M. Fr. Delitzsch, qui, dans sa version hébraïque de saint Luc, a rendu : ἔτι ἐκ κοιλίας par מִבֶּטֶן. Mais nous avons hâte d'en venir à un terrain plus ferme.

Il est reconnu de tous que le message de l'ange annonce une précoce sanctification du Précurseur. M. Konrad lui-même convient que, à la différence des autres prophètes qui ne reçoivent l'investiture divine qu'au moment de leur mission, Jean doit la recevoir bien longtemps à l'avance et, pour ainsi dire, dès sa naissance même. Mais s'il en est ainsi, quel sera donc le moment choisi par le Saint-Esprit pour prendre possession de cette âme privilégiée? Car nous attendons bien d'un auteur qui vient d'avertir qu'il composera avec acribie et méthode, qu'il nous renseigne de quelque façon sur un point de cette importance. Et même, puisqu'il s'agit ici de prophétie, il ne peut avoir échappé à saint Luc qu'il y avait un intérêt apologétique à nous en montrer la réalisation. Encore une fois, si Jean n'a pas reçu le Saint-Esprit dès le sein de sa mère, quand donc l'a-t-il reçu?

Ce n'est pas à sa naissance, puisqu'il ne s'y passe rien

d'extraordinaire; ce n'est pas non plus à la circoncision, puisque l'enfant n'y joue qu'un rôle tout passif parmi l'allégresse des amis, sous les yeux de son père guéri et inspiré; ce n'est pas davantage au désert où l'enfant ne faisait que croître et se fortifier en esprit (*Lc.*, I, 80). Où se place donc cette merveilleuse effusion, si solennellement promise? Il ne nous reste qu'à choisir entre ces deux hypothèses : ou bien la promesse de l'ange n'a pas été tenue, ce que personne n'admettra, ou bien l'évangéliste a oublié de nous en faire mention, ce qui ne devra non plus s'admettre qu'en désespoir de cause.

Nous sommes ainsi naturellement ramenés à la scène de la Visitation, lorsque, à la voix de Marie, l'enfant d'Élisabeth tressaillit. Sans doute l'on ne peut rien tirer du verbe σκιρτάω qui ne revient que deux autres fois dans le Nouveau Testament (*Lc.*, 1, 41 et 6, 23) et qui, dans l'Ancien Testament, comme du reste dans le grec classique, se dit indistinctement des animaux et des hommes. Mais le fait du tressaillement lui-même, est-il simplement naturel dans une scène où tout est surnaturel? Un tressaillement naturel valait-il la peine qu'on en fît mention? Et s'il est surnaturel lui aussi, s'il se produit sous l'influence divine, sous la touche du Saint-Esprit, n'est-ce pas aussi le moment où le Saint-Esprit fait irruption dans cette âme avec toute sa plénitude? Dès lors nous voici bien en présence de la réalisation du message angélique.

Quelques versets plus loin, Élisabeth témoigne à son tour du tressaillement de son fils et elle ajoute qu'il a tressailli ἐν ἀγαλλιάσει. Bien qu'il ne soit pas impossible de ne voir là qu'une figure hardie, il est encore plus naturel de prendre le mot à la lettre et de dire que l'enfant a eu au moins un éclair de joie raisonnable. Mais si le Saint-Esprit a miraculeusement éclairé sa raison, n'est-ce pas une présomption de plus qu'il aura aussi comblé son âme de ses dons surnaturels?

D'ailleurs, si Jean n'a pas reçu ces célestes faveurs, il est le seul de sa famille à n'avoir pas profité de la visite de Marie. Car Élisabeth est remplie du Saint-Esprit et elle prophétise (41 et 42); Zacharie est rempli du Saint-Esprit et il prophétise (67). Est-il probable que leur fils, le plus grand des prophètes et des enfants des hommes, celui à qui, en définitive, le Messie venait en ce jour rendre visite, reste seul privé des communications du Saint-Esprit?

Enfin un dernier indice, qui n'a pas été assez remarqué, vient

confirmer la thèse de la sanctification anticipée. Après la circoncision de l'enfant, lorsque le bruit des merveilles opérées s'est répandu sur les montagnes de Juda, tous ceux qui en entendirent parler, les gravèrent attentivement dans leur cœur, se disant : Que sera donc cet enfant, τὸ παιδίον ? Et l'évangéliste interrompt sa narration pour faire observer à quel point étaient fondés ces attentes et ces espoirs; car, dit-il, la main du Seigneur était avec lui, μετ' αὐτοῦ. Dire que la main du Seigneur est avec quelqu'un (μετά), c'est marquer que cette personne vit et agit sous l'influence de Dieu, sous l'influence du Saint-Esprit, ainsi qu'il ressort d'un autre passage de saint Luc, *Act.*, 11, 21, l'unique où l'on retrouve cette expression. La main du Seigneur, y est-il dit, était avec les missionnaires Cypriotes et Cyrénéens qui, lors de la persécution survenue après la mort d'Étienne, s'en furent à Antioche prêcher le Seigneur Jésus[1]. Or, la main du Seigneur était déjà avec cet enfant de huit jours, le même que les amis de Judée venaient de circoncire, le même que Zacharie interpellait dans son Benedictus inspiré : Et toi, petit enfant, παιδίον, tu seras prophète du Très-Haut (1, 76). Mais rien ne nous indique que cette influence divine ait commencé inopinément à quelque moment de cette jeune existence. καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ. L'évangéliste ne se sert pas ici, comme il le fera un peu plus loin (3, 2), de l'aoriste ἐγένετο, qui fixerait à un moment précis le commencement de l'action du Saint-Esprit; il se sert d'un imparfait d'habitude, admirablement choisi pour indiquer que cet état présent se prolongera dans l'avenir, de même qu'il se relie intimement au passé. Or, ce fait trouve une explication toute naturelle dans l'hypothèse de la sanctification anticipée, tandis qu'il demeure inexpliqué dans l'opinion adverse.

En résumé, si l'expression ἔτι ἐκ κοιλίας μητρός est par elle-même indifférente à signifier après la naissance et avant la naissance, nous croyons que tout le contexte évangélique est en faveur de la sanctification de Jean-Baptiste dans le sein de sa mère, au moment de la Visitation de la Très Sainte Vierge :

1° Parce que c'est le seul moment insinué par l'évangéliste pour l'effusion du Saint-Esprit prédite par l'ange;

---

1. Les passages de l'Anc. Test. où l'on retrouve les mots : χεὶρ.... μετά (*I Sam.*, 22, 17; *II Sam.*, 3, 12; 14, 19; *II Rois*, 15, 19), impliquent tous que la personne dont il est parlé, agit sous l'influence d'un autre, en union intime avec elle.

2° Parce que, à ce moment, le saint Précurseur éprouve un tressaillement qui semble bien être le résultat d'une touche divine;

3° Parce que l'enfant paraît à ce moment avoir été favorisé au moins d'un éclair de joie raisonnable;

4° Parce que, dans l'hypothèse de la non-sanctification, Jean serait le seul de cette pieuse famille, à demeurer privé de grâces;

5° Enfin, parce que, aussitôt après sa circoncision, l'enfant nous apparaît déjà dans un état d'influence divine, autant dire déjà rempli du Saint-Esprit.

Comme confirmation, nous pourrions apporter ici le témoignage des versions syriaques, curetonienne, sinaïtique et Pechitto, qui, avec un ensemble surprenant, lisent à cet endroit : « et il sera rempli du Saint-Esprit, étant encore dans le sein de sa mère, ܕܢܗܘܐ ܡܠܝܐ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ».

Certes nous ne nous faisons pas illusion sur la valeur de ces indices, au point de leur attribuer une certitude mathématique qu'ils n'ont pas; nous croyons cependant qu'ils ne sont à dédaigner ni par les biblistes ni par les théologiens; nous estimons même qu'ils équivalent à une haute probabilité scripturaire, d'autant plus appréciable que l'opinion adverse ne s'autorise d'aucune preuve positive de ce genre.

Pour en finir avec l'examen des textes sacrés, il nous reste à préciser la valeur de l'expression : il *sera rempli du Saint-Esprit*. Faut-il entendre par là que le Précurseur doit être purifié de la tache originelle et orné de la grâce sanctifiante, ou seulement qu'il doit être gratifié du charisme prophétique, d'un zèle ardent pour la conversion de ses coreligionnaires, d'un esprit d'enthousiasme pour les choses de Dieu et la religion du Messie? On a vu ci-dessus que cette deuxième opinion est celle de M. Konrad; ce doit être aussi, implicitement ou explicitement, celle de tous les auteurs qui retardent jusqu'après la naissance de l'enfant les effusions du Saint-Esprit, puisque, dans cette hypothèse, Jean aurait été déjà purifié du péché originel par la circoncision. Au contraire, la première opinion a pour elle la presque totalité des catholiques. C'est aussi la nôtre.

Et même, s'il est établi que la plénitude du Saint-Esprit dans l'âme du saint Précurseur est antérieure à sa naissance, il nous semble qu'il n'est plus guère besoin d'un grand renfort d'arguments, pour prouver que ces effusions impliquent en premier

lieu la purification de la souillure originelle et la collation de la grâce sanctifiante, d'un mot la justification ou la sanctification. Car, bien que les dons du Saint-Esprit soient multiples et divers, il va de soi que le Saint-Esprit s'accommode dans ses bienfaits à l'état des âmes qui les reçoivent. C'est ainsi que l'on a peine à concevoir que ces divines effusions dans un enfant encore au sein de sa mère, se bornent à l'esprit de prophétie, attendu que le prophète restera bien longtemps sans parole, ou bien à un esprit de zèle, attendu que ce zèle ne peut encore s'exercer; tandis que l'on comprend parfaitement que la grâce sanctifiante, d'ailleurs escortée des autres dons spirituels, vienne purifier cette âme et la rendre l'amie de Dieu.

Si donc le Précurseur a été rempli du Saint-Esprit dans le sein de sa mère, on doit tenir en premier lieu qu'il a été sanctifié; tous les autres dons supposent celui-là, tandis que, sans lui, les autres ne se conçoivent guère.

Mais, nous dira-t-on peut-être, cette exégèse n'est-elle pas en contradiction avec l'usage biblique de l'expression *être rempli du Saint-Esprit?* Où donc trouvez-vous ailleurs que ces mots signifient la purification de la tache originelle? — Nous répondons franchement que nous ne trouvons ce sens nulle part ailleurs, pour la bonne raison que le vocabulaire théologique des anciens Hébreux ne connaissait pas le terme de péché originel, et que le concept même de cette faute était jadis très peu développé[1]. Mais ce que nous trouvons dans la Sainte Écriture, c'est une aptitude générale de ce vocable à signifier toutes les manifestations du Saint-Esprit dans les âmes, les simples charismes comme la grâce sanctifiante, l'augmentation de la grâce comme sa première infusion.

En voici quelques exemples. Au matin de la Pentecôte, à la descente des langues de feu, il est raconté que tous les disciples furent remplis du Saint-Esprit, καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου (*Act.*, 2, 4), ce qui doit s'entendre non seulement du don des langues, mais évidemment aussi de tous les effets annoncés par le divin Maître et manifestés par la suite de l'histoire apostolique. — Mais le texte vraiment capital, — celui qu'on chercherait vainement dans les références du Dr Konrad, — est celui de *Act.*, 9, 17-19. Il y est rapporté qu'Ananie de Damas alla

1. Cf. J. B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les anciennes sources juives au temps de Jésus-Christ*, dans *Revue des Sciences Philos. et Théol.*, 1911, pp. 507-545.

trouver Saul et lui dit : « Saul, mon frère, le Seigneur Jésus qui t'a apparu sur le chemin... m'envoie pour que tu recouvres la vue et que tu sois rempli du Saint-Esprit, ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου Et aussitôt il lui tomba des yeux comme des écailles, et il recouvra la vue, et se levant il reçut le baptême, et ayant pris de la nourriture, il se trouva fortifié. » Ce texte nous montre clairement que la plénitude du Saint-Esprit embrasse tous les effets du baptême, y compris l'ablution de la tache originelle, si l'âme en est encore souillée.

Il serait aisé de multiplier les références de cette nature relatives à l'emploi de l'expression πλήρης πνεύματος ἁγίου, v. g. *Lc.*, 4, 1; *Act.*, 6, 3; 6, 5; 7, 55; 11, 23, où le plus souvent, sinon toujours, le sens le plus naturel paraît être : rempli de grâce, et même rempli de la grâce sanctifiante. Pour n'en citer qu'un exemple, *Act.*, 6, 5, il est dit que l'on choisit Étienne, homme *rempli de foi et du Saint-Esprit*, ce qui au v. 8 est répété avec une nuance à peine appréciable : Étienne *rempli de grâce et de force*, πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως.

Si l'aptitude de cette expression est telle, nous ne voyons absolument aucune raison de la restreindre quand il s'agit de saint Jean. Et c'est pourquoi nous expliquons en définitive comme il suit la parole de l'ange : dès avant sa naissance, l'enfant sera purifié de la tache originelle, rempli de la grâce sanctifiante, ainsi que de tous les dons du Saint-Esprit.

Quant à ceux qui éprouveraient un dernier scrupule, à la pensée que la plénitude du Saint-Esprit devrait peut-être se restreindre aux simples dons d'un missionnaire, comme ne visant que le *ministère* du Précurseur, nous répondons que, dans les conjonctures où le Saint-Esprit est descendu dans l'âme de l'enfant, la grâce sanctifiante demeure toujours le premier et le plus nécessaire des dons, même en vue de l'apostolat. Nous répondons surtout que le v. 16 cesse de paraître une restriction aux dons du v. 15, pour peu que l'on embrasse tout le contexte dans un regard d'ensemble. On voit alors très clairement que toutes ces prophéties de l'ange s'unissent moins entre elles deux à deux ou trois à trois, qu'elles ne se relient à l'idée générale qui les domine et les coordonne, savoir la grandeur du futur Précurseur :

> Et ton épouse Élisabeth t'enfantera un fils,
> et tu l'appelleras Jean.

Et il sera pour toi joie et allégresse,
et beaucoup se réjouiront de sa naissance.

Il sera grand devant le Seigneur :
il ne boira ni bière ni liqueur fermentée,
et il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère.

Il convertira beaucoup d'Israélites au Seigneur, leur Dieu,
et il marchera devant lui dans l'esprit et la vertu d'Élie,

Pour ramener les cœurs des pères vers leurs fils,
et les incrédules à la prudence des justes,
pour préparer au Seigneur un peuple parfait.

Le terrain exégétique étant ainsi aplani, nous n'en serons que plus libres désormais pour interroger la tradition.

***

Le Dr Konrad fait précéder tous les témoignages patristiques de l'avertissement que voici : « Nous pouvons conjecturer dès à présent qu'un certain parallélisme règne dans les aperçus patristiques entre l'Immaculée Conception de Marie et la sanctification de Jean. Or, s'il se trouve un Père qui, directement ou indirectement, nie l'Immaculée Conception, alors qu'il semble affirmer la sanctification de Jean dans le sein de sa mère, nous sommes en présence du dilemme suivant : ou bien ce Père a mis sur ce point le fils de Zacharie au-dessus de la Très Sainte Vierge, ou bien ses expressions relatives à la sanctification de Jean dans le sein maternel ne doivent point s'entendre de la justification » (*Op. l.* p. 45).

Et comme aucune bonne âme ne voudra se résoudre à penser que Jean soit au-dessus de Marie, il s'ensuit que Jean lui-même n'a pas été favorisé de la justification anticipée.

C'est là assurément un procédé ingénieux pour se précautionner contre des témoignages aussi clairs que variés; mais, nous ne craignons pas de le dire, c'est aussi un très mauvais raisonnement.

Outre qu'il peut être, en effet, très délicat de prendre au pied de la lettre certaines expressions des Pères qui sembleraient contraires à l'Immaculée Conception, sans examiner si ces termes ne sont pas explicitement ou implicitement corrigés ou expliqués par d'autres formules plus élogieuses, ce n'est pas à de bons théologiens qu'il faut apprendre qu'il existe un certain nombre de cas où un Père exprime très nettement une

vérité, et moins nettement une autre vérité, pourtant connexe avec la première, et que les doutes qui pourraient encore planer sur celle-ci ne sont pas une raison pour contester la certitude de celle-là. Je ne vois pas non plus très bien comment le privilège de Jean-Baptiste l'établirait par le fait au-dessus de la Très Sainte Vierge,... à moins que la sanctification du Précurseur n'empêchât que Marie ait été elle-même sanctifiée dans le sein de sa mère, ce qu'on a oublié de nous faire savoir.

Pour ne pas nous arrêter davantage à une controverse qui, en raison de sa monotonie, pourrait n'avoir pas beaucoup de charmes pour le lecteur, nous préférons reproduire ici deux ou trois autres raisonnements qui, à notre avis, supposent certaines confusions théologiques, et que, pour ce motif, nous ne saurions admettre.

On nous dit : « Tertullien ne songe certainement pas à la sanctification de Jean dans le sein de sa mère, puisqu'il attribue des fautes personnelles à la Mère de Dieu elle-même » (p. 46). — Soit, acceptons cette assertion de Tertullien, puisque aussi bien elle n'est pas absolument isolée dans les œuvres des premiers Pères, qui parfois ont pris trop à la lettre certaines expressions de l'Évangile. Mais où donc a-t-on vu que la présanctification du Précurseur entraînât son absolue impeccabilité? Ce n'est pas en tout cas chez des théologiens comme saint Thomas ou Suarez, ni chez des exégètes comme Maldonat ou dom Calmet...

Mais voici qui est plus fort encore : « D'après saint Ambroise, Élisabeth a été remplie du Saint-Esprit de la même manière que son fils Jean : Exsultavit infans, repleta est mater. Non prius mater repleta, quam filius; sed cum filius esset repletus Spiritu sancto, replevit et matrem [1]. Mais d'Élisabeth, personne n'a jamais encore supposé qu'elle ait été alors délivrée du péché originel » (p. 47). Conclusion, qui demeure heureusement sous-entendue, mais qui ne s'impose pas avec moins d'évidence : il n'y a pas davantage à le supposer de Jean.

Nous préférons croire qu'on a eu ici un instant d'oubli. Car qui oserait sérieusement assimiler la sanctification d'Élisabeth à celle du Précurseur? Il est trop évident que la mère et l'enfant n'ont pu recevoir chacun que la sanctification dont ils étaient susceptibles, la mère la « justification seconde » ou

1. Je rétablis le texte latin simplement traduit en allemand par M. K.

une augmentation de grâce, puisque déjà elle était juste (*Lc.*, 1, 6), le fils la « justification première », c'est-à-dire, comme il a été expliqué ci-dessus, la purification de la souillure originelle, l'infusion de la grâce sanctifiante avec le cortège des dons et charismes du Saint-Esprit.

Il n'en est pas moins vrai que ces oublis, malheureusement trop multipliés, légitiment notre suspicion à l'endroit de la conclusion par laquelle le Dr Konrad termine sa première enquête : « Si nous jetons un regard d'ensemble sur tous ces témoignages de la tradition, nous devons reconnaître que jusqu'au milieu du XIIe siècle, on ne saurait alléguer un seul témoignage certain en faveur de la justification de Jean dans le sein maternel, tandis qu'il n'y en a pas un petit nombre qui excluent décidément un pareil privilège » (p. 53).

A notre humble avis, la vérité exige au contraire que l'on renverse exactement les termes de cette conclusion et que l'on dise : les témoignages explicites abondent en faveur de la justification de Jean au sein de sa mère, tandis qu'on n'en saurait produire *un seul* qui contredise certainement ce privilège.

Il nous faut descendre jusqu'à Origène pour trouver le premier témoignage explicite sur cette question; du moins la pensée du Docteur Alexandrin ne saurait-elle faire de doute. Nous la voyons formulée dans ses belles homélies sur saint Luc, qui ne nous ont été conservées que dans la version latine de saint Jérôme. Origène ne se lasse pas de répéter que le Précurseur avait été rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, qu'il avait été sanctifié, qu'il était saint. « Adhuc in matris utero erat Joannes, et jam Spiritum sanctum acceperat » (P. L., t. 26, *hom.* 4, col. 228). « Neque enim mater primum Spiritum sanctum meruit, sed cum Joannes adhuc clausus in utero Spiritum sanctum recepisset, tunc et illa post sanctificationem filii repleta est Spiritu sancto » (*hom.* 7, col. 233). Et encore : « Sancta erat anima beati Joannis. Unde exilivit... Senserat enim venisse Dominum suum, ut sanctificaret servum suum, antequam de matris utero procederet » (*ib.*, col. 234). La seule exégèse naturelle de ces formules est que Jean-Baptiste a été favorisé d'une véritable sanctification, au sens ordinaire du mot.

Mais ce qui lèverait décidément tout doute, s'il en était besoin encore, c'est l'usage permanent de la raison dont, suivant Origène, le saint Précurseur aurait joui à partir de la Visita-

tion. Combien, s'écrie-t-il, combien Jean n'a-t-il pas profité durant ces trois mois de séjour de Marie auprès d'Élisabeth! « Exercebatur ergo, et quodammodo in athletico sancta matre, per tres menses ungebatur Joannes et praeparabatur in matris utero » (*hom.* 9, col. 237). Dans le sein de sa mère, le Précurseur n'a pu s'exercer qu'à des actes de vertu; et puisqu'il a tellement progressé durant ces trois mois, tantos progressus habuit, c'est donc qu'il avait été véritablement sanctifié, dès ce premier instant.

Dans tous ces problèmes, saint Ambroise ne peut se séparer du grand Docteur d'Alexandrie, dont il dépend pour la pensée, parfois même jusque dans l'expression. Voici comment il s'exprime dans son Commentaire de saint Luc : « Il n'y a pas de doute, dit-il, que la promesse de l'ange (1, 15) ne se soit réalisée; car, avant même sa naissance, alors qu'il était encore dans le sein de sa mère, saint Jean a manifesté par son tressaillement la grâce du Saint-Esprit qu'il venait de recevoir, Spiritus accepti gratiam designavit » (P. L., t. 15, *Lib.* I, n. 33, col. 1547). Et plus bas : « Avant même d'avoir le souffle de vie, il avait le souffle de la grâce; nondum erat illi spiritus vitae, sed spiritus gratiae » *(ib.)*. Et encore : « Nous trouvons ailleurs la preuve qu'il était sanctifié par la grâce, avant de posséder une vie personnelle et indépendante, denique et alibi vivendi substantiae praecurrere sanctificandi gratiam potuimus advertere » *(ib.)*.

Voici enfin revenir l'opinion d'Origène sur le séjour de Marie auprès d'Élisabeth : « Non enim sola familiaritatis est causa quod diu mansit, sed etiam tanti vatis profectus. Nam si primo ingressu tantus processus exstitit, ut ad salutationem Mariae exultaret infans in utero..., quantum putamus usu tanti temporis sanctae Mariae addidisse praesentiam? Ungebatur itaque, et quasi bonus athleta exercebatur in utero matris propheta; amplissime enim virtus ejus certamini parabatur » (*lib.* II, n. 29, col. 1562). Si je ne me trompe, ces paroles ne peuvent s'entendre que d'une véritable sanctification, d'une vraie justification.

Nous reconnaissons bien volontiers après cela que plusieurs Pères des IVe et Ve siècles ne s'expriment pas avec la même clarté, à condition toutefois qu'on ne cherche pas non plus à accaparer de force leurs témoignages en faveur de la thèse adverse. C'est ainsi que saint Cyrille de Jérusalem enseigne que

Jean avait été sanctifié par le Saint-Esprit dans le sein de sa mère. « Jérémie, ajoute-t-il, a été, lui aussi, sanctifié dans le sein de sa mère; mais il n'y a pas prophétisé. Seul Jean a tressailli de joie dans le sein maternel, et, grâce au Saint-Esprit, a reconnu son Maître, bien qu'il ne le vit pas encore des yeux du corps » (P. G., t. 33, *catech.* 3, n. 6, col. 436).

Saint Jérôme, qui n'a traité nulle part cette question ex professo, donne cependant à plusieurs reprises l'impression qu'il croit au privilège du Précurseur. Il écrit par exemple à Laeta : « Sic Joannes Baptista ad introitum Mariae exsultavit et lusit. Audiebat enim verba Domini, per os Virginis personantis; et de utero matris in occursum ei gestiebat erumpere » (P. L., t. 22, n. 3, col. 870; cf. aussi *ep. ad Marcellam*, n. 2, col. 427, où il est dit en parlant du Précurseur : sit gratiae omne quod ante laborem fuit).

Saint Léon se contente de dire que le futur Précurseur avait reçu l'esprit prophétique dans le sein de sa mère, spiritum propheticum intra viscera matris accepit, en suite de quoi il manifeste son allégresse devant la mère du Seigneur (P. L., t. 54, col. 232).

La pensée de saint Augustin est plus difficile à saisir, ce qui devrait être une raison de ne pas urger son sentiment d'une manière excessive. Dans l'exorde de son sermon 291, il rappelle les prodiges accomplis dans la famille de Zacharie et il conclut : « Nascitur (Joannes), dat patri vocem; pater loquens dat filio nomen; mirantur omnes tantam gratiam. Quid enim aliud quam gratia? Ubi enim Joannes iste promeruit Deum? Ubi promeruit Deum, antequam esset qui promeretur? O gratia gratis data! » (P. L., t. 38, col. 1316). L'on pourrait produire d'autres textes analogues.

Mais nous préférons en venir tout de suite à ceux qui semblent contraires à la présanctification. Dans le sermon 293 (n. 12, col. 1335), le saint Docteur se pose à lui-même cette question : « Itane, et Joannes, de quo loquebaris, cum peccato natus est? » Et il répond : « Jam tu excipe Joannem; si separaveris ab hominibus, si separaveris ab illo tramite humanae propaginis,... etiam ab ista sententia separabis... Ad quid me cogis discutere merita Joannis? In utero Dominum salutavit; sed puto quia cum salutavit, a quo salutem desideravit. Non quaerit tuam perniciosissimam defensionem. Venienti Domino ad baptismum

suum, conscius communis infirmitatis ait : Ego a te debeo baptizari... Ille autem quare diceret : Ego a te debeo baptizari, mundus ab omni penitus noxa, si non in eo erat quod sanaretur, si non in eo erat quod mundaretur? Ille se dicit debitorem, et tu eum purgas, ne debita relaxentur. Ego a te, inquit, debeo baptizari : opus est mihi, necessarium est mihi. Et hoc illi ibi praestitum est... Cesset deinceps, si fieri potest, contrarius disputator, quia et praeconem suum liberavit ipse Salvator. » Pour bien apprécier ce texte, il importe de se souvenir que le but du grand Docteur d'Hippone est de montrer ici que Jésus est le médiateur nécessaire, le Sauveur de tous les hommes, y compris les petits enfants, y compris Jean-Baptiste. Il prouve ce dernier point en établissant que Jean a été sujet au péché, et, qu'à titre de pécheur, il a dû bénéficier de la Rédemption du Messie. Quant à ce qui est dit de l'état du Précurseur dans le sein de sa mère, il est visible que les choses y sont présentées du point de vue de la thèse à démontrer. Telles qu'elles sont pourtant, elles peuvent ne signifier que ceci : Jean a été sanctifié par les mérites du Christ, — ce qui est loin de contredire la thèse de la présanctification.

Au reste, nous retrouvons la théorie de saint Augustin dans l'ouvrage imparfait contre Julien d'Éclane, où elle s'affirme avec plus de relief et en termes plus étudiés. « Joannes et Jeremias, quamvis sanctificati in uteris matrum, traxerunt tamen originale peccatum », car sans la circoncision « interirent eorum animae de populo suo. » Mais comment concilier ainsi la grâce avec le péché originel? Saint Augustin nous répond : « Erant ergo illi et *natura filii irae* ab uteris matrum, *et gratia filii misericordiae* ab uteris matrum; quia nec illa eis adhuc inerat sanctitas, quae vinculum solveret successionis obnoxiae quod suo tempore solvi oportebat, et inerat tamen quae praeconem Christi a maternis visceribus designabat » (P. L., t. 45, col. 1429). Cette *grâce* et ce *péché* trouvent donc à se concilier dans l'esprit du saint Docteur. Mais est-ce que cette grâce n'était qu'un charisme secondaire ne modifiant pas substantiellement l'âme du Précurseur? En fin de compte, nous n'oserions pas le nier absolument. Nous croyons toutefois que cette conception minimise la pensée de saint Augustin et qu'elle ne respecte pas tous les textes.

Sans vouloir proposer une solution définitive, nous signalerons cependant une deuxième interprétation basée sur la con-

ception générale du péché originel dans le Docteur de la grâce. De bons théologiens, tels que le P. Portalié (*Dict. de théologie*, VACANT-MANGENOT, art. *S. Augustin*, t. I, col. 2396), nous assurent que le péché originel consistait surtout à ses yeux dans l'*imputabilité*, dans la *responsabilité* de la *concupiscence*, responsabilité qui prenait fin au baptême, bien que le baptême laissât subsister la concupiscence elle-même.

Or, la circoncision ayant, dans le système d'Augustin, les mêmes effets essentiels que le baptême, on comprend que des âmes puissent se trouver exceptionnellement en état de grâce, avant la circoncision ou le baptême, bien que le *vinculum successionis obnoxiae* n'ait pas encore été rompu pour elles, bien que subsiste pour elles l'imputabilité de la concupiscence, d'un mot, bien qu'elles demeurent sous les effets juridiques du péché originel.

Tel aurait été, si nous l'entendons bien, le cas de Jean-Baptiste présanctifié dans le sein de sa mère par les mérites du Sauveur, naissant néanmoins avec les suites juridiques de la faute originelle et ayant besoin de la circoncision pour en être purifié.

Quoi qu'il en soit de cette explication, elle fera du moins comprendre que l'on aurait tort de se réclamer à la légère de saint Augustin en faveur de la non-justification du saint Précurseur.

Pour ne pas allonger indéfiniment cette revue des textes patristiques, nous n'en citerons plus que quelques-uns absolument clairs, en omettant ceux qui n'auraient rien de bien saillant.

« Non sine gravissima admiratione perpendo, dit saint Grégoire le Grand, quod ille prophetiae spiritu intra matris uterum impletus, atque, ut ita dixerim, *priusquam nasceretur, renatus* » (P. L., t. 75, *Moralium*, l. 3, c. 7, n. 11). Or on sait que, dans la langue chrétienne, les renati ne sont autres que les baptisés, les sanctifiés.

Il n'y a pas à douter, dit à son tour le Vén. Bède, que le Saint-Esprit qui le remplit, ne lui remit aussi tous ses péchés, *a peccatis omnibus absolvit*... C'est le même Saint Esprit qui, dès avant la circoncision, dès avant même sa naissance répandit en lui le don de la grâce, gratiae munere perfudit » (P. L., t. 91, col. 208, hom. 13 in Vig. S. Joannis B.; cf. son Commentaire

sur Lc., I, 15, t. 92, col. 312). Ce témoignage se passe de commentaire; il nous confirme en même temps dans l'assurance que les textes des Pères qui précèdent ont été bien saisis, puisque le Vén. Bède est l'un des plus légitimes héritiers, l'un des plus sûrs représentants des traditions patristiques.

« Étant encore dans le sein de sa mère, écrit Théophylacte, il (Jean) fut rempli du Saint-Esprit, lorsque la mère du Seigneur vint chez Élisabeth et que l'enfant tressaillit de joie à la visite du Seigneur, ἐν τῇ κοιλίᾳ δὲ τῆς μητρός ὢν ἔτι, ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου. » (P. G., t. 223, col. 697, *in Lc.*, I, 15).

Saint Bernard lui aussi est d'avis que la promesse de l'ange relative à l'effusion du Saint-Esprit, s'est réalisée lorsque l'enfant était encore dans le sein de sa mère (ép. 174, P. L., t. 182, col. 334), bien qu'il n'ose pas décider si cette sanctification comporta l'effacement du péché originel.

Innocent III disait avec plus de décision dans une homélie sur le saint Précurseur : « Jean-Baptiste a été conçu dans le péché; le Christ seul a été conçu sans péché. Pourtant l'un et l'autre sont nés avec la grâce, et c'est pourquoi nous fêtons la naissance de l'un et de l'autre » (P. L., t. 217, col. 542).

« Asserendum videtur eos (Jérémie et Jean) sanctificatos in utero », dit saint Thomas (*S. Th.*, 3ª p., qu. 27, a. 65).

Il serait désormais fastidieux d'accumuler ici d'autres textes, ceux de Suarez, de Maldonat, de dom Calmet, Knabenbauer, Fillion. Dom Calmet estime « qu'on ne peut naturellement donner aux paroles de l'Évangile un autre sens que celui d'une vraie sanctification » (*Comm. in Lc.*, I, 15). Knabenbauer donne le sentiment de la justification du Précurseur comme tout à fait commun et certain, sententia est omnino communis et certa (*in Lc.*, p. 53).

Nous sommes donc pleinement autorisés à nous y tenir. Faut-il cependant ajouter que cette croyance est de foi ou proche de la foi? Nous ne le pensons pas. Car nous avons vu que si l'Écriture favorise ce sentiment, elle ne l'enseigne pas explicitement; et de même, quoique les témoignages positifs des Pères abondent, quoique l'on ne perçoive pas une seule voix discordante à l'encontre de ce concert unanime, nous n'avons pas cependant rencontré un seul texte où cette croyance soit donnée comme un dogme de foi, ou comme une vérité intimement reliée avec les autres dogmes. Partout cette vérité s'af-

firme paisiblement et sans conteste, comme le sentiment le plus convenable, le plus naturel, le plus conforme aux Écritures, le plus commun. Rien de moins; mais rien de plus.

Et certes, c'est déjà un assez beau titre de gloire pour le saint Précurseur que cette louange de l'Église et des siècles.

C'est aussi, croyons-nous, un argument assez puissant pour prouver que l'on ferait fausse route, en essayant de s'engager dans une voie contraire.

L'avoir montré serait l'unique ambition de ces pages.

Bethléem. Denis Buzy, S. C. J.

LES IDÉES DE ROBERT DE MELUN

SUR LE PÉCHÉ ORIGINEL.

Robert de Melun est un théologien du douzième siècle, peu connu de nos jours. Il naquit en Angleterre et vint, jeune encore, à Paris, suivre les leçons de Hugues de Saint-Victor et d'Abélard. Devenu professeur, il enseigna d'abord à l'école de Sainte-Geneviève, ensuite à Melun. Depuis 1163, il occupa le siège épiscopal de Hereford, en son pays natal, et mourut le 28 février 1167[1].

De son œuvre théologique, il nous reste trois ouvrages manuscrits, qui se distinguent l'un de l'autre, tant par leur volume, que par le caractère des matières traitées. Ce sont les *Questiones de divina pagina*, les *Questiones de epistolis Pauli*, et les *Sententie*. Tous les trois, à l'exception d'un certain nombre de passages des Sentences[2], et du Commentaire sur saint Paul[3], sont entièrement inédits, et datent du milieu du XIIe siècle, de l'époque où les écrits de Hugues de Saint-Victor et du Maître des Sentences étaient déjà bien répandus[4].

Les *Questiones de divina pagina*[5], sont, pour la plupart, des questions de morale; aucune mention n'y est faite du péché originel.

Les *Questiones de epistolis Pauli*[6], présentent au chap. V, de

1. V. Dr Grabmann, *Die Gesch. der Schol. Methode*, II, Fribourg, Herder, 1911. p. 324.

2. Ces extraits ont été publiés par Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, II, 558-628, 772. — Denifle, O. P., *Archiv für Litter. und Kirchengesch.* III, p. 638. — Grabmann, *loc. cit.*, pp. 338, 339 et sv., 341 et sv. (Ces dernières pages donnent une grande partie de l'Introduction aux Sentences d'après le texte du cod. 191 de Bruges). — V. aussi *Revue Thomiste*, 1913, num. de *sept.-oct.*

3. Cfr. P. Denifle, O. P., *Die abendländischen Schriftausleger bis auf Luther*, Mainz 1905, pp. 76-83. On y trouve l'introduction au Commentaire sur ces épîtres et des passages du commentaire *ad Rom.*, où il est question de *Iustitia Dei* et de *Iustificatio*.

4. Ce qui le prouve, c'est que Robert de Melun cite ces deux maîtres au cours de ses ouvrages.

5. Ms. 1977 de la Bibliothèque nationale à Paris, fol. 85ra-95ra.

6. *Ibid.*, depuis le fol. 95rb. — *It.*, ms. 105 de la Bibl. Bodléenne, Laud. lat. à Oxford, fol. 182r.

l'épître aux Romains, quatre points de doctrine relatifs au péché originel : 1. Notion de ce péché; 2. Péché originel et justice divine; 3. Transmission du péché originel; 4. Ses effets. On y trouve les mêmes enseignements que dans les *Sentences*.

Les deux livres des *Sentences* nous ont été conservés dans deux rédactions différentes dont l'une, formant un vol. in-4°, nous semble être un abrégé de l'autre, fort in-folio de 301 p.[1]. Les mêmes matières y sont traitées et s'y suivent dans le même ordre. Il y a cependant à signaler dans les *codices* abrégés deux grandes lacunes. La grande introduction : *de modo colligendi summas et docendi*, et la fin du premier livre des *Sentences*, le traité sur le péché originel, font défaut dans ces *codices*. Ils terminent brusquement à la tentation de nos premiers parents.

Le volumineux manuscrit de Bruges n. 191, est le seul qui renferme le traité du péché originel. C'est ce manuscrit qui a servi de base à cette étude et auquel nous renvoyons les lecteurs.

Robert de Melun a énuméré lui-même les différents chapitres qui divisent son traité sur le péché originel : 1° Notion du péché originel; 2° Son auteur; 3° Son origine. Justice divine et péché originel; 4° Le mode dont il s'est propagé dans toute l'humanité; 5° Raison et mesure de la culpabilité qu'il

1. Des exemplaires de l'abrégé des Sentences se trouvent : Paris, Bibl. nationale, n. 14522 et 14885; Avignon, Bibl. de la ville, n. 40; Londres, British Museum, cod. 7 F. XIII de la Kings Library. — Le texte plus développé de ces Sentences est à lire dans le ms. 191 de la Bibliothèque municipale de Bruges. Le ms. 297 de la Bibliothèque de l'Université d'Insprück est très incomplet; il ne reproduit notamment que les fol. 101v—213v du ms. de Bruges; le texte est le même dans les deux mss. Plus incomplet encore est le ms. conservé au British Museum, Kings Library, dans le cod. 7 C. II, fol. 1° à 57vb. Le fol. 1 coïncide avec le fol. 162v du ms. de Bruges; et le fol. 57, le dernier, s'achève avec les premières lignes du 23e chapitre de cette partie des Sentences qui dans le ms. de Bruges débute au fol. 199v. Ces deux manuscrits ne donnent donc que des fragments du premier livre des Sentences. Le cod. 109 (fol. 103r-182r) de la bibliothèque de Eton College, près Windsor, et le cod. 2 F 1 (fol. 180va-241vb), que je pus retrouver dernièrement à la Kings Library, au British Museum, renferment le texte du deuxième livre des Sentences de Robert de Melun, tel que nous le lisons dans le manuscrit de Bruges. — Ce fait de deux rédactions soulève une question de priorité et d'authenticité, à discuter ailleurs. M. Grabmann, *loc. cit.*, p. 330 donne la priorité au texte de Bruges. D'autres, au contraire, inclinent à croire que le texte des mss. de Paris, etc. est le texte original, dont les mss. de Bruges et d'Insprück ne seraient qu'un remaniement ou une paraphrase, œuvre d'un auteur postérieur à Robert de Melun. Nous croyons avoir de bons motifs pour admettre et maintenir l'authenticité du ms. de Bruges.

entraîne; 6° Péché originel et péchés des ascendants les plus proches; 7° Rémission; 8° Réviviscence du péché originel[1].

Il fait précéder l'exposé de ces matières par une longue réfutation des hérétiques pélagiens, qui prétendaient que le péché originel n'était pas un péché héréditaire et n'existait pas comme tel dans les enfants nouveau-nés[2]. Dans les pages qui suivent, nous avons omis de prendre en considération cette réfutation. Elle ne fait généralement que reproduire les enseignements des Pères et ne présente pas un intérêt très spécial.

Reprenant donc tout de suite les chefs de division énumérés dès l'abord par Robert, nous analyserons successivement les idées qu'il a émises sur ces sujets.

I. — NOTION DU PÉCHÉ ORIGINEL.

C'était une question fort discutée au XIIe siècle. Robert de Melun, comme tous ses contemporains, ne peut s'empêcher de le faire remarquer, non sans quelque ironie. Les solutions sont multiples et diverses. Presque autant d'opinions différentes que de docteurs. Chacun prétend avoir la sienne[3]. Cependant, la divergence entre ces différentes notions n'est pas toujours réelle; souvent elle n'est que dans les termes et non pas dans l'idée[4]. Avant de donner la notion du péché originel

1. Fol. 235v : Enumeratio capitulorum, in quibus questiones continentur que de peccato originali precipue solent tractari : quod quid sit, et quis eius auctor extiterit, et unde processerit, et qualiter in omnem hominem transierit, a multis queritur. Hec et alia de ipso, sunt in questionem adducta : Quo iure, quave iustitia, pro ipso apud deum iustissimum iudicem rei teneantur qui illud non fecerunt, nec facere voluerunt, et an omnes pro ipso equaliter sint rei, et utrum ex solo peccato primorum parentum an etiam ex peccatis quorumcumque proximorum parentum in posteros transfundi, sit dicendum. In questione etiam sepe propositum est, quibus modis remittatur, et an post remissionem verum sit ipsum remanere, et si remanet, quid remaneat, pena tantum, an culpa tantum, an pena et culpa. Habet etiam questionem, an in baptismate omni qui baptzatur remittatur, et an redire sit dicendum ea de causa qua alia peccata redire dicuntur...

2. L'auteur résume cette polémique, fol. 243r dans ce passage :

De peccato originali in precedentibus contra errores hereticorum, qui domatizabant ipsum peccatum non esse, nec in parvulis esse posse, aliqua dicta sunt...

3. Fol. 243r-243v : Questio vero de peccato originali, qua queritur quid ipsum sit, a multis facta est et a multis fieri adhuc solet; ad quam non idem ab omnibus respondetur, verum a diversis valde diversa. Unde comicus satis verisimiliter locutus est, ubi dixit : quot homines tot sententie.

4. Sunt proculdubio de peccato originali multe et diverse opiniones,

qui lui semble la seule plausible, Robert relate les opinions de ses contemporains qu'il juge bon de soumettre à une sérieuse critique, et qu'il divise, pour plus de clarté en deux catégories :

1° celles qui présentent le caractère d'une divergence réelle;

2° celles qui pour le fonds sont identiques, mais s'expriment dans des termes différents[1].

A. — Notions disparates.

a) La première dans la série, est celle de l'école de Saint-Victor : Le péché originel est la concupiscence du mal et l'ignorance du bien[2]. Cette définition se trouve littéralement dans la *Summa Sententiarum*[3], dont l'auteur la défend par des textes tirés de S. Augustin, tout en la modifiant quelque peu à la fin de son argumentation : Ecce, ex his auctoritatibus patet, concupiscentiam mali esse peccatum originale, *sub qua continetur* ignorantia boni quoniam ex ea est.

Elle est reproduite et maintenue sous une autre forme dans le *De Sacramentis*, par Hugues de Saint-Victor[4]. Dans une petite somme de Sentences — qui date de la même époque et que nous croyons ne pas avoir été remarquée jusqu'ici — elle est également soutenue[5]. Elle est rapidement signalée dans les *Allegoriae in Novum Testamentum*[6].

Robert ne la rejette, ni ne l'approuve entièrement. Il concède que le péché originel est concupiscence du mal et se réserve de revenir là-dessus plus tard[7]. Mais il nie avec vigueur

---

quarum quedam sibi aperta fronte repugnare inveniuntur, alie vero solius nominis diversitatem habent, sed sententie expressissimam identitatem.

1. *Ibid.* : Ut hec autem magis manifesta fiant, et ipsas opiniones que sibi adverse inveniuntur, atque illas que nominis habent conflictum et non sententie, hoc loco cum rationibus earum proponendas esse non inutile fore estimavi. Nam aliter de eis iudicium congrue fieri non potest...

2. *Ibid.* Est itaque quorumdam oppinio, peccatum originale esse concupiscentiam mali et ignorantiam boni.

3. Cfr. Tract. 3, c. II. Migne, P. L., t. 176, col. 106-107.

4. Cfr. l. I, p. VII, c. 28. Migne, P. L., t. 176, col. 270.

5. Voir pour ces Sentences, le Cod. 522 de la Bodléienne [illegible] Oxford, fo 83v.

6. Libr. VI, in epist. ad Rom. c. V, 13. Migne, P. L., t. 175, col. 887.

7. *Ibid.* : Huic vero estimationi de peccato originali [illegible] consentiendum esse mihi videtur, nec omnino ab ea dissentiendum. Nam concupiscentia mali, quam habet homo ex [illegible] parentum propagatione, recte culpam nominant originalem : [illegible] est et [illegible] certamen inter spiritum et carnem. Quod si [illegible] documentis, si deus annuerit, demonstrabitur.

que *l'ignorance du vrai* puisse être appelée péché originel [1]. Dans les écrits apostoliques, il n'est pas trace de pareille notion [2]. Dans les écrits des maîtres de Saint-Victor, pas un seul argument solide à son appui [3].

Impossible, d'ailleurs, de fournir pareil argument; car il semble qu'on ne puisse pas expliquer ce que c'est que cette ignorance, ni montrer à l'évidence quel est le vrai, dont l'ignorance constituerait le péché originel [4]. D'autre part il est bien certain que l'ignorance en question est un effet du péché originel. Or, c'est manquer aux règles d'une bonne définition, que de définir une chose en mêlant l'effet à la cause [5]. Pour tous ces motifs, basés soit sur l'autorité, soit sur la raison, la définition de l'école de Saint-Victor pour ce qui concerne sa seconde partie, est inacceptable.

Le dernier argument, dans lequel Robert fait appel à la dialectique, peut être considéré à bon droit comme un argument *ad hominem*. L'auteur de la *Summa Sententiarum* ne semble-t-il pas avouer qu'il n'envisage l'ignorance du vrai, que comme un effet de la concupiscence : *sub qua continetur quoniam ex ea est?*

La critique de Robert de Melun ne demeura pas sans effet. Déjà vers 1160, Achard de Saint-Victor préféra à l'opinion de Hugues la sentence de saint Anselme [6]. Et en moins d'un demi-siècle après, l'opinion combattue par Robert, était pour ainsi dire généralement abandonnée. Au témoignage de Pierre de Poitiers († 1205), elle ne comptait plus de son temps : l'igno-

1. *Ibid.:* Quod vero ignorantia veri culpa debeat dici originalis, nulla potest, quantum repetere valeo, doceri auctoritate.

2. *Ibid.:* In tota namque serie apostolica, in qua de peccato originali precipua et clarissima est doctrina, nulla manifesta facta est mentio, qua valeat quispiam et coniicere quod ignorantia veri culpa sit dicenda originalis; neque alterius quam canonice scripture videtur posse reperiri testimonium, quo ostendi possit ignorantiam veri culpam esse originalem.

3. *Ibid.:* Nec vero aliqua extat ratio firma per quam id firmum esse ostendi possit. In scriptis enim eorum qui predictam de peccato originali dederunt assignationem, nulla legitur ratio, nulla rationis firma probatio, que cogat (ms. : *cogitat*) suscipiendum esse quod ignorantia veri culpa sit originalis.

4. *Ibid.:* Nam nec quid ipsa sit videtur posse ostendi, nec cuius veri ignorantia culpa possit dici originalis, aliqua manifeste ratione, prout mihi, videtur, potest ostendi...

5. Fol. 244v. : Nullus quippe effectus cum sua causa est connumerandus in assignatione qua quid aliquid sit explicatur. Et ideo, qui volunt diffinire peccatum originale, non debent per concupiscentiam mali et ignorantiam veri quid ipsum sit demonstrare, cum ad hoc sufficiat sola concupiscentia mali, que, ut dictum est, causa est ignorantia veri...

6. Cf. *Allegoriae in N. Test.* loc. supra cit.

rance était exclue de la notion du péché originel[1]. Cependant, Alexandre de Halès et Albert le Grand reprirent bientôt après la question. D'après Alexandre, l'ignorance n'appartient pas à la notion du péché originel. Elle est une peine. La concupiscence, d'autre part, appartient à l'intégrité du péché originel[2]. Albert le Grand s'exprime autrement : il voit, tant dans l'ignorance que dans la concupiscence, l'élément matériel du péché originel[3]. Saint Thomas s'est rattaché à l'avis de son maître[4].

b) *Péché originel = désobéissance.*

La faute originelle, prétendait une autre école, est constituée par la désobéissance du premier homme[5]. Cette opinion est mentionnée dans la *Summa Sententiarum*, et brièvement réfutée par trois arguments déduits de la notion même de désobéissance. Elle est citée dans la petite somme de sentences, que nous avons signalée plus haut[6]. Pierre Lombard aussi en a parlé dès le début de la XXXe Distinction du deuxième livre des *Sentences*, et l'attribue aux Pélagiens. Il est vrai, à tout le moins, que leurs paroles et leurs raisonnements l'insinuent. Elle se basait sur une fausse interprétation du texte de l'Apôtre.

Robert de Melun la relate en second lieu, et n'a pas de peine à montrer combien elle est fausse.

1° Une simple distinction suffit pour établir le vrai sens des

1. Cf. PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiae*, l. II, c. 19. MIGNE, P. L. t. 211, col. 1014: « Quidam tamen, imo fere omnes, interdum dicunt originale peccatum non esse nisi concupiscibilitatem, non reputantes ignorantiam in originali peccato. Cum quibus publicam stratam sequentes, dicamus concupiscibilitatem, non ignorantiam, esse originale peccatum. »

2. *Summ. theologiae*, p. II, qu. CV, édit. Venetiis, 1575, p. 271a.

3. *Summ. theol.*, p. II, qu. 107. « Tertia (*defin.* Hugonis) datur secundum id quod materiale est in ipso peccato originali, in comparatione ad causam efficientem ipsius. »

4. Du moins dans la IIIe question *De malo*, art. VII, *in fine* : « Potest etiam ignorantia pertinere ad peccatum originale, ut dicit Hugo de Sancto Victore... ignorantia et fomes sunt materalia in peccato originali ». Dans la *Somme théologique*, I^a^ II^æ^, qu. 82, art. 3, il fait uniquement mention de la concupiscence. A remarquer que saint Thomas a composé les deux ouvrages vers la même date.

5. Fol. 244v. Volunt itaque quidam culpam esse originalem inobedientiam primi hominis, propterea quod in apostolo ita legitur : Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita per unius hominis obedientiam iusti constituentur multi. Hic enim, ut estimant, apostolus per inobedientiam primi hominis culpam vult intelligi originalem. Nam nisi eam esse voluisset culpam originalem, non diceret per eam multos reos constitutos esse, nec ei unam hominis obedientiam oppositam esse dixisset...

6. Cf. Cod. 522 de la Bodléienne, laud. misc. à Oxford, f° 83r.

paroles de l'Apôtre. Ce terme — péché originel — peut être employé pour signifier, soit un péché qui est l'origine de tous les autres, soit un péché que tous contractent avec et par suite de leur origine. C'est dans ce dernier sens que l'on en parle en la présente matière. Or, l'Apôtre en parlant de la désobéissance du premier homme la considère, il est vrai, comme la cause et l'origine de tous les autres péchés, mais nullement comme une faute qui passe à tous les descendants. La désobéissance d'Adam n'est donc pas le péché originel, tel que nous l'entendons ici, et les auteurs en question ont confondu cause et effet[1].

2° Par ailleurs, il ne se peut que le péché originel, commun à tous les hommes dès leur naissance, soit la désobéissance même d'Adam. Cette désobéissance, en effet, fut une transgression formelle d'un précepte divin, et un péché actuel entraînant la damnation éternelle. Or si le péché originel est un péché *actuel*, il entraînerait même après le baptême, puis qu'il demeure dans le baptisé, le châtiment de la damnation. En effet, étant *actuel*, il mérite toujours la peine qui lui correspond. Mais, c'est là une doctrine, qui n'est admise par personne. Au contraire, après la digne réception du baptême, le péché originel au lieu de conduire à la damnation est, pour celui qui y résiste, une cause de mérite et de gloire[2].

---

1. *Ibid.* Potest forsitan et ipsa inobedientia primi hominis quadam de causa dici culpa originalis, sed non ex illa secundum quam nos nunc de peccato agimus originali. Originale enim duobus dicitur modis : uno scilicet, quo id originale dicimus quod ab origine est ductum, secundum quem modum nos nunc de peccato originali agimus et quo nulla ratione inobedientia ade videtur posse dici peccatum orlginale. Alio vero modo originale dicitur, id scilicet, ex quo alia oriuntur, quo modo non negamus inobedientiam ade peccatum originale dici posse. Siquidem, ex ipsa alia sunt orta peccata. Qua de causa dixit apostolus, per eam multos esse peccatores constitutos. Non enim dixit ipsam multorum esse peccatorum culpam; quod dixisset, si eam culpam originalem esse voluisset, quam habent posteri ade ex sua propagatione. Ipsa ergo inobedientia primi hominis causa et origo est culpe originalis cuius participes sunt omnes posteri ade. Ex quo manifestum est, ipsam inobedientiam ade, originalem non esse culpam, que toti generi humano est communis, inde quod ex mare et femina gignuntur. Nichil enim id est cuius ipsum causa et origo est. Quia si hoc esset, idem se ipso prius et posterius esset...

2. Fol. 244v. Nulla sane congrua causa videtur posse assignari, quare culpa originalis, que in toto est generi humano, inobedientia illa esse dici possit que fuit in adam. Illa enim primi mandati fuit prevaricatio et actuale peccatum ade, quod in nullo omnino esse potuit vel potest, nec ante baptismum nec post qui dignus non sit dampnatione ipso in eo existente. Quod de culpa originali dici non potest nec solet de qua nunc

3° S'il fallait admettre l'opinion précitée, il s'ensuivrait d'autres absurdités. Tout d'abord, puisque des paroles autorisées de l'Apôtre, il appert que le péché originel est concupiscence du mal, on serait amené à prendre pour une même chose désobéissance et concupiscence. Et, s'il en était vraiment ainsi, chaque fois que l'on consentirait à un mouvement de concupiscence, on commettrait par là même un acte de désobéissance et l'on tomberait en état de damnation. Ce qui n'a vraiment pas de bon sens[1].

4° Et qu'on n'objecte pas ces paroles de saint Augustin : omnes in Adam transgressores (inobedientes) fuisse; car, si ce passage du saint Docteur devait s'interpréter conformément à la susdite opinion, on ferait dire à saint Augustin que tous ont péché actuellement en Adam : leur péché ne serait donc pas une faute originelle et étrangère, mais seulement une faute actuelle et personnelle. Ce que toute doctrine catholique réprouve absolument[2].

Cependant, cette opinion subissait chez quelques-uns une assez

---

agitur. Ipsa enim post lavacrum sacri baptismatis digne susceptum, nulli omnino est ad dampnationem, sed ad augmentum corone illi, qui eam vincit in certamine quo contra eam confligit.

1. *Ibid.* Si enim inobedientia illa que in adam culpa actualis fuit, in posteris eius culpa originalis fuisset, ipsa profecto fomes originalis esset et concupiscentia mali, quam constat esse peccatum originale ex auctoritate apostoli; et posset, sine dubio, conversa predicatio fieri et vere enuntiari concupiscentiam mali inobedientiam esse. Quod si verum esset, nulli motui concupiscentie originalis quisquam consentire posset, in quo inobediens non esset, et sic semper dampnabiliter peccasset, quotiescumque alicui motui consensisset, sive venialis esset, sive dampnatione dignus. Hoc autem si verum esset, nullus est, vel fuit vel erit adeo perfectus, qui de culpa inobedientie reus non esset, et merito pena eterna puniendus. In nullo quippe peccatum inobedientie esse potest, qui supplicio eterne dampnationis iuste cruciari non possit.

Quod quia nemo, sane de meritis sanctorum sentiens, verum esse credit vel verissimile...

2. Fol. 244v-245r. Ait enim (S. *Augustinus*) omnes in adam prevaricatos fuisse, primi etiam mandati transgressores extitisse; et hoc ideo, quia prevaricatio proprie dici non potest, nisi legis transgressio, quam tam parvulos quam adultos in primo parente dicit augustinus fuisse transgressos. At ubi transgressio est, proculdubio inobedientia est; quia omnis mandati transgressio, inobedientia est. Quia ergo vult augustinus, omnes in adam transgressores fuisse et velle videtur omnes in eo inobedientes factos esse... Quod si verum est, omnes in adam actualiter peccaverunt; et pro actuali peccato miseria peccantis vere affliguntur, et cruciatu gehenne sunt torquendi. Unde multam habebunt culpam originalem et alienam sed solum actualem et propriam. Hoc autem omni doctrine catholice valde est contrarium, que non solum vera est, verum et verissima et ideo quod ei contrarium est verum esse non potest. Inobedientia ergo adae, que eius culpa actualis fuit, posteroram culpa originalis non est...

notable modification. Ils concevaient toujours le péché originel comme désobéissance, mais la désobéissance dont il s'agissait n'était pas celle d'Adam; c'était celle que chaque homme ressentait dans la partie inférieure de son être, par laquelle il résistait aux injonctions supérieures de sa raison et se détachait de Dieu[1]. Robert de Melun trouve que cette opinion est aussi peu plausible que la précédente : elle présente, en effet, les mêmes inconvénients. Le péché originel serait un péché actuel, et son existence dans l'individu serait incompatible avec le mérite de la vie éternelle, ce qui n'est pas le cas[2].

L'exposé de l'auteur se termine par un résumé de la question et une énergique protestation. Bien que d'un certain point de vue — qui est ici hors de cause, — le péché originel puisse être appelé péché de désobéissance, ni opportunité ni nécessité ne nous forcent à dire qu'il est désobéissance d'Adam ou désobéissance de ses descendants. Bien au contraire, on ne peut à cet effet, s'appuyer ni sur un seul témoignage de l'Écriture, ni sur un usage ecclésiastique. Et cela doit suffire pour écarter cette explication[3].

Il y a lieu de s'étonner du fait que Robert de Melun a consacré tant d'efforts à réfuter une théorie si peu solide, si in-

1. Fol. 245r. Putat forsitan aliquis ipsum (*pecc. orig.*) non immerito inobedientie peccatum dici posse, licet illa non sit inobedientia nec illius modi, cuius ea fuit per quam reus factus est adam et primi mandati prevaricator. Nam ex ipso peccato originali, inferius hominis, sibi inobediens est. Siquidem, ex ipso est quod caro spiritui semper adversatur, cum ipsum sit lex membrorum, uti dicit apostolus, que contra legem mentis semper dimicat...

2. *Ibid.* Verum ideo inobedientie peccatum dici potest, ut dictum est, quia non sinit hominis inferius suo superiori omnino obedire, sed ad illam inobedientiam hominem trahit, que est transgressio mandatorum Dei. Que profecto culpa actualis est et non originalis, ex illa forsitan sepe orta quam diximus esse culpam originalem. Illa ergo inobedientia ideo esse dicitur, quia inobedientem privat obedientia (ms. : *inobedientia*) creatoris. Unde dampnabilis est, quia inobedientem dampnatione dignum facit, et ideo cum merito esse non potest, quod ad premium vite eterne obtinendum sit sufficiens. Culpa vero originalis talis non est, nec forsitan talis esse potest, quia et cum merito esse potest et sepissime est, quod ad premium vite eterne sufficiens est, nec actualis culpa est, nec forsitan esse potest...

3. *Ibid.* Licet ergo aliqua possit assignari causa quare peccatum originale peccatum inobedientie vocari possit, nulla utilitas exigit, nulla necessitas cogit, quare dici conveniat peccatum originale peccatum esse inobedientie sive adam sive posterorum eius. Nullius quippe scripture testimonio, nulla ecclesiastici usus auctoritate, quare peccatum inobedientie dici debeat vel possit, potest doceri. Hec forsitan et alia huiusmodi, sufficere possunt ad ostendendum, inobedientiam ade nec peccatum esse originale nec dici debere.

vraisemblable. Il a employé pour la combattre la même ardeur qu'il déploya pour réfuter Pélage et Céleste. Il faut croire qu'elle avait encore cours de son temps; par après, nous n'en trouvons plus trace.

c) *Péché originel = langueur de la nature.*

Sans transition aucune, Robert passe directement à une troisième opinion qui considère le péché originel comme une langueur de la nature: *langor nature*. Dès l'abord, elle ne trouve pas bon accueil, parce que la formule en est vague et imprécise[1]. *Langor nature* est, en effet, une expression, dont ni l'un ni l'autre élément n'offre un sens nettement déterminé. Que signifie ici nature, la nature humaine, bien entendu? Est-ce l'homme lui-même, c'est-à-dire le composé d'âme et de corps; ou bien, est-ce l'humanité, c'est-à-dire la forme propre à l'homme et qui constitue son essence? Aucune des deux significations ne peut s'appliquer dans le cas présent, et impossible, d'autre part, de découvrir dans les livres quel autre sens est prêté à ce terme : définition obscure, par conséquent inacceptable[2].

Il faut en dire autant de cet autre terme : *langueur*. Il peut signifier: ardeur (*Cant. cant.*, c. V, 8), souffrance (*Evang. Joan.* V, 3), fatigue, torpeur, manque de vigueur et de force. Lequel de ces sens est ici visé? Les auteurs n'en disent rien: toutefois, il semble à Robert que l'expression: *langor nature*, ne peut signifier autre chose qu'une faiblesse, débilité, impuissance pour pratiquer le bien et résister aux mouvements de la

1. Fol. 245r. Cur vero langor nature peccatum debeat dici originale, nulla, prout mihi videtur, causa sufficiens ad hoc docendum potest assignari. Non enim manifestum est, quid vocabulo natura sit intelligendum...

2. *Ibid.* Ab eis tamen qui langorem nature peccatum adstruunt esse originale, interrogandum esse mihi videtur quid per naturam intelligendum esse velint, id est, an ipsum hominem, animam videlicet humanam et carnem humanam, in quibus integritas hominis consistit, an humanitatem, quam, quidam nomine humane nature volunt significari, hac forsitan de causa, quia ipsa propria forma hominis est, ex qua et eius esse est; verum unde eius esse est, et id eius natura est. Humanitas ergo hominis natura est, quia eius esse est. Neutro vero horum modorum, hominis natura intelligi potest in illa locutione qua dicitur langor nature peccatum esse originale. At quo alio modo naturam hominis intelligendam esse velint, nondum manifeste intellexi, nec alicubi ab aliquo vel ab aliquibus explicatum legi. Quia ergo dubium est, quid nomine nature hominis designetur, non convenienter per ipsam peccatum originale potuit diffiniri.

concupiscence[1]. Mais, dans ce cas, elle ne répond pas à la notion du péché originel. Celui-ci, c'est d'après l'Apôtre, le *fomes*, le stimulant au péché, la racine mauvaise d'où sortent les mouvements déréglés qui tâchent d'entraîner l'homme à des consentements illicites. Or, il y a une forte différence entre ce qui est stimulant pour le mal, et impuissance de résister au mal[2]. L'impuissance de résister au mal peut être cause que le péché originel — à défaut de la grâce de Dieu — exerce plus de force et domine davantage l'individu, mais elle ne se confond pas avec le péché originel[3]. C'est une pure privation de vigueur naturelle que l'homme subit par suite de la corruption de la nature dans le chef de l'humanité[4]. Qu'on s'abstienne donc d'enseigner que le péché originel est langueur de la nature : d'autant plus que par semblable doctrine, on s'écarte de la vérité de la foi catholique et de l'école du Christ[5].

---

1. *Ibid.* Neque hic nature langor adeo certe significationis est, quare potuerit vel in descriptione peccati originalis poni, vel alicuius alterius. Siquidem et ipsum multarum est significationum. Designat enim aliquando ardorem amoris et aliquando dolorem, quandoque etiam laborem et non nunquam nature defectum. Ad ardorem vero amoris significandum, assumptum est, ut in cantico amoris, ubi sponsa sic loquitur : Nunciate dilecto quia amore langueo. Hic per langorem nulla omnino culpa est intelligenda, sed ardor nimius caritatis... Habet forsitan et alias vox ista langor nonnullas significationes, in quarum nulla assumi videtur quando dicitur quia langor nature peccatum est originale, nisi pro solo defectu ac debilitate accipiatur, quando dicitur : langor nature peccatum est originale...

2. Fol. 245v. Unde langor iste nature radix illa non est ex qua procedunt motus illiciti qui hominem ad consensum illicitum trahere conantur, sed, ut dictum est, imbecillitas quedam, ex qua homo minus validus est motibus concupiscentie obviare. Unde et ipse langor, si quid est, hominis quidem defectus est et nulla concupiscentia mali, que hominem iugiter ad certaminis provocat litem. Aliud enim est quod hominem impugnat ut cadat et aliud est quod impugnanti resistere non potest. Quia ergo langor nature hominem non impetit ut cadat, licet eum minus potentem faciat ad impetentis pugnam sustinendam, langor nature fomes ille non est, quem vocat apostolus culpam originalem...

3. *Ibid.* Hostis nostri quidem adiutor est; licet cum ipso nos non aggrediatur ad deiiciendum, eum tamen fortiorem facit ad nos devincendum... Infirmitas atque debilitas nature humane potius dicendus est (*langor*), per quam homo impotens est ad dominium culpe originalis superandum, nisi gratia Dei sit adiutus.

4. *Ibid.* Langor ergo iste nature, culpa non est originalis, sed privatio quedam vigoris naturalis, que proprie infirmitas atque imbecillitas hominis dici potest, quam patitur ex corruptione nature, que facta est in primo parente ex morbo peccati inobedientie...

5. *Ibid.* Quia ergo langor iste nature et concupiscentia mali, non parva differentiarum diversitate a se separantur, peccatum originale non sunt, si alterum illorum ipsum est, ut quidem est. Nam mali concupiscentia illud est, ut supra sepe ostensum est. Nec est docendum langorem nature peccatum esse originale. Quoniam talis doctrina sua falsitate se dividit a

Les mêmes arguments, ajoute le maître, peuvent servir à confondre ceux qui définissent le péché originel par *inégalité* de *constitution*, de *tempérament*. Car celle-ci, n'étant autre chose que manque de proportion entre les tendances de l'esprit et de la chair, se confond absolument avec ce que nous avons appelé langueur de la nature humaine[1]. Néanmoins, si ces arguments ne suffisent pas, en voici encore un autre. Le péché, quel qu'il soit, ou originel ou actuel, réside dans l'esprit créé; ce qui est corporel ne peut être le siège du péché. Or, le tempérament, la complexion, résulte des éléments du corps, elle réside donc dans la substance corporelle. Et, par conséquent, l'inégalité de complexion, résultant de la disproportion des éléments ne peut constituer le péché originel[2].

Nous voici à une quatrième opinion, dont l'exposé et la réfutation occuperont l'auteur encore plus longuement que les précédentes[3].

d) *Péché originel = obligation de subir la peine éternelle. (debitum pene eterne).*

C'était l'opinion la plus tapageuse de l'époque. Elle avait pour auteur Pierre Abélard, le maître du Paraclet et de l'école Sainte-Geneviève, rivale de l'école de Saint-Victor[4]. C'est une

---

veritate fidei catholice. Unde constat ad scolam christi talem non pertinere doctrinam, que solum sufficiens est ad illius opinionis redargutionem, que asserit langorem nature peccatum esse originale.

1. *Ibid.* His autem fere modis illa potest falsa esse probari opinio, que inequalitatem complexionis nature arbitratur peccatum esse originale. Ipsa enim inequalitas complexionis parum vel nichil differt a langore nature, quem in precedenti ostendimus non esse peccatum originale...

2. Fol. 245v. Potest etiam preter eas quadam irrefragabili et evidentissima ratione probari, inequalitatem complexionis non esse peccatum originale. Siquidem ipsa nullum est peccatum, nec etiam esse potest, cum in spiritu creato non sit nec etiam esse possit, in quo solo omne peccatum est. Spiritus enim qui simplex est atque ita indivisibilis, complexionem nullam habet, nec etiam habere potest, cum nec corpus sit, nec corpus esse possit, quod solum illius capax est complexionis que est ex elementis... Aut ergo peccatum originale peccatum non est, aut inequalitas complexionis peccatum originale non est. Sed quia absque omni dubitatione peccatum originale peccatum est, ipsum sine dubio inequalitas complexionis non est...

3. *Ibid.* Unde et nunc inquirendum est an debitum pene eterne, quo omnes tenentur inde quod ex Adam nascuntur, peccatum sit originale, ut quorumdam estimatio habet.

4. Cfr. *Expos. in epistolam ad Rom.* l. II c. V Migne P. L., t. 178, col. 871 : « Est ergo originale peccatum, cuio que nascuntur, omnem damnationis debitum quo obligamur, cum obnoxii efficimur propter culpam nostri originis, id est, primorum parentum a quibus nostra incepit origo [illegible] V. aussi l'*Ethique*, c. II *Ibid.*, col. 611

opinion nouvelle, créée de toutes pièces par un novateur hardi, qui réunit autour de sa chaire des milliers de disciples et dont les écrits volaient de mains en mains[1]. Plusieurs de ces disciples, devenus maîtres à leur tour, propageaient la doctrine de leur chef. Robert de Melun le fait remarquer : un bon nombre de docteurs prétendent que le péché originel n'est que la seule obligation à la peine éternelle[2]. Et, en effet, nous trouvons cette opinion (av. 1141) chez trois sententiaires qui dépendent d'Abélard : l'auteur de l'*Epitome*[3], l'auteur des *Sentences* de S. Florian[4], et *Mag. Omnebene*[5] (cod. lat. mon. 19.134, fol. 181 et 228). Roland de Bologne (1139-1141), au contraire, se détachant sur ce point de l'école d'Abélard, ne fait que mentionner cette opinion et se rallie à celle de Pierre Lombard[6]. L'auteur des *Sententiae divinitatis*, ainsi que le commentateur de Gilbert de la Porrée, Nicolas d'Amiens, la fusionnent avec l'opinion du Maître des Sentences, en une seule formule[7]. Robert de Melun, quoique jadis auditeur d'Abélard, se pose en adversaire résolu de la théorie du maître. Il trouve qu'elle est pire que la doctrine des pélagiens. Ceux-ci, tout en niant que le péché originel était un péché héréditaire, admettaient du moins que c'était un péché. Pour Abélard, ce n'est pas même un péché, ce n'est que l'obligation à une peine[8]. 2° Robert

1. Cfr. GUILLAUME DE S. THIERRY, *Disputatio adv. Abaelardum, praef.* MIGNE, P. L. t. 182, col. 531. — *It.* S. BERNARD, *epist.*, 188 et 189. *Ibid.* col. 353, 355.

2. Fol. 245v. Sunt enim quam plures, qui solum debitum tale asserunt peccatum esse originale.

3. V. cap. 33. MIGNE, P. L., t. 178, col. 1753.

4. Ms. XI, 264 à S. Florian, fol. 159b. Cfr. DENIFLE, *Archiv für Litter. und Kirchengesch.* I. p. 432.

5. Ms. 19134 de la bibl. royale de Munich, f° 181. Cfr. DENIFLE, *loc. cit.*, p. 465.

6. V. *Die Sentenzen Rolands* (édit. GIETL, O. P.), Fribourg, Herder, 1891, p. 134.

7. Cfr. Raymond-M. MARTIN, *Le Péché originel d'après Gilbert de la Porrée et son École.* (Dans *Revue d'histoire ecclésiastique* de l'Université de Louvain, 1912, pp. 674 svv.)

8. Fol. 245v. Qui cum hereticis pelagio, iuliano atque celestio in hoc manifeste consentiunt, quod ipsum peccatum originale propagationis esse nolunt. Verum in hoc multo peius eis errant, quod peccatum originale nullum omnino peccatum esse nolunt. Debitum enim tale, nulla ratione peccatum aliquod esse potest. Ipsi vero, id est, predicti heretici, peccatum originale dicunt peccatum, quo primos parentes imitamur, legem dei ad eorum similitudinem prevaricando. Unde et secundum eos peccatum originale peccatum esse potest. Verum, secundum istos, peccatum originale peccatum nullum esse potest, sed debitum iustissimum, quod nec pena est, que aliquando nomine peccati significatur, nec reatus culpe qui proprie peccatum appellatur...

on vient ensuite à analyser la notion de *debitum*. On peut l'entendre soit au sens actif, comme obligation à rétribuer quelqu'un pour sa peine ou son labeur; soit au sens passif, comme droit à telle rétribution. Mais, on ne voit pas comment, à prendre ce terme soit dans l'un soit dans l'autre sens, on peut l'appliquer au péché originel et dire que celui-ci est le *debitum pene eterne*. C'est au péché seul qu'est infligée une peine. Mais le *debitum* n'est pas un péché, c'est quelque chose de conforme au droit et à la justice. Il ne peut donc se confondre avec le péché originel. Celui-ci ne peut être *debitum pene eterne*, d'autant moins que la peine éternelle est la sanction décrétée contre le péché originel[1]. 3° A la suite de ces considérations, l'auteur constate que cette notion de *debitum pene eterne* est indéchiffrable, obscure pour ceux-là même qui la préconisent. Ils ne peuvent, en effet, désigner dans l'homme rien qui réponde à ce terme, soit volonté, soit acte de volonté, soit vice ou infirmité de la chair ou de l'esprit[2].

Ils ne peuvent dire que c'est une peine contractée par les enfants : d'abord, ceux-ci ne sont pas en état de poser un acte coupable[3]; ensuite, l'âme sortie toute pure des mains du Créa-

1. Fol. 246r. Debitum quippe duobus dicitur modis : uno, propter quod aliquid accipere debemus quod promerentis est; altero, quod promerenti debetur, quod solius retribuentis est. Uterque enim apud alterum debiti vinculi tenetur, et locans et conducens... Debitum ergo quod peccatum originale vocant, aut tale debitum est quod promerentis est, aut tale, cuius vinculo retributor tenetur astrictus. Verum, quo istorum modorum debitum accipere velint qui debitum pene eterne peccatum vocant originale, nulla erit conveniens ratio qua (ms. : *quo*) ostendi possit aliquem propter tale debitum puniendum esse... Solum enim peccatum est cui merito pena debetur. At debitum predictum nullum est peccatum, quia iustum, et ideo pro debito predicto aliquem puniendum esse vel puniri iustum non est. Ipsum ergo peccatum originale non est pro quo multi cruciatu pene eterne affliguntur, omnes videlicet, qui ab eius vinculo non sunt absoluti postquam a vita migraverint presenti. Ex quo ostendi potest nichil esse quod dicunt, qui debitum pene eterne peccatum dicunt esse originale. Ipsa enim pena eterna debitum est, quod pro peccato originali retribuendum est. Unde ipsa nec peccatum est originale, nec originale peccatum esse potest...

2. *Ibid.* Unde quid huic voci : debitum pene eterne, velint suppositum esse, non facile, ut mihi videtur, ab eis potest demonstrari. Nam nichil quod in homine sit vel esse possit, tali voce significari a quoquam potest doceri. Ipsum enim nec voluntas est, nec voluntatis aliqua intentio vel finis, nec opus, nec operis forma, vel modus, nec vicium, nec aliqua infirmitas carnis vel spiritus. Unde manifestissimum esse videtur, debitum predictum omnino nichil esse cui aliqua pena sit debita, eterna videlicet vel temporalis...

3. *Ibid.* Promerentis debitum non est peccatum originale, quod ex infantibus est manifestum, quibus ante ablutionem sacri fontis pena debetur eterna. Nichil quippe faciunt vel facere possunt dum in tali sunt etate, propter quod eis pena debeatur eterna...

teur, ne peut être de soi digne de peine[1]; enfin, l'on ne peut dire que cette peine est contractée par suite de solidarité avec Adam, puisque les auteurs de cette opinion, nient eux-mêmes toute communion avec le premier père et son péché. Puisque les enfants n'ont donc aucun rapport avec la seule cause de la peine : le péché, on ne peut leur imputer l'obligation de subir une peine[2]. Il faut en conclure ultérieurement que le *debitum* en question, ou bien est le péché, ou n'est nullement cause d'une peine. Mais, puisque Abélard et ses disciples nient que c'est un péché, ils ne peuvent pas non plus affirmer qu'il est cause de la peine éternelle[3]. 4° Par ailleurs aussi, il serait nécessaire que ce *debitum*, pour être un péché, ait une cause, et une cause telle qu'elle rende les enfants responsables. Cette cause ne pourrait être autre que le péché d'Adam. Mais il est impossible d'attribuer à ce *debitum*, s'il est un effet du péché d'Adam, le caractère de péché : il est dans ce cas un juste châtiment et nullement péché[4]. D'autre part, il répugne à la souveraine justice de Dieu d'infliger de rechef une peine éternelle, à quelque chose qui n'est pas péché, mais serait déjà, de soi, une peine[5].

Il ne reste plus qu'à dire, que le *debitum*, dont nous parlons, est la peine éternelle elle-même *due* à ceux qui descendent

---

1. *Ibid.* Anima enim, que nichil in se habet per quod bonum quod ex creatione accepit aliqua sit macula a suo creatore disiunctum, nulla prorsus pena potest esse digna : cum ipsa omnino talis sit qualis a Deo est facta; et ideo, quia in ea nichil est quod a Deo odio habetur, nichil prorsus in ea est, quare ipsa pena sit digna...

2. *Ibid.* Quod cum alieno nullam habet prorsus participationem, in eorum est opinione qui debitum pene eterne peccatum vocant originale... Et ideo, a debito predicto, quod quidam culpam originalem vocant, omnino est (*anima infantis*) absoluta. Siquidem nulla ei pena debetur, quia cum causa pene habet nullam communionem, i. e., cum peccato quod solum causa est pene.

3. *Ibid.* Ex quo necessarium est, aut debitum pene de quo loquimur peccatum esse, aut causam pene non esse; et ideo, qui illud peccatum esse negant, nulla ratione ipsum pene eterne causam esse statuere debent. Nam ipsum debitum sui ipsius causa non est, nec esse potest. Ipsum ergo aliud a seipso causam habet...

4. *bid.* Siquidem omne debitum aliquid sui causam habere necesse est... Est autem manifestum, aliud quam peccatum ade talem non esse huius debiti causam, quare pro eo pena eterna iuste deberi possit. Siquidem ipsum causa non est, quare huiusmodi debitum peccatum sit. Iustum est enim hoc debitum, et idcirco nullum esse peccatum (*potest*).

5. Fol. 246v. : Teneri enim debito pene eterne que peccato debetur primi parentis nullum est peccatum, quod solum in posteris repperit Deus ade pro peccato ipsius ade; et ideo nichil in eis invenit pro peccato ade, cui iuste possit deberi pena eterna, cum id iustum (*non*) sit posteris videlicet ade, pro peccato ipsius debito pene eterne teneri.

d'Adam. Mais, si l'on suppose qu'en ces descendants, il n'y a pas de péché, pourquoi leur attribuer une peine? L'équité de Dieu s'oppose à un tel raisonnement[1]. L'obligation de subir une peine, n'incombait à Adam que du chef de sa prévarication. Si donc les enfants d'Adam n'ont pas pris part à cette prévarication, ils ne peuvent pas non plus être soumis à la peine[2]. Il appert de tout cela que l'obligation de subir la peine éternelle ne constitue pas le péché originel. Car, c'est précisément au péché originel que la peine éternelle est due[3]. D'où il faut conclure aussi que le péché originel est vraiment un péché. Et ceux qui le nient se mettent en contradiction avec la doctrine catholique et ne peuvent plus être considérés comme docteurs catholiques[4].

Les développements de ces idées semblent suffire à l'auteur pour confondre l'école abélardienne. Robert aurait réussi dans sa tâche au prix d'un moindre effort; il est prolixe, se répète plus d'une fois; sa pensée, par ci par là, se fait obscure; mais on sent qu'il a voulu serrer de près une opinion qu'il jugeait hérétique et pernicieuse. On connaît l'indignation que souleva chez Guillaume, abbé cistercien de Saint-Thierry.

---

1. *Ibid.* Quod debitum quid sit, preter ipsam penam eternam que debetur pro culpa primi parentis, non intelligo nec per eos intelligere potui, qui peccatum originale debitum tale esse voluerunt. Idem quippe secundum eos erat debitum pene eterne pro culpa primi parentis et pena eterna debita pro eadem culpa. Sed quod pena eterna sit debita, equitas non sinit iustitie divine, nec possibilitas nature, quia pena eterna meritum malum non potest esse, cui vel pena eterna vel temporalis de iure possit deberi...

2. *Ibid.* Sed debiti talis culpa prevaricationis ade causa fuit. Unde, ut dixi, ipsum in adam nullum peccatum fuit, et idcirco pro tali debito ade nulla erat debita pena. Quod quia verum esse manifestum est, nescio qua ratione quidam velint pro tali debito posteros ade debitores esse pene eterne. Nam si alicui pro tali debito pena eterna debita esset, et ipsi ade debita fuisset. Sed quia pro tali debito ei nulla fuit pena debita, nulla poterit demonstrari ratione quare pro tali debito posteris ade aliqua debeatur pena.

3. *Ibid.* Ex quo patet, debitum tale peccatum non esse originale. Siquidem pro peccato originali pena debetur eterna. Que enim in debito differentia sunt, in essentia idem esse non possunt; et ideo debitum tale idem non est quod peccatum originale, quia peccato originali iustissime debetur pena eterna, priusquam per gratiam dei homini id [illegible].

4. *Ibid.* Ex quo constare debet, peccatum originale peccatum esse. Si enim peccatum non esset, nulla tali dimissione egeret... Solum enim peccatum est cui talis et tanta pena debita est, et ideo verum esse oportet, quod pro peccato originali talis et tanta non debeatur pena, aut quod ipsum sit peccatum; quod nulla nostra ratione oportet estimari, cum apud omnes doctores catholice fidei verum esse [illegible]. Catholice ergo doctrine obviare videntur, qui peccatum originale peccatum esse [illegible], et ideo inter catholicos doctores non sunt [illegible].

le mouvement tumultueux créé par Abélard[1], l'action qu'entreprit saint Bernard pour enrayer le courant[2], la condamnation du maître par le concile de Sens (1141) et par Innocent II (16 juillet 1141)[3].

C'est étrange que Robert de Melun ne fasse pas mention de cette condamnation, pas plus que d'autres de ses contemporains[4]. Hugues de Saint-Victor dans le *De Sacramentis*, n'a n'a pas un mot touchant Abélard. La *Summa Sententiarum* expose la doctrine abélardienne et la repousse par un appel à l'Apôtre (ad Rom. V. *peccatores constituti sunt multi*)[5]. Abélard est combattu également par le maître des Sentences (1145-1150)[6], par l'auteur des *Quaestiones in epist. Pauli* (après 1171)[7]. Pierre de Poitiers († 1205) se contente de le citer, Albert le Grand, Alexandre de Halès lui feront encore l'honneur d'une courte critique. Mais, saint Thomas, à ma connaissance, n'en parle plus.

Abélard lui-même s'est rétracté[8]. Cependant, sa rétractation a été jugée insuffisante: la formule qu'il a employée laisse toujours subsister un doute touchant la solidarité des individus de la race humaine avec le premier père, dans la première faute; elle n'exprime nullement le caractère héréditaire du péché originel.

B. — Notions équivalentes.

Robert de Melun en compte trois, suivant lesquelles le péché originel serait :

ou stimulant au péché,
ou loi des membres,
ou concupiscence du mal[9].

---

1. Cfr. Guillaume de S. Thierry, *Epist. ad S. Bernardum*, Migne, P. L., t. 182, col. 531. It. *Disput. adv. Abaelardum*, P. L., t. 180, pp. 250, 283.

2. V. E. Vacandard, *Vie de S. Bernard*, t. II, pp. 118, svv.

3. V. Denzinger-Bannwart, nn. 376, 387.

4. A moins de voir une allusion à cette condamnation dans ces paroles de Robert : « Catholice ergo doctrine obviare videntur », etc. Cf. ici même, p. 715, note 4 (*in fine*).

5. Cfr. Migne, P. L., t. 176, col. 106. — Ce détail ne fournit-il pas une nouvelle preuve que la *Summa sententiarum* est postérieure à l'ouvrage *De Sacramentis*, et n'a été composée que vers 1140?

6. Cfr. *Sent.* libr. II, dist. 30. — Migne, P. L., t. 192, col. 721.

7. *In Epist. ad Rom.*, qu. CIV. — M., t. 175, col. 460.

8. V. Migne, P. L., t. 178, col. 107. « Ex Adam, in quo omnes peccavimus, tam culpam quam pœnam nos contraxisse assero, quia illius peccatum nostrorum quoque peccatorum omnium origo exstitit et causa ».

9. Fol. 247r. : Dicunt itaque quidam, verbo auctoritatis utentes, fo-

Mais à peine en a-t-il fait mention, qu'il soulève contre semblables définitions du péché originel deux difficultés : 1° Il faut que la définition soit plus claire que le défini. Or, ces trois termes par lesquels on prétend définir ce que c'est que le péché originel, sont plus difficiles à comprendre que le terme de la chose à définir[1]. 2° Un simple terme ne peut servir de définition, ni donner une explication intégrale de l'objet en question[2]. Semblables réponses, à supposer même qu'elles soient vraies, sont donc trop brèves, incomplètes; elles n'expliquent pas suffisamment le sujet qu'il faut définir. Afin de mieux réussir à montrer ce que c'est que le péché originel, il s'agit avant tout de savoir si ces termes répondent à la réalité du péché originel, si en fait, le péché originel est vraiment ou stimulant au péché, ou loi des membres, ou concupiscence du mal[3]. Le terme le plus souvent employé est le premier : *fomes peccati*. Il suffit donc de se borner à celui-là, puisque les autres lui sont équivalents et de rechercher s'il exprime ce qu'est en vérité le péché originel[4].

Le *fomes peccati* semble être l'origine du péché, le stimulant au mal, ce par quoi les péchés naissent dans l'homme et sont alimentés dans la suite[5]. Il y en a qui distinguent un double stimulant, l'un pour les péchés de la chair, l'autre pour les péchés de l'esprit. L'un aurait son siège dans la

---

mitem peccati peccatum esse originale, vel membrorum legem, legi mentis repugnantem, vel ipsam concupiscentiam spiritui mentis obnitentem. Inter hos, sententie nulla est diversitas, sed appellationis vocabulorum. Idem enim diversis designant vocabulis...

1. *Ibid.* At perpauci sunt, ut estimo, quibus non multo notius sit vocis significatio : peccatum originale, quam huius : fomes peccati, vel alicuius aliarum quibus diximus peccatum significari originale...

2. Simplex quippe vocabulum integra rei demonstratio esse non potest; cum ipsum nec diffinitio sit nec esse possit, qua sola quid aliquid sit sufficienter explicatur.

3. *Ibid.* Ad cuius ostensionem veram et sufficientem assignandum, mihi prius inquirendum esse videtur an verum sit, peccatum originale fomitem esse peccati vel concupiscentiam mali, vel membrorum legem legi mentis obnitentem...

4. *Ibid.* Quia vero sepius consuetum est fomitem peccati peccatum dici originale, quam vel legem membrorum vel concupiscentiam mali, ideo prout peccatum originale hac voce : fomes peccati, dicitur significari, de ipso fomite peccati mihi commodius hoc inquiri posse videtur, scilicet an verum sit, aliquam istarum vocum : fomes videlicet peccati, vel lex membrorum aut concupiscentia mali, id significare quod verum sit esse peccatum originale.

5. Fomes vero peccati, origo videtur esse peccati : quia ipsum id est unde peccatum oritur, et causa quedam que hominem ad peccandum illicit et peccandi materiam sumministrat...

chair, l'autre résiderait dans l'âme. Distinction injustifiée et inopportune, car l'on ne peut enseigner que le *fomes* en question, soit dans l'esprit de l'homme, il ne peut être que dans la chair[1]. Mais dès lors, ne s'ensuivrait-il pas que le péché originel n'est pas un péché?[2]. Ou bien le péché peut-il avoir de quelque manière son siège dans la chair, ou en même temps dans la chair et dans l'âme? C'est ce qu'il faut soumettre à un nouvel examen[3].

Robert de Melun, dans cet examen, part du fait de la corruption de la chair, que démontrent à l'évidence et les infirmités innombrables qui accablent l'homme et la voix du Sage, et l'expérience quotidienne de la lutte incessante entre la chair et l'esprit[4]. Ce qui procède de la corruption de la chair ne peut présenter un caractère tout à fait irréprochable: et de là vient qu'il faut résister aux mouvements qui ont leur source dans la corruption de la chair et leur refuser tout acquiescement de l'esprit[5]. Cette obligation existerait-elle, si ces mouvements n'avaient aucun caractère de culpabilité et s'ils n'étaient nullement péchés?[6]. Il faut en conclure qu'il y a certains péchés dans la chair notamment le *fomes peccati originalis* et les mouvements déréglés qu'il fait naître[7]. Et si, d'autre part, l'on affirme que tout péché est dans l'âme et a sa source dans l'esprit, il faut l'entendre du péché actuel

1. Fol. 247v. : Quia vero, uti dictum est, nulla auctoritate alicuius canonice scripture, nulla ratione que firme veritati sit innixa, doceri valet, quod fomes originalis in spiritu sit hominis, relinquitur ipsum in sola hominis carne esse.

2. Verum, si in sola hominis carne est, peccatum esse non videtur, et ideo nec peccatum originale. Quod enim peccatum non est, ipsum sine dubio peccatum non est originale...

3. Fol. 248r. : Ad quorum intelligentiam certiorem habendam, mihi maxime inquirendum esse videtur, an possit aliquod peccatum in carne esse, quod vel in ea sola sit, vel communiter in ea et in anima...

4. *Ibid.* Carnem vero corruptam esse et tabificatam ex peccato anime, passibilitates innumere quibus homo affligitur, evidentissime docent. Nec illud sapiens tacuit, ubi ait : corpus quod corrumpitur aggravat animam. Ipsa etiam experientia iugis lucte que est inter carnem et spiritum unumquemque certificare potest...

5. *Ibid.* Ex ipsa vero corporis corruptione et inordinata complexione nulla nasci possunt qui integritatem ordinatam habeant, et ideo que ex ipsa nascuntur et originem ducunt, ordinata esse non possunt. Unde et motibus ex corruptione carnis procedentibus resistendum est et nullo modo consentiendum.

6. *Ibid.* Quod fieri non oporteret si motus tales nil in se culpabile haberent..., si motus illi peccata non essent.

7. Qui, quia in carne sunt sicut in radice ex qua procedunt, verisimile est, quedam peccata in carne esse, que alia esse non possunt quam fomes culpe originalis, et motus ex ea nascentes.

de consentement coupable, car tel péché ne peut être dans la chair puisqu'il dépend uniquement de la raison. Cela n'empêche donc que les mouvements illicites qui, sans le consentement de la raison, surgissent dans l'esprit, soient des péchés de la chair et résident dans la chair, et l'on ne trouve ni dans l'Écriture, ni dans l'enseignement de l'Église, aucun texte qui s'oppose à cette doctrine[1]. Cependant, s'objecte Robert, il paraîtra toujours étrange que l'âme soit punie pour une faute à laquelle elle n'a pas pris part[2]. Car il est certain et on peut le déduire manifestement des paroles de l'Apôtre (*ad Rom.* VII), que l'âme n'est pas la cause de ce que le *fomes originalis* et les mouvements qu'il fait naître, sont des péchés[3].

A raisonner de cette manière, répond-il, on perd de vue que c'est l'âme pécheresse qui corrompt le corps. Et c'est donc aussi à bon droit que l'âme est dite être coupable pour le péché de la chair[1]. Outre cela — et raison plus forte encore — c'est par l'âme que la chair devient un sujet capable du *fomes originalis*. Car avant son union avec l'âme elle est entachée, il est vrai, d'un vice, mais elle ne peut produire aucun mouvement déréglé. Ce n'est qu'après que l'âme est

---

1. *Ibid.* Unde quod dicitur : omne peccatum in anima esse, pro culpa consensus dampnabilis dictum esse videtur... Est sine dubio verum, omne peccatum actuale cui debetur pena gehenne, solius anime esse et in ea sola esse, quia omne peccatum tale ex inordinato consensu rationis procedit... At non ideo falsum esse necesse est, motus illicitos qui sine consensu ratione ex carne nascuntur, carnis peccata esse et in carne esse. Nec hoc alicubi a scriptura sacra negatum invenitur, nec auctoritate ecclesie reprobatum, nec eius doctrine contrarium habitum...

2. Verum hic ait aliquis, qua ratione sane concedi potest quod anima punienda sit pro peccato cuius ipsa particeps non est. Quippe valde iniustum esse videtur, quod anima pro eo peccato, aliqua pena sit punienda, quod in ea nec fuit nec esse potest...

3. Quod enim anima non agit, nec agere intendit vel agere potest, ei ad culpam deputari non debet. Quod manifeste apostolus designavit dicens : si autem quod nolo illud facio, consentio legi quoniam bona est. Nunc autem iam non ego operor illud sed quod habitat in me peccatum. Scio enim quod non habitat in me, hoc est in carne mea bonum... Ex his manifeste posse monstrari videtur, animam pro fomite originali vel motibus illicitis ex ipso ortis puniri non deberi, cum nullo penitus causa pecus animam existat, quare vel fomes originalis peccatum sit, vel motus ex ipso nascentes, precipue cum cum illis nil habeat commune per quod labe alterius culpe contaminetur...

4. Qui vero ita dixerit, parum animadvertere videtur, quo iure quave iusticia, anima peccatrix carnem corrumpit... Sicut ergo non iniuste caro punita est propter peccatum animae, ita nec iniuste anima punienda est propter peccatum carnis, presertim cum causa ex anima procedat, ex ea peccatum habet esse in carne...

unie au corps, que le *fomes*, qui est dit péché originel, est pleinement constitué[1].

Voici donc comment, selon Robert, il faut entendre, en définitive, ce *fomes originalis;* et comment il est en quelque sorte dans la chair et dans l'âme. Il y a un vice dans la chair avant que l'âme lui soit unie. Ce vice n'est pas encore le péché originel. Mais dès que l'âme est unie à la chair viciée, il se fait que, par suite de la corruption de la chair, commence à exister dans l'âme ce stimulant qui est le péché originel. Le péché originel est donc dans l'âme, il n'existe pas dans la chair, il n'est pas notamment la corruption de la chair, mais cette corruption est la source du *fomes*, et la cause pourquoi ce *fomes* ou péché originel existe dans l'âme. Comment il peut se faire que le péché originel commence à être dans l'âme par le fait que celle-ci est unie à une chair viciée, Robert l'expliquera plus loin[2].

Il faut qu'il réponde d'abord à une autre objection que soulève immédiatement l'explication qu'il vient de donner. Si le péché originel est dans l'âme par suite de la corruption de la chair à laquelle elle est unie, il ne se peut, semble-t-il, qu'il soit dans l'âme des enfants morts sans baptême, vu que cette âme est complètement dégagée de la corruption de la chair[3]. Et cependant l'Église et tous les docteurs proclament que ces enfants portent en eux la souillure du péché originel[4].

---

1. Hoc etiam altius considerantibus, longe maior ratio occurrit, quare propter peccatum originale et motus eius anima digna sit pena. Ipsa utique anima in carne id agit unde et fomes originalis culpe in carne sit et motus eius. Prius enim quam caro sit ab anima vegetata et sensificata fomitem originalem in se non habet, nec motus quos ex se fomes originalis germinat. Vicium sine dubio in carne est antequam anima ei coniungatur: sed nondum potest motum illicitum ex se producere, nec animam vel carnem facere pene alicuius obnoxiam esse, et ideo peccatum originale nec est nec esse potest. Verum, quando anima carni corrupte coniungitur, ex ipsa carnis corruptione incipit in anima esse fomes ille qui est peccatum originale. Quem tamdiu in anima esse est necesse, quamdiu ipsa anima carni corrupte est sociata.

2. *Ibid* Vicium carnis origo quedam est et causa culpe originalis. Unde et ipsum culpa originalis esse non potest. Siquidem nil illud est cuius ipsum causa est. Unde vero contingat quod culpa originalis in anima incipiat esse, ex eo quod carni corrupte est copulata in sequentibus evidentiori demonstrabitur ratione.

3. *Ibid.* Quando non erit anima in carne, id est, in homine sensuali, non videtur quod in anima possit peccatum esse originale, quando ipsa a carnis consorcio erit semota... Fol. 248v. : ... post decessum a vita presenti factum, anime parvulorum cum homine sensuali nullam habent communionem. Unde absque omni peccato erunt postquam a vita ista migrabunt.

4. *Ibid.* Quod nemo fateri audebit qui in unitate vult esse doctrine catholice. In hoc enim omnium orthodoxorum consentit doctrina, id est,

Où est-elle donc fausse la doctrine de l'Apôtre qui enseigne que le péché originel habite dans la chair? Bien s'en faut, mais le péché qui, d'après l'Apôtre, habite dans la chair, peut s'entendre de la corruption susdite de la chair, laquelle est la source et la cause de l'existence du péché originel dans l'âme, l'on ne doit pas l'entendre du péché originel lui-même[1]. Et d'autre part, rien n'empêche que le péché originel continue à exister dans l'âme bien que celle-ci ne soit plus en contact avec la source du mal. Une blessure, par exemple, ne continue-t-elle pas d'exister, voire même à s'aviver bien que le dard qui l'a causée soit retiré du corps? De même, le péché originel peut demeurer dans l'âme, alors même que celle-ci est séparée du corps[2]. Tout au plus peut-on dire, que par suite de cette séparation, tel ou tel effet du péché originel ne se fera plus jour dans l'âme, par exemple, les propassions. Celles-ci, en effet, ne semblent provenir du péché originel que lorsque l'âme est unie au corps; elles ne se produiront plus dans l'état de séparation[3].

Toutefois, dans ces conditions, il reste à expliquer davantage ce qu'est le péché originel ou ce qui du péché originel est dans l'âme, après sa séparation du corps. Car il faut bien en convenir, aucun mouvement déréglé ne peut plus surgir dans l'âme en cet état[4].

---

quod anime parvulorum qui sine sacramento baptismatis de vita presenti transierunt, iuste pena puniuntur eterna...

1. Quid ergo? falsane erit doctrina textus apostoli, qui dicit peccatum originale in carne habitare, et sanctorum expositorum, qui per carnem, hominem intelligunt sensualem, id est, hominem inferiorem. Absit. Nam per peccatum quod dicit apostolus in carne habitare, per quam sancti doctores hominem sensualem intelligi volunt, vicium carnis intelligi potest, que causa est culpe originalis. Quod sine dubio in carne habet esse, id est, in homine sensuali, secundum quod ex ipso potest culpa originalis in anima nasci...

2. *Ibid.*... licet peccatum originale in carne non habitet, postquam anima a carne erit separata, non oportet falsum esse peccatum originale in anima esse. Multa quippe ex aliis nascuntur et sui incrementi fomenta trahuntur, que talia permanent, quando sine illis existunt ex quibus nascuntur... Hoc est manifestum per vulnerum dolorem, quem multo maiorem inferunt postquam facta sunt, quam inferebant quando fiebant...

3. *Ibid.* ...Alium quemdam effectum in anima peccatum originale habuit quando ipsa carni coniuncta fuit, quam quando separata ab ea extitit. Propassionum enim motus ex peccato originali nasci non videntur, nisi inde quod anima carni mortali est coniuncta, et ideo in anima esse non possunt, postquam ipsa a carne est separata. Non tamen idcirco necesse erit peccatum originale in anima non esse.

4. *Ibid.* Querenti vero quid ipsum (*pecc. orig.*) in anima sit et secundum quid in ea sit postquam a carne seiuncta est, putat aliquis non posse

Il n'en est pas moins vrai, répond Robert, qu'il reste dans l'âme une inclination à ces mouvements déréglés; à tel point, que si l'occasion de les avoir se présentait, l'âme se sentirait prête à y succomber par le consentement et les œuvres. Et cette inclination a le caractère de culpabilité et de péché, à s'en tenir du moins à l'enseignement touchant le sort des enfants morts sans baptême. Ils sont punis; ils seraient toutefois injustement punis, s'ils étaient absolument sans péché[1].

Robert de Melun aurait pu clore ici sa longue dissertation et résumer ces explications dans une définition nette et complète. Mais un dernier point demande à être élucidé. Il semble suivre de ce qui précède que le *fomes peccati originalis* est bien dans l'âme et nullement dans la chair; à moins qu'on ne préfère dire que le péché originel en tant que vice est dans la chair, et en tant que péché dans l'âme[2]. Robert de Melun accepte cette théorie et a soin de l'établir d'une manière très nette. La chair n'est pas coupable par suite de la corruption de la chair, elle est seulement viciée. L'âme, au contraire, n'est pas seulement de ce chef corrompue, mais aussi rendue coupable. Et de cette manière, on peut dire de la corruption de la chair qu'elle est le stimulant (la source) du péché originel, et que le péché originel, est un stimulant au mal provenant de l'infirmité de la chair, mais ayant son siège ailleurs, c'est-à-dire dans l'âme. Le péché originel, en tant qu'il suppose un vice est donc dans la chair, en tant qu'il est, à proprement parler, péché, il est dans l'âme et non dans la chair. Il n'est dit être dans la chair que parce qu'il est contracté

---

facile responderi, cum motus nulli qui illiciti sint, rationique obluctantes ex ipso nasci possint, nec ipsum aliqua esse causa, quare anima aliquid inordinate agat operando vel cogitando, vel aliud omnino agendo.

1. *Ibid.* Qui vero talia dicunt, intelligere non videntur, quid sit animam, post corporis egressionem, peccatum habere quod habuit dum carni coniuncta fuit... Quod... non ideo est quia motibus criminum tunc vexetur, sed quia si facultatem haberet, consensu et opere motibus talibus parata esset succumbere; et hoc ipsum de peccato originali dici potest, quando in eo de corpore transit absque remedio sacramenti baptismatis. Nam iniustissime anime parvulorum, que peccatum actuale non habebant, nec habere poterant, punirentur post carnis depositionem, si peccati originalis labem nullam haberent. Quia vero iniusta pena eorum non est, nec ipse sine omnis peccati participatione sunt.

2. *Ibid.* Verum secundum huius sententie assertionem, negari non poterit, fomitem peccati originalis in anima esse quamdiu ipsa est in carne. Hoc tamen ea que predicta sunt, non sinunt facile concedi, nisi quis dicere velit, peccati originalis vicium carnis esse sed culpam anime.

à la suite d'une corruption de la chair; comme péché il est seulement dans l'âme[1].

DÉFINITION DU PÉCHÉ ORIGINEL

Nous y arrivons enfin. Robert la fait précéder de cette remarque, qu'il n'entend nullement définir un péché actuel, car tel n'est pas la faute héréditaire : elle n'est pas l'œuvre de la volonté, mais se rattache à la propagation de la nature elle-même[2]. Il croit pouvoir présenter modestement, — forsitan non inconvenienter — la définition suivante : Le péché originel est le penchant aux mouvements déréglés, contracté par l'âme par suite de la corruption de la chair, dès le premier instant de son union avec la chair[3]. Après les explications qu'il a fournies ci-dessus, Robert put se dispenser de s'arrêter longuement à cette définition. Il en détermine pourtant le sens et la portée, en montrant que tous les mouvements déréglés en l'homme et aussi tous les péchés, qu'ils viennent de la chair ou de l'esprit, ont leur source dans le péché originel[4]. Il prouve brièvement l'exactitude de cette définition par le fait que ces mouvements déréglés que l'homme éprouve malgré lui doivent avoir une cause, une racine. Mais laquelle, sinon le péché originel?[5]. Il ébauche en passant la théorie des *vul-*

---

1. *Ibid.* Quia ex vicio carnis, caro rea non est, sed solum corrupta. Anima vero ex ipso carnis vicio non solum corrupta, sed etiam rea facta. Sic ergo vicium carnis fomes potest dici peccati originalis, et peccatum originale fomes ex infirmitate carnis, et alterius peccatum, id est, anime, quam motibus illicitis obnoxiam facit, qui non modicum prestant materiam peccandi; peccatum originale, quia animam pronam et paratam ad motus illicitos facit, et ita alterius vicium dicitur, quia carnis, et alterius peccatum, id est, anime, quam motibus illicitis obnoxiam facit, et debito reatu gehennali astrictam reddit. Siquidem ipsa sola motuum suscipit affectum et sentit, ex fomite predicto originem habentium.

2. Fol. 249r. : Nemo vero arbitrari debet, me velle peccatum originale anime peccatum actuale esse, inde quod dixi animam id in carne agere quare ex carne in ea fit peccatum originale. Nam anime peccatum actuale esse non posset, nisi anima voluntate id faceret quare id eius peccatum esset. Sed quia id voluntate non facit, sed quadam naturali operatione, ideo eius non est actuale peccatum, sed ut dictum est originale.

3. *Ibid.* Quod forsitan non inconvenienter huiusmodi assumptione potest explicari : peccatum originale est promptus excedendi ex carnis vicio anime innata, ex ipsa prima coniunctione cum carne facta.

4. *Ibid. in fine :* ... ipsa culpa originalis radix est et esse potest omnium motuum illicitorum concursus dumpnabilem precedentium.

5. Fol. 249r. : Nulli sane motus mali hominis invito in illo esse possunt, nisi subsit causa quam ipse homo tollere non potest. Quia ergo motus quibus ad invidendum trahitur et ad alius criminum cultus [illegible]

nera naturae, effets fâcheux du péché originel : affaiblissement des facultés naturelles, difficulté d'arriver au vrai et d'aimer le bien, entraînement à la jalousie et à la concupiscence[1]. Il indique le remède à ces maux : la vigueur des vertus. Cependant ce remède n'est pas absolument efficace : il peut imposer un frein à la domination du péché originel, il ne peut l'extirper; tant qu'il vit sur la terre, l'homme est exposé à ressentir le tressaillement des mouvements déréglés[2].

La théorie du péché originel présentée ici par Robert de Melun se retrouve dans une œuvre théologique d'un de ses contemporains qui fut probablement un de ses condisciples : les *Questiones* d'Odon d'Ourscamp, qui professait à Paris, à l'école du Cloître, vers 1164[3]. Elle correspond parfaitement avec celle qu'il esquissait brièvement ailleurs[4]. La notion que Robert donne

---

quorum penes spiritum est et non carnem, homo nolens et invitus sentit, in homine vicium esse oportet quod talium motuum causa quedam sit et radix. Verum quod illud sit si peccatum originale non est, nullo modo, prout mihi videtur, doceri potest. Unde fatendum est et absque dubitatione affirmandum, quod culpa originalis radix est et origo omnium illicitorum motuum, qui mentem inclinant ad dampnabilem consensum.

1. *Ibid.* (*un peu plus haut*)... (anima) langore culpe originalis robur naturalium virtutum vigorem (*que*) amisit. Est enim anima per langorem culpe originalis non parum debilitata et hebes effecta, et ad veri convictionem et ad virtutis amorem; ex ipso quippe est quod motus illicitos invita sentit, tam illos quibus ad livorem invidie inclinatur, quam eos quibus ad illicitum concupiscentie consensum movetur.

2. Fol. 249v. : Virtutibus quippe ei resisti potest, sed non eis omnino auferri potest. Si quidem, hoc si posset, non dixisset apostolus : non regnet peccatum in vestro mortali corpore; sed; non sit; virtutibus namque regnum peccati originalis destrui potest, sed non omnino extirpari. Quod inde est manifestum, quia nullus in vita presenti esse potest, qui eius aliquomodo nullam sustineat impugnationem, id est, qui non aliquorum illicitorum motuum sentiat titillationem.

3. Ces Sentences ont été publiées par PITRA, dans *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis*, t. II, Paris, 188, voir, p. 16, c. 110; p. 46, c. 41; p. 58, c. 88. Aux manuscrits cités par Hauréau (*Notices et Extraits*, etc., t. III, p. 176, 182, 186; t. V, p. 339. — *Journal des Savants*, 1888, p. 360) et par Pitra (*loc. cit.* Préface) il faut ajouter celui que renferme le cod. 1762, Bibl. Harley au British Museum, à partir du f° 81vb.. Cfr. dans ce ms. fol. 107rb.

4. Dans son commentaire sur l'épître aux Romains, *Questiones de epistolis Pauli*, ms. Paris; bibl. nat. n. 1977, fol. 104rb-104va; Oxford, Bodl. laud. lat. 105, fol. 187vb. Après avoir cité la définition de l'école de Saint-Victor, et la notion abélardienne du péché originel, il continue : « Sed dicimus quia unum et idem peccatum diversis apellatur vocabulis, diversis de causis; quod quidam forsitan ignorantes in errorem trahuntur ex ipsa vocabulorum diversitate. Est autem originale peccatum illa pronitas peccandi quam contrahit anima ex adiunctione corporis corrupti. Quodlibet enim corpus ex illa massa, corrupta in adam, descendens, inde corrupcionem trahit; que corrupcio in ipso corpore vicium dicitur, in anima

du péché originel est, au fond, celle qu'avait proposée Pierre Lombard : Robert l'a expliquée davantage, il a élargi le concept de cette *habitualis concupiscentia*, il s'est attaché à le justifier, à en saisir la réalité tant dans la chair que dans l'âme, et à noter la différence qui la caractérise de part et d'autre. Robert se rattache ainsi à l'école du Maître des Sentences.

L'opinion de cette école, touchant le péché originel fut, peut-on dire, la plus répandue au XIIe siècle. Surviendront Alexandre de Hales, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin. L'*habitualis concupiscentia*, tout en n'étant plus regardée comme exprimant le concept plénier du péché originel, ni même l'élément formel de ce péché, sera toutefois maintenue, comme élément matériel dans la notion du péché originel.

P. Raymond-M. MARTIN, O. P.

Louvain.

---

vero peccatum. Omnis enim anime corrupcio, peccatum est; ipsius enim anime peccatum est, non corporis. Ipsa autem anima illam suam corrupcionem ex carne contrahit; non enim potest vasi corrupto infundi, et ipsa non corrumpi. »

NOTE

LES TISSEUSES D'ACHERA (II ROIS, XXIII, 7).

Au deuxième Livre des *Rois*, XXIII, 7, nous lisons ce qui suit : « Il (Josias) abattit les maisons (LXX : la maison) des prostitués qui étaient dans le temple, où les femmes tissaient des tentes (des dais? LXX : des tuniques?) pour Achéra »[1].

M. Kittel tient la seconde partie de ce verset pour parfaitement obscure et se persuade que ce doit être une glose très tardive de la première partie[2]. Les femmes en question, remarque M. Benzinger, d'accord en cela avec la généralité des savants, ne peuvent être que des prostituées sacrées. Et il ajoute : « L'auteur de cette addition (7b) semble ne plus savoir exactement ce que ces hiérodules pouvaient bien faire là; il les transforme en tisseuses »[3].

Une tablette de Dréhem, récemment publiée par M. Legrain, professeur d'assyriologie à l'Institut catholique de Paris, donne à penser que l'ignorance pourrait bien être non pas du côté du rédacteur de II *Rois*, XXIII, 7, mais du nôtre. Cette tablette, qui porte le nº 41 dans la collection de M. Legrain, remonte à l'époque de Dungi, le deuxième roi de la dynastie d'Ur (XXIIIe ou XXIVe siècle avant notre ère). Elle contient une liste de dix femmes « revenant de chanter à la fête de la néoménie », à Nippur, la ville sainte d'Enlil, et qui sont remises aux mains d'U-bar-um, le chef de tissage, chargé, sans nul doute, de les utiliser comme tisseuses[4].

Il ne s'agit évidemment pas de chanteuses occasionnelles, mais de prêtresses de la classe des *nârâti*, que nous trouvons mentionnées dans plusieurs textes à côté des *nârê*, ou prêtres chantres et musiciens[5]. Il est déjà fort intéressant de

1. Cfr. *Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, VI (1912), p. 47 s.
2. R. Kittel, *Die Bücher der Könige*, Göttingen, 1900, p. 301.
3. I. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, Tübingen, 1899, p. 192.
4. L. Legrain, *Le temps des rois d'Ur*, Paris, 1912, p. 55 s.
5. C. Frank, *Studien zur babylonischen Religion*, Erster Band, Strassburg, 1911, pp. 14 s., 48, 69, 104 s.

voir ces prêtresses, groupées, semb'e-!-il, en collège, s'adonner au tissage dans l'intervalle des fêtes et cérémonies auxquelles elles avaient à prendre part. Le cas des hiérodules tisseuses de Jérusalem (II *Rois*, XXXIII, 7 b) s'en trouve éclairci. Il est vraisemblable que les chanteuses de Nippur travaillaient pour le temple d'Enlil ou pour les chapelles des divinités associées au grand dieu sumérien, comme les hiérodules de Jérusalem tissaient pour la déesse cananéenne Achéra.

M. Legrain croit même pouvoir pousser l'assimilation plus loin. « Les tisseuses, écrit-il, les meunières ou boulangères, attachées aux temples, formaient sans doute ces collèges de prostituées, fameuses plus tard, dans la religion babylonienne »[1]. S'il fallait accepter cette conjecture, qui est fort plausible, sous aurions donc, en la personne de ces hiérodules chanteuses et tisseuses de Dréhem, un cas étroitement parallèle à celui des hiérodules tisseuses de Jérusalem.

Kain. A. Lemonnyer, O. P.

1. *Op. cit.*, p. 55, note 7.

BULLETIN D'HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE

I. — PHILOSOPHIE GRECQUE

1. — MONOGRAPHIES DE DOCTRINES.

L'*Histoire de la Psychologie* que publie M. G. S. Brett[1] veut être, à l'exemple de celle de Siebeck, une histoire de la psychologie proprement dite et non de toute la philosophie. On en a donc exclu, d'intention au moins, l'histoire des théories métaphysiques ou logiques. Et cependant la matière traitée reste assez vaste puisque, par psychologie, M. Brett entend désigner tout ce qui a trait à la vie de l'homme : médecine et religion, aussi bien que psychologie au sens plus étroit de ce terme. Acception justifiée d'ailleurs et même, dans une certaine mesure, indispensable lorsqu'il s'agit surtout de la psychologie grecque à ses débuts ou dans la période néo-platonicienne. Le plus difficile était bien plutôt de se tenir à la restriction posée au début et d'éviter les allusions métaphysiques. De fait l'auteur ne s'en prive pas, et avec raison, dès qu'elles deviennent inévitables. Il y était d'autant plus obligé qu'il voulait faire œuvre d'histoire objective, et non d'interprétation philosophique. L'ensemble de ce résumé est, en effet, consciencieux et sobre. Rien de nouveau, sans doute, et rien qui soit très approfondi. Les rares observations psychologiques des pré-socratiques sont brièvement relevées; un chapitre est consacré aux écrits hippocratiques; les observations plus détaillées et les systèmes de Platon et Aristote, des Stoïciens et de Plotin sont condensées sans effort spécial pour en bien marquer la progression historique; plusieurs chapitres traitent encore de la psychologie orientale (Inde, Égypte, Perse), hébraïque et chrétienne (jusqu'à saint Augustin). Si l'ouvrage de Siebeck n'est pas remplacé par ce manuel, le point de vue général où se place l'auteur, l'importance qu'il donne aux écrits des médecins, et la clarté de son exposition, le justifient d'avoir entrepris ce travail assez intéressant et utile.

Le quatrième volume de la collection *Synthesis,* publiée par la

1. George Sidney Brett, *A History of Psychology ancient and patristic*. Londres, G. Allen and Co, 1912; in-8o, XX-388 pp.

librairie Carl Winter de Heidelberg est consacré à l'histoire de la théodicée depuis Héraclite jusqu'à Jacob Böhme[1]. Une centaine de pages, c'est-à-dire à peu près la sixième partie du volume, traitent de l'idée de Dieu dans la philosophie grecque.

L'auteur, M. H. Schwarz, paraît avoir envisagé la tâche qui lui était confiée, moins comme une œuvre de pure érudition historique que comme un aperçu philosophique où serait appréciée la valeur religieuse des doctrines. Chacune est caractérisée de ce point de vue.

Commençant aux Pythagoriciens, l'auteur note qu'ils furent les premiers à introduire dans la conception religieuse des Grecs l'idée de mesure et d'harmonie. Héraclite s'élève à l'idée de la loi qui régit le monde et du principe vivant qui l'engendre, Xénophane au panthéisme statique qui proclame l'éternité et la transcendance de Dieu, Parménide à l'unité de l'être qui est, Anaxagore à l'intelligence immatérielle qui gouverne avec sagesse pour une fin bonne. Ce dernier progrès pose déjà le problème, inhérent à toute théodicée naturaliste, de la possibilité pour une force immatérielle d'agir sur la matière. La solution en sera cherchée en deux directions : l'une psychologique qui compare cette force à l'âme humaine unie à son corps, l'autre logique qui identifie les lois du mouvement avec les pensées de Dieu. Socrate s'engage dans la première voie, Platon inaugure la seconde. Les idées, seule réalité véritable, source de toute valeur, forment dans leur ensemble et sous la domination de l'idée du Bien la divinité première. Le démiurge ou l'âme du monde n'en sont que l'activité dérivée. Cette conception, la plus haute à laquelle soit arrivée jusqu'ici la pensée grecque, ne devait point trouver son développement normal chez Aristote. En faisant descendre les formes dans la matière, en concentrant leur perfection dans l'Acte pur séparé du monde et n'agissant directement que sur le premier ciel, le Stagirite rend plus difficile à comprendre l'évolution des êtres et sacrifie surtout les valeurs morales auxquelles Platon préparait une place dans les relations de l'homme avec Dieu. Cette union de l'ordre de la nature et de la moralité, les Stoïciens cherchèrent à la réaliser, mais ils se heurtèrent à la contradiction d'une nature identique en tout ce qu'elle est à la divinité et en laquelle, cependant, le sage doit choisir entre le bien et le mal. C'est dans la mystique de Plotin que M. Schwarz voit enfin le point culminant de la pensée religieuse des Grecs. Plotin reprend et complète ce qu'il y a de meilleur chez Platon, Aristote et les Stoïciens et rend possible non seulement une doctrine, mais une vie religieuse. L'inconscience de l'union avec l'Un est toutefois bien déconcertante.

Au commencement de son étude sur la philosophie de la pitié,

---

1. H. Schwarz, *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. I. Teil, Von Heraklit bis Jakob Böhme. (Synthesis. Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe. 4).* Heidelberg, Winter, 1913; in-8°, VIII-612 pp.

M. K. von Orelli[1] recueille en une vingtaine de pages ce qu'il a pu trouver sur ce sujet dans la philosophie grecque. Chez Aristote seul il rencontre quelque analyse de ce sentiment. Les Stoïciens n'en parlent que pour le condamner.

2. — MONOGRAPHIES D'AUTEURS.

Pré-Socratiques. — M. W. H. Roscher défend, dans *Memnon*[2], contre les attaques de Diels les conclusions de son étude sur le περὶ ἑβδομάδων de la collection hippocratique[3]. M. Roscher estime en effet que ce traité fut composé en Asie-Mineure à l'époque ionienne et antérieurement à toute influence pythagoricienne. Il en juge ainsi à cause de la carte du monde décrite au chapitre onzième, à cause de la cosmologie et des applications de la théorie du nombre sept, comparées à la doctrine pythagoricienne, à cause de la médecine qui est, en cet écrit, celle de l'école de Cos. M. Roscher reprend à nouveau ces arguments et examine une à une les objections de Diels. Je ne puis résumer ici le détail de cette discussion, très précise et très habile, mais dont l'importance est assez secondaire pour l'histoire des idées philosophiques[4].

L'étude de M. H. Slonimsky sur *Héraclite et Parménide*[5] a tout au moins le mérite de la franchise. Quelques pages de préface nous avertissent en effet que la philosophie critique néo-kantienne est la seule qui ait besoin d'une histoire de la philosophie et la seule qui puisse donner à cette histoire une valeur scientifique. En histoire comme ailleurs l'esprit doit construire son objet; l'objectivité ne peut être cherchée que dans la véritable subjectivité. La méthode de penser néo-kantienne se réserve l'espoir de parvenir à une détermination de plus en plus exacte et profonde de l'évolution philosophique. M. Slonimsky ne cherche pas cependant à comparer les résultats de sa construction de la pensée d'Héraclite et de Parménide avec ceux de ses collègues de l'école de Marbourg. Et il pourrait se

---

1. K. von Orelli, *Die philosophischen Auffassungen des Mitleids. Eine historische-kritische Studie.* Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1912; in-8°, IV-219 pp.

2. W. H. Roscher, *Die neuentdeckte Schrift einer altmilesischen Naturphilosophen und ihre Beurteilung durch H. Diels in der D. Lit. Ztg. 1911 Nr. 30.* Mit einer Bildertafel. (Sonderabdruck aus « Memnon » Bd. V. 3/4). Berlin, W. Kohlhammer, 1912; in-4°, VI-44 pp.

3. Id. *Ueber Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl. Ein Beitrag zur Geschichte der ältesten griechischen Philosophie und Prosaliteratur. [Des XXVIII. Bandes der Abhdl. der philolog.-histor. Klasse der Königl. Sächs. Ges. d. Wiss. N° V.]* Mit einer Tafel und einer Abbildung im Text. Leipzig, Teubner, 1911; in-4°, 154 pp.

4. Pour plus de détails, voir A. Diès, *Revue critique...* dans *Rev. de Philos.*, t. XXI (1912), pp. 676 et ss.

5. H. Slonimsky, *Heraklit und Parmenides.* [*Philos. Arb.* hrsg. V, H. Cohen u. P. Natorp, VII. B., 1, H.]. Giessen, Töpelmann, 1913; in-8°, 62 pp.

faire que ceux-ci le trouvent encore trop timide et trop asservi au sens obvie des textes. Car il ne cherche en somme qu'à découvrir les raisons logiques plus profondes des doctrines qu'il étudie sans en donner une interprétation par trop surprenante.

Le grand service rendu à la philosophie par Héraclite est, nous dit-il, d'avoir soumis à une critique négative le concept de chose, le remplaçant par le schème intellectuel du devenir, et d'avoir introduit, sous l'influence de Pythagore, le concept de l'égalité. Héraclite se rendit compte de l'inutilité d'un choix entre l'eau ou l'air, ou l'un quelconque des éléments comme principe de l'univers : aucun ne s'impose de préférence aux autres et il vaut donc mieux supprimer la substance. De plus, le fait, reconnu par ses prédécesseurs, que le mouvement suppose les contraires, le persuade de l'impossibilité, pour chacun de ces termes prétendus, de posséder une identité réelle. Il renonce par suite aux données des sens et se confie à la pensée qui affirme la loi universelle du devenir.

Mais l'esprit ne pouvait se tenir à ce mouvement sans mobile. D'où la réaction de Parménide dont l'être immobile est plus intelligible qu'une mobilité anarchique, — le logos d'Héraclite étant inconciliable avec le principe même de sa doctrine. Le devenir héraclitéen suggère à Parménide l'idée de non-être; le devenir contradictoire ne peut exister. L'esprit reste donc seul pour fonder la science et la légalité universelle, et c'est le sens profond de l'être de Parménide; il est « le pur idéal d'un objet de connaissance » (p. 39); son identité avec la pensée est d'ordre logique et non psychologique; Parménide est le père de l'idéalisme; c'est par une inconséquence regrettable qu'il fait ensuite de l'être une réalité vue par l'esprit et non créée par lui.

M. Slonimsky termine par une comparaison entre Démocrite qui représente l'esprit scientifique et Parménide chez qui se rencontrent les exigences supérieures de l'esprit philosophique.

Sophistes. — L'intérêt et la sympathie que M. Théodore Gomperz témoignait aux Sophistes grecs ne sont pas sans doute étrangers à l'étude approfondie et nuancée que M. Henri Gomperz vient de consacrer à la *Sophistique et Rhétorique du Ve siècle*[1], la dédiant en témoignage de gratitude au 80e anniversaire et, de fait, par une triste coïncidence, à la mémoire de son père. Cet ouvrage, finement écrit, complète d'ailleurs heureusement et, met au point, en plus d'un détail, la réhabilitation un peu excessive tentée, après Grote, par l'auteur des *Penseurs de la Grèce*.

La partie principale de l'ouvrage traite, comme il convient, de Protagoras, mais seulement après avoir caractérisé l'œuvre et la personne de Gorgias, Thrasymaque, Antiphon, Hippias, de l'auteur de l'anonyme de Jamblique et de Prodikos de Kéos. L'auteur indique en brièvement les conclusions de cette enquête avant de résumer ce qui

1. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des Ausgehenden* [illegible] Eis AEIΓEIN *in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts* [illegible] Teubner, 1912; in-8°, VI-291 pp.

concerne Protagoras et les appréciations portées par M. H. Gomperz sur l'ensemble du mouvement sophistique.

Gorgias ne serait qu'un rhéteur et, en aucune façon, un philosophe. Si l'on compare ce que nous savons de son περὶ φύσεως avec *Hélène* et *Palamède* dont M. H. Gomperz admet l'authenticité, il devient évident que ce premier ouvrage est un pur exercice de rhétorique. Son contenu philosophique n'a pour Gorgias aucune importance. Il n'est pas du tout le nihiliste que l'on a cru. Il ne veut même pas ridiculiser les philosophes. Son but unique est de montrer que son art merveilleux de rendre le croyable incroyable vaut en philosophie comme ailleurs. Le témoignage d'Isocrate, le silence de Platon et d'Aristote confirment tout à fait cette manière de voir.

Elle est encore plus vraie de Thrasymaque de Chalcédoine. Ce rhéteur ne s'est même pas exercé sur des sujets philosophiques. Car, selon toute vraisemblance, la théorie morale que lui attribue Platon au premier livre de la *République*, n'est pas de lui, mais peut-être bien de l'auteur inconnu de *Clitophon*.

Antiphon d'Athènes — qu'il est peut-être plus sûr de ne pas identifier avec son homonyme de Rhamnus — n'est préoccupé lui aussi que de la forme littéraire de ses écrits. Il diffère cependant de Gorgias en ce qu'il préfère les lieux communs aux paradoxes, et parce qu'il paraît souscrire, mais sans les critiquer, aux opinions philosophiques d'Empédocle. A ce dernier point de vue il tient même une place à part parmi tous les Sophistes.

Hippias d'Élis joint aux soucis du rhéteur, un culte de l'érudition qui s'étend à tous les domaines, et il se fait fort de répondre à toutes les questions qu'on lui voudra poser. Il est peu probable qu'il ait eu, en morale et en politique, un enseignement personnel. La distinction que lui attribue Platon entre la nature et la convention sociale, il n'a dû l'utiliser qu'en passant et sans autre but que d'exprimer l'idéal panhelléniste de ses contemporains.

L'anonyme de Jamblique est de pure rhétorique. Aucune trace de scepticisme, de relativisme ou d'individualisme.

Comme tous les autres Prodikos est un rhéteur et un disputeur, mais qui choisit de préférence les thèmes moraux. Les opinions personnelles qu'on lui prêta plus tard sur l'origine de la croyance aux dieux, l'indifférence à l'égard des biens extérieurs, etc... ne sont rien autre chose, pour lui, qu'un sujet de déclamation. Il s'intéressa pourtant aux règles de son art et s'occupa plus spécialement des synonymes. Par là il eut une certaine influence sur les recherches des philospohes et en particulier sur la théorie des concepts de Socrate.

Bien autrement subtile et intéressante serait, d'après M. H. Gomperz, la personnalité de Protagoras. Rhéteur avant tout, lui aussi et plus original et plus inventif que ses successeurs, il aurait cependant cette particularité d'esprit d'unir en lui les tendances contradictoires du dogmatique étroit et du dialecticien curieux de toute opinion. La forme même de sa dialectique se ressentirait de cette double attitude et sa philosophie en serait la justification théorique.

Pour déterminer la nature de la dialectique de Protagoras, M. H. Gomperz croit en effet pouvoir se servir des Δισσοὶ λόγοι qu'il attribue, après une longue discussion, à quelque disciple du Maître. Protagoras, qui usait, à l'occasion, de toutes les formes du discours, aurait créé ce genre de dispute logique par demande et réponse, par argumentation successive pour et contre telle opinion. Or il semble que le but de cet exercice ait été souvent de favoriser réellement une opinion déterminée et non toujours de tenir la balance égale entre les contradictoires. Il paraît aussi que l'état d'esprit de leur auteur n'est pas celui du sceptique ou du subjectiviste pur: les λόγοι par lesquels il soutient les deux thèses opposées, sont fondés les uns et les autres dans la nature des choses. Seulement, dogmatique à ces deux points de vue, il reste dialecticien et rhéteur par l'intérêt même qu'il prend à ces sortes de débats.

Philosophe, Protagoras explique cette attitude. Toute connaissance est à la fois relative et vraie, relative aux dispositions de celui qui connaît, vraie parce que toujours exprimant quelque chose de la réalité. M. H. Gomperz commente, en ce sens, avec habileté, le πάντων μέτρον ἄνθρωπος. Mais il y a des connaissances humaines supérieures et qu'il est bon d'exprimer avec art et de faire prévaloir par la discussion. Telle serait la pensée fondamentale du grand Sophiste. Il n'est donc pas individualiste, au sens moderne, ni sceptique, ni relativiste.

Mais, l'auteur y insiste, si Protagoras est le plus philosophe des Sophistes, son idéal est toujours celui des rhéteurs. Bien parler, argumenter avec art et convaincre, former des disciples à cette image, telle est l'ambition de tous les Sophistes, à laquelle s'opposera fortement le désir de vérité d'un Socrate, si dédaigneux du beau langage. C'est par là qu'ils se caractérisent, beaucoup plus que par les reproches d'immoralité et de nihilisme qu'on leur fait d'ordinaire et qui ne portent même pas contre les Sophistes plus récents, incapables, par leur banalité même, de toute nouveauté subversive.

Jusque dans cette dernière protestation, M. H. Gomperz reste, on le voit, assez discret dans l'éloge. L'on pourra discuter, sans doute, son ingénieuse interprétation de la pensée de Protagoras; on n lui reprochera point d'y avoir manqué de modération et de tact.

Socrate. — Penserions-nous encore ou non, comme le Socrate de Xénophon et pourquoi? Voilà ce que se demande M. J. Baumann en commentant le premier livre des *Mémorables*[1]. Et il se pourrait qu'une telle question nous prépare à mieux comprendre l'art socratique. Mais je n'ai pu saisir en quoi ces notes obscures jetées sans lien en marge de Xénophon pouvaient nous y aider. En voici du reste un spécimen; je prend les trois premières:

« I, 1. πολλάκις ἐθαύμασα ich, nie Xenophon, konnte begreifen

1. Julius Baumann. *Neues zu Sokrates, Aristoteles, Euripides*. Leipzig, Veit, 1912; in-8°, 127 pp. L'étude sur Socrate comprend 22 pages

ἀδικεῖ hat sich gegen den Staat vergangen und vergeht sich fortwährend.

καινὰ bisher unbekannte und nicht anerkannte. »

M. Baumann aurait bien dû s'expliquer davantage.

Dans la collection des *Philologische Untersuchungen* de Kiessling et v. Wilamowitz-Moellendorf, M. H. DITTMAR publie une série de recherches sur Eschine de Sphettos[1], lesquelles forment une contribution consciencieuse à l'histoire littéraire des Socratiques. Cet ouvrage, très utile à consulter, ne peut guère être résumé. Voici seulement la liste des sujets qui y sont abordés : I. La légende d'Aspasie chez les Socratiques : sa vie par Plutarque, l'*Aspasie* d'Antisthène et l'*Aspasie* d'Eschine (pp. 1-59) ; II. Aristippe, d'après Eschine (pp. 60-62) ; III. La légende d'Alcibiade chez les Socratiques : Alcibiade d'après Platon, Antisthène, Xénophon ; le *1er Alcibiade*, l'*Alcibiade* et l'*Axiochos* d'Eschine (pp. 75-177) ; puis trois chapitres consacrés aux autres dialogues d'Eschine : *Miltiade, Callias, Telauges* (pp. 178-246). La seconde partie du livre comprend le texte des fragments d'Eschine et d'Antisthène. L'une des conclusions de la 1re partie, et à laquelle M. Dittmar attache le plus d'importance est la dépendance de Xénophon à l'égard d'Eschine, bien plus manifeste que les emprunts qu'il aurait fait à Antisthène.

Platon. — Contre l'opinion généralement admise, M. H. BRÜNNECKE cherche à établir l'authenticité de *Clitophon*[2]. Ce dialogue, sous les apparences d'une attaque contre l'enseignement de Socrate, serait un plaidoyer habile en faveur de sa méthode dialectique, qu'il vengerait des incompréhensions d'Antisthène. Plaidoyer qui aurait son complément naturel au 1er livre de *Rép.* Il serait cependant postérieur à *Rép.* et aurait été composé après *Théét.* et avant *Soph.*

Une fois de plus, la date de *Phèdre* est modifiée. M. C. BARWICK[3] le veut placer avant *Euthyd.*, *Crat.*, *Phaed.*, *Symp.*, et après *Gorg.*, *Euthyphr.*, *Men.*

Il est inexact, en effet, de dire, estime M. Barwick, que la seconde partie de *Phèdre* soit une simple palinodie de la première. A l'exemple des rhéteurs Platon plaide, en ce dialogue, pour et contre l'amour ; ses deux discours se complètent et expriment, à tour de rôle, deux aspects de sa pensée, ou mieux, définissent deux espèces d'amour : le mauvais et le bon. La forme adoptée, l'alternance des

1. Heinrich DITTMAR. *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker. Untersuchungen und Fragmente.* [*Philolog. Untersuch.* hrsg. v. A. Kiessling und U. v. Wilamowitz-Moellendorf, XXI, 1.] Berlin, Weidmann, 1912; in-8°, IX-326 pp.

2. Heinrich BRUENNECKE. *Kleitophon wider Sokrates. Ein Beitrag zur Erklärung des nach ersterem benannten Dialogs der platonischen Sammlung*, dans *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XXVI. B., 4. H., juillet 1913, pp. 449-478.

3. C. BARWICK, *De Platonis Phaedri temporibus.* [*Commentationes philologae ienenses ediderunt seminarii philologorum ienensis professores.* Vol. X, fasc. 1.] Leipzig, Teubner, 1913; in-8°, 76 pp.

discours, aurait été choisie dans l'intention de montrer que la philosophie permet d'exercer une rhétorique supérieure. Or dans *Symp.* Platon ne reconnaît plus deux espèces d'amour et il corrige manifestement *Phèdre* dont on retrouve les idées dans le discours de Pausanias et d'Agathon. *Phèdre* est aussi antérieur à *Euthyd.*, car il ne fait que poser les principes de la dialectique appliquée dans ce dernier dialogue. Et *Euthyd.* est postérieur à *Mén.* lequel est postérieur à *Gorg.* et *Euthyphr.* comme le montrent les modifications apportées successivement par ces dialogues à la théorie de la vertu et de la piété.

Objectera-t-on que la doctrine de Platon sur sa tripartition de l'âme, prouvée dans *Rép.* est supposée dans *Phèdre,* qui serait donc postérieur à *Rép.*? Mais la tripartition de l'âme est déjà annoncée dans *Gorg.*, et de plus, dans *Phaed.* et *Rép.*, Platon s'oriente déjà vers l'affirmation de l'unité de la partie supérieure de l'âme, enseignée plus tard, surtout dans *Tim.*, et dont on ne trouve aucune trace dans *Phèdre.*

Quant aux arguments d'ordre stylistique, M. Barwick s'efforce d'établir que les observations de Ianell, Campbell et Ritter n'empêchent nullement *Phèdre* d'avoir été écrit avant *Euthyd.*

Il explique en terminant pourquoi, dans ce dernier dialogue, Platon attaque Isocrate après l'avoir loué dans *Phèdre.*

La traduction allemande de *Philèbe* faite par M. Otto Apelt pour la *Philosophische Bibliothek*[1] est accompagnée d'une introduction générale et de notes sommaires. L'introduction indique à larges traits et apprécie au passage la doctrine du dialogue. Il s'agit pour Platon de définir le bien de l'homme, non pas celui qui s'impose à lui nécessairement comme une loi, — les Grecs ne connurent pas l'impératif moral — mais celui qui donne à la nature humaine sa mesure d'harmonie et de beauté. Tout naturellement, étant donnée la position du problème à ce moment, la recherche prend l'allure d'une étude du plaisir, de la volupté; analyse approfondie, dont on n'avait pas encore d'exemple dans la littérature grecque, et où se fait sentir l'élévation morale de Platon. Sans vouloir entrer dans les discussions exégétiques M. Apelt fait remarquer que la « nature éternelle » l'*ἀίδιος φύσις*, à laquelle Paton recommande à l'homme de se conformer, n'est pas le monde des Idées mais le cosmos visible et la régularité du mouvement des sphères. Dans les notes, quelques observations de critique textuelle et les explications les plus indispensables, en particulier sur les progrès de la dialectique platonicienne.

Dans l'une de ses revues critiques si nourries de notes érudites et de discussions approfondies, M. A. Dies faisait remarquer un jour quelle lumière pourrait apporter à l'intelligence des dialogues l'étude des transpositions que Platon fait subir aux idées ou aux

1. Otto Apelt, *Platons Dialog Philebos* [illegible] Leipzig, Meiner, 1912; in-12, 157 pp.

disciplines diverses de ses contemporains ou de ses prédécesseurs. La conférence, que l'Institut de philosophie de Louvain demanda à M. Diès au cours de cette année[1], lui fut une occasion de présenter à propos de la rhétorique, de l'érotisme et de l'orphisme platoniciens, une première esquisse de ce genre de travail et nous permet, dès maintenant, d'apprécier l'originalité et la fécondité d'un point de vue si conforme aux nécessités de l'histoire. « Peut-être y a-t-il eu des génies à s'imaginer inventer à vide et dans le vide, créer de rien leur œuvre et ne dépendre en rien de leur milieu. Pour Platon, création a toujours voulu dire mélange savant de violence et de séduction sur d'aveugles et fatales préexistences. »

La transposition définitive de la rhétorique des sophistes et des rhéteurs ne fut opérée par Platon que dans le *Phèdre*. Mais bien avant ce dialogue, au plus fort de la lutte contre les rhéteurs, l'on rencontre, même comme moyen de polémique, des utilisations et des transpositions partielles. L'*Apologie* se sert du moule habituel des discours judiciaires et s'en distingue en même temps par l'art admirable avec lequel Platon sait l'adapter à la personnalité et à la cause de ceux qu'il veut défendre. En des dialogues comme *Gorg.*, *Phèd.*, *Théét.*, l'on rencontre souvent les tournures, les modes d'argumentation, les formes de plaidoirie et jusqu'à certaines comparaisons en usage chez les Sophistes. « ...C'est que le dialogue de Platon est un dialogue réel, c'est-à-dire une argumentation et une conversation vivante, qui tient à la fois du dialogue socratique, de la joute éristique, avec laquelle le dialogue socratique a dû bien souvent se confondre, et de la discussion judiciaire ». Quant au *Phèdre* on ne le comprend bien que si l'on y voit une leçon de rhétorique supérieure : critique de la rhétorique contemporaine et théorie de la vraie rhétorique. Dans le troisième discours lui-même, « la doctrine n'est là que pour donner au discours un contenu plus étoffé, une tenue plus scientifique, l'air de grandeur et de sublimité que seule peut répandre sur une œuvre la « métaphysique céleste », pour révéler, en un mot, la puissance oratoire et la fécondité littéraire du platonisme ». Que l'on y rencontre des emprunts à Alcidamas, Isocrate, Gorgias, Protagoras, Hippocrate, cela est bien certain. Mais ils convergent tous vers l'exposition et l'exaltation de la seule vraie rhétorique qui est la dialectique : « méthode *exacte* d'induction synthétique et de division exhaustive et nombrée, méthode fondée sur une science *exacte* de la nature de l'objet ».

La transposition de l'amour grec en « un instinct de communion intellectuelle et morale » était déjà pour le moins ébauchée avant Platon. Mais Platon l'éleva encore et jusqu'au mysticisme intellectuel du *Banquet* et de la *République*.

Il transpose aussi les doctrines de l'orphisme ; non seulement d'un point de vue artistique, peut-être assez sceptique, comme on le

1. Auguste Diès, *La Transposition platonicienne*, Conférence faite à l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. [Extrait du tome II des *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*.] Louvain, 1913; in8°, 44 pp.

faisait avant lui, mais du point de vue philosophique, du point de vue de l'Idée vers la contemplation de laquelle doit nous mener l'effort soutenu de purification intellectuelle et morale.

Je ne fais qu'indiquer trop brièvement ce que M. Diès résume déjà dans sa conférence. Résumé provisoire, espérons-le, dont il est à souhaiter qu'une étude plus développée mette en leur vrai jour les richesses d'érudition et le sens historique[1].

Aristote. — M. Otto Apelt publie à nouveau l'édition de l'*Éthique à Nicomaque* de Susemihl[2]. Il apporte peu de changements à la seconde édition : adjonction en note des passages parallèles de l'*Éthique à Eudème* et de la *Grande morale;* références aux auteurs cités par Aristote, quelques corrections au texte adopté par Susemihl, compléments bibliographiques.

M. J. Cook Wilson réédite après trente-trois ans ses études sur le septième livre de l'*Éthique à Nicomaque*[3], où sont relevés et discutés avec précision les doublets dont la présence dans le texte serait dûe à un compilateur. L'on ne discutera pas, je pense, l'opportunité de cette réédition d'un travail minutieux qui peut encore être très utile. L'auteur y ajoute en appendice quelques réflexions et annotations complémentaires qui mettent au point, parfois en en réduisant la valeur, ses premières hypothèses. Il remarque, en particulier, se basant sur une expérience personnelle, que la seconde rédaction d'une même pensée peut être à peu près identique à la première sans que l'auteur ait eu celle-ci sous les yeux au moment où il écrivait la seconde. En plus d'un cas les doublets pourraient donc avoir été rédigés par Aristote sans avoir été cependant placés par lui à l'endroit où nous les lisons aujourd'hui. Ce serait encore plus vraisemblable s'il les avait dictés, comme il est possible, à un secrétaire. La brochure de M. Wilson se termine par un index supplémentaire et une série de tables donnant en colonnes parallèles les passages étudiés.

En plus de la traduction des ouvrages d'Aristote, dont le premier volume paraissait l'année dernière, l'Institut de philosophie de Louvain annonçait une série d'études aristotéliciennes. Cette série s'est ouverte dès cette année par une *Introduction à la Physique aristotélicienne*, due à M. Auguste Mansion[4], auquel a été confiée, par

---

1. Mérites que nos lecteurs ont pu apprécier dans l'éloquente conférence sur *Le Socrate de Platon*, publiée dans le dernier nº de la *Revue* (p. 412) et qu'il me semble inutile de leur rappeler plus longuement.

2. *Aristotelis Ethica Nicomachea*, recognovit Franciscus Susemihl. Editio tertia, curavit Otto Apelt. Leipzig, Teubner, 1912; in-16, XXIX, 279 pp.

3. J. Cook Wilson, *Aristotelian Studies I. On the Structure of the Seventh Book of the Nicomachean Ethics Chapters I-X*; 1879. Reissue (1912) with a *Postscript on the Authorship of the Parallel Versions*. Oxford, at the Clarendon Press, 1912; in-8º, 103 pp.

4. Auguste Mansion, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*. [*Aristote. Traduction et Études*. Collection publiée par l'Institut supérieur

ailleurs, la traduction de la *Physique*. Cet ouvrage n'est pas, cependant, comme le titre pourrait le faire croire, une introduction critique ou historique à l'étude de la *Physique*. C'est plutôt l'introduction même de la *Physique*, dont M. A. Mansion entreprend directement l'étude; autrement dit un commentaire des deux premiers livres. Ce commentaire, dont les *Annales* de l'Institut de Louvain ont déjà publié quelques chapitres, est avant tout une analyse consciencieuse et précise des notions élaborées par le Stagirite, analyse éclairée, lorsqu'il en est besoin, par les passages parallèles des autres traités, par les commentaires de saint Thomas d'Aquin et les meilleurs travaux de la critique moderne. L'ouvrage comprend huit chapitres. Les deux premiers déterminent l'intention de l'auteur et l'objet général des livres étudiés; le troisième analyse la définition de la nature donnée par Aristote; le quatrième précise quel est pour Aristote l'objet de la physique et comment elle se distingue des autres sciences; le cinquième est consacré à la méthode aristotélicienne en physique; les chapitres suivants analysent les notions de causalité efficiente, formelle, matérielle, finale (VI); de nécessité, de hasard, de contingence (VII, VIII); enfin une conclusion générale apprécie le cadre de la physique aristotélicienne. A propos des chapitres publiés par les *Annales*, je remarquais l'année dernière, et à l'éloge de l'auteur, que son exposition très nuancée et son souci de ne rien négliger des points de vue divers et des hésitations d'Aristote, rendait assez difficile la tâche ingrate du recenseur. Je l'éprouve d'autant plus aujourd'hui, devant l'ensemble de l'ouvrage; et malgré une lecture attentive, le meilleur parti me paraît encore de me résigner aux indications sommaires qui précèdent. Aucune des interprétations de M. A. Mansion ne me semble, en tout cas, soulever de difficultés sérieuses; et pas plus la position qu'il adopte au sujet de la personnification de la φύσις et sa conception de la finalité, que ses réserves discrètes à l'endroit de certaines insuffisances critiques dans l'usage de la méthode d'observation. La physionomie d'ensemble qu'il prête à la *Physique* d'Aristote ne rend peut-être pas toute la vigueur et l'originalité du modèle, mais elle ne le déforme pas, et les étudiants, ou les maîtres, dont il sera le guide, ne seront pas déroutés mais aidés et encouragés. La langue dont il se sert a de plus, toute la simplicité, la clarté, et — sauf quelques rares belgicismes[1], — toute la correction désirables.

Les étudiants de séminaires allemands pourront de leur côté trouver quelque secours — moindre il est vrai — dans les notes rédigées pour eux par M. J. Baumann, en vue d'expliquer le deuxième livre de la *Physique*[2]. Ces notes sont précédées chacune de la traduction du texte qu'elles commentent. Pas plus que cette traduction

---

de Philosophie de l'Université de Louvain.] Louvain, Inst. Sup. de Philos.; Paris, Alcan, 1913; in-8o, IX-203 pp.

1. Par ex. : p. 8, « Aristote... ne *renseigne* qu'une seule fois ces objets d'étude »; p. 21, « *assez bien de temps* après...

2. *Op. cit.*, (supra, p. 733), pp. 23-66.

elles ne prétendent à l'érudition ou à la discussion des difficultés. Quelques rapprochements avec la science moderne essaient parfois d'éclairer la pensée d'Aristote.

Alors que tout récemment M. W. Jaeger se plaisait à insister sur le manque d'unité des écrits groupés sous le nom de *Métaphysique*, M. Albert Goedeckemeyer estime que plus on approfondit les traités d'Aristote mieux se découvre leur enchaînement systématique, et le but qu'il se propose dans son étude, justement intitulée : *Die Gliederung der Aristotelischen Philosophie* est de reconstituer ce système sous forme de tableau synoptique[1]. M. Goedeckemeyer ne refuse pas cependant de reconnaître, à certains moments, une évolution de la pensée du Stagirite et il y a recours pour concilier quelques textes obscurs. Mais chacun de ces chapitres aboutit à circonsrire la doctrine étudiée en des divisions logiquement déduites. La division la plus générale oppose les sciences formelles aux sciences matérielles, les premières comprenant les différentes disciplines logiques, les secondes tout le reste de l'œuvre aristotélicienne. Les sciences formelles comprennent une partie élémentaire : le syllogisme et ses conditions; et une partie méthodique : introduction, étude spéciale de chaque méthode : apodictique, dialectique. Les sciences matérielles se subdivisent en philosophie de la nature : théorique, pratique, poétique; et en métaphysique. Je ne sais si les subdivisions ultérieures, qui suivent tout le détail des traités, se justifient aussi aisément que cette division générale; on ne peut dire toutefois que cet essai de simplification un peu rigide soit tout à fait sans fondement, et qu'il ne puisse être d'aucune utilité pour se donner une représentation plus claire de la philosophie d'Aristote, l'une de celles sans doute qui supportent le mieux un traitement de ce genre.

Dans la lecture faite à Oxford en février dernier, en l'honneur de Spencer, M. d'Arcy Wentworth Thompson[2] vante une fois de plus la valeur d'Aristote comme biologiste. En biologie « son langage est notre langage, et ses méthodes et ses problèmes sont identiques aux nôtres ». L'auteur le montre sur quelques exemples précis de ces descriptions anatomiques minutieuses, faites, pense-t-il, par le Stagirite pendant son séjour à Lesbos et sur les côtes de l'Asie-Mineure.

Plotin. — L'étude de M. B. A. G. Fuller sur *Le Problème du mal chez Plotin*[3] est, en premier lieu, critique et dogmatique. Dans

1. Albert Goedeckemeyer, *Die Gliederung der aristotelischen Philosophie*. Halle a. S., Niemeyer, 1912; in-8°, 114 pp.

2. D'Arcy Wentworth Thompson, *On Aristotle as a Biologist with a Prelude on Herbert Spencer*. Being the Herbert Spencer Lecture delivered before the University of Oxford, on February 14, 1913. Oxford, at the Clarendon Press, 1912; in-8°, 31 pp.

3. B. A. G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*. Cambridge, at the University Press, 1912; in-12, XX-336 pp.

une longue introduction, l'auteur expose comment il comprend le problème du mal et son livre se termine par une condamnation de la solution plotinienne. Mais l'analyse et la reconstruction sur lesquelles il base son jugement sont loin d'être dénuées de valeur historique. Elles témoignent même souvent d'un effort de compréhension pénétrante et objective.

Selon M. Fuller, Plotin hérite des deux traditions naturaliste et mystique de la philosophie grecque. D'un côté la croyance optimiste en la bonté de la nature, instinctive chez les Grecs et partiellement exprimée par les morales de Platon et d'Aristote puis compliquée d'ascèse morale par la métaphysique stoïcienne. De l'autre côté toutes les conséquences du dualisme et du mysticisme latents chez Platon et Aristote, qui inspirent certains cultes populaires et furent repris par les néo-pythagoriciens et les néo-platoniciens. De là sa lutte contre le mécanisme épicurien et le pessimisme gnostique, à l'aide des arguments stoïciens, et pourtant son identification du mal avec la matière, ses intermédiaires entre elles et le principe suprême, et la renonciation au monde matériel, condition de l'union mystique avec l'Un. Plotin essaie de concilier ces deux tendances par sa théorie de l'émanation. Il croit sauvegarder grâce à elle la bonté de toutes les parties de l'univers et en même temps leur imperfection relative. Mais, en définitive, malgré beaucoup d'ingéniosité et de profondeur, malgré l'éloquence de sa plaidoirie, il ne parvient ni à justifier Dieu ni à expliquer le mal. Ce sont là les jugements sur lesquels conclut M. Fuller. Les chapitres qu'ils résument les développent avec clarté et savent maintenir la pensée de Plotin sur le problème du mal à la place qui lui revient dans l'ensemble du système.

Proclus. — M. Albert Ritzenfeld[1] édite chez Teubner le petit traité de Proclus qui, dans les manuscrits porte le nom de Στοιχείωσις φυσική, et qui, d'après l'éditeur, doit être antérieur à la Στοιχείωσις θεολογική. Le texte est accompagné d'une traduction allemande, précédé d'une introduction où sont décrits les nombreux manuscrits du traité, et suivi de quelques notes sous forme de commentaire.

Le Saulchoir, Kain. M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

II. — PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE.

1. — OUVRAGES GÉNÉRAUX.

Depuis longtemps déjà M. F. Picavet annonce la publication d'une *Histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. En 1905, il donnait au public une *Esquisse*, très copieuse, de ce travail alors

1. Albertus Ritzenfeld, *Procli Diadochi Lycii Institutio Physica*. Leipzig, Teubner, 1912; in-12, XVI-78 pp.

en préparation. Aujourd'hui, ce sont des *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*[1]. A vrai dire, la partie vraiment neuve de ce volume aurait pu se limiter à un nombre de pages moins considérable, M. Picavet se répète et ses grands in-8° offrent moins de substance, de résultats vraiment acquis, que telle ou telle petite monographie.

Voici la liste des études qui composent ce nouveau volume, de contenu assez disparate. Plusieurs seront reprises et examinées plus en détail au cours de ce bulletin : 1. Vingt-quatre ans de recherches et d'enseignement aux Hautes-Études; 2. L'enseignement de l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales à la Faculté des Lettres de Paris; 3. Nécessité de faire générale et comparée l'histoire des philosophies médiévales; 4. Essai de classification des mystiques; 5. Éducation hellénique de saint Paul; 6. Le divin dans les premiers siècles; 7. Phavorinos précurseur de Rousseau; 8. La question des Universaux au XIIe siècle; 9. L'âme du monde et l'Esprit-Saint; 10. Éditions faites et à faire de Roger Bacon; 11. Le maître des expériences, Pierre de Maricourt; 12. Jean, disciple de Roger Bacon; 13. Ceux que combat Roger Bacon; 14. Deux directions au XIIIe siècle; 15. Une des origines de la réforme luthérienne; 16. Averroïstes, Libertins, Esprits forts, Petits philosophes; 17. Descartes et les philosophies médiévales; 18. Thomisme et modernisme dans le monde catholique; 19. Science, philosophie et théologie dans l'Islam.

2. — MONOGRAPHIES DE DOCTRINES.

Il a déjà été question plus haut[2] de la monographie consacrée par le Dr H. Schwarz à « l'idée de Dieu dans l'histoire de la philosophie »[3]. La période chrétienne est traitée suivant une méthode identique à celle dont l'auteur a usé pour l'époque ancienne.

Cependant à ce propos une remarque s'impose. Parmi les doctrines des Pères et des théologiens médiévaux, aucune distinction n'est faite entre les spéculations proprement philosophiques, d'ailleurs assez rares à cette époque, et les données de la révélation plus ou moins élaborées et systématisées par le travail de la raison. Ce faisant, l'auteur est resté fidèle à une méthode communément admise dans beaucoup de milieux protestants, le dogme catholique n'étant, pour eux, que le produit d'un travail humain. Conséquemment l'histoire du dogme n'est en somme, à leur avis, que l'histoire de la philosophie humaine.

Dans l'histoire de la théodicée, durant le moyen âge, l'auteur a

1. Fr. Picavet, *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*. Paris, F. Alcan, 1913. In-8°, VIII-413 pages.

2. P. 729.

3. H. Schwarz, *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*. Erster Teil : *Von Heraklit bis Jakob Böhme* (Systbless. Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe, 1.) Heidelberg, C. Winter, 1913. In-8°, VIII-612 pages.

insisté avec raison sur l'importance capitale de saint Augustin et du Pseudo-Denys. Tous deux s'inspirent du néo-platonisme, mais tandis que l'évêque d'Hippone soumet cette doctrine aux conceptions chrétiennes pour mettre Dieu en rapports plus intimes, plus agissants, si l'on peut dire, avec le monde, l'Aréopagite fait la place plus large au néo-platonisme. Aussi grâce à la diffusion que ses œuvres prirent en Occident par la traduction de Scot Érigène, un courant philosophique et mystique s'inspirant de ces idées traversa tout le moyen âge.

La notice consacrée par l'auteur à celui qu'il appelle « le génial Scot Érigène » est vraiment très pénétrante. L'ensemble de son œuvre ne permet pas de le taxer de panthéisme au sens strict du terme, car, selon lui, « le domaine, que Dieu garde pour lui seul, est d'autre sorte et de valeur supérieure à celui de l'être fini ». Son système serait non le panthéisme, mais le « Panenthéisme ».

Une place importante est faite à Eckart et à son école. Ses idées sur Dieu trouveraient leur base chez saint Augustin; mais le dominicain allemand a largement dépassé son devancier[1].

Dialectique. — Le Dr Endres, bien connu par ses travaux sur l'histoire doctrinale du moyen âge, poursuit dans le *Philosophisches Jahrbuch*, la publication d'études concernant l'emploi de la dialectique chez les philosophes et les théologiens du XIe siècle[2]. On connaît suffisamment les plaintes d'un Pierre Damien, d'un Lanfranc contre l'envahissement de cette science séculière, mais on est moins renseigné sur le mouvement visé par eux. Pour le pénétrer et se rendre compte de la réalité du danger dont il menaçait la théologie et même la saine raison, il faut recourir à des auteurs de second plan. C'est par eux que se reconstruit l'ambiance nécessaire à l'historien.

Le Dr Endres a procédé de la sorte en étudiant la *Rhetorimachia* d'Anselme le Péripatéticien et Roscelin. Le premier représente toute une classe d'hommes dont les œuvres littéraires ne nous sont point parvenues, et qui se faisaient une spécialité de la sophistique. On comprend alors la sévérité des jugements portés sur eux par Pierre Damien, qui qualifiait leurs productions de « scholaris infantiae naeniae ».

Mais cet engouement pour la dialectique ne se bornait pas à ces jeux enfantins; bientôt on appliqua ces procédés à la théologie, la dialectique étant la règle suprême. Roscelin est un des exemples les plus caractéristiques de cette coterie philosophique. On sait à quels errements le conduisit pareil procédé.

---

1. On pourrait relever dans ce travail quelques erreurs matérielles. Ainsi, par exemple, l'auteur attribue à saint Thomas d'Aquin la théorie soutenue plus tard par Leibniz, que Dieu a créé le meilleur des mondes possibles (pp. 213, 321); il fait de saint Bernard un évêque « Bischof », (p. 290).

2. J. A. Endres, *Studien zur Geschichte der Frühscholastik* dans *Philosophisches Jahrbuch*, XXVI (1913), pp. 85-93, 160-169.

Sur ce même sujet, il faudra consulter la note du P. J. de GHELLINCK, *Dialectique et dogme aux X-XIIe siècles*[1]. Il y montre comment s'est produite peu à peu cette infiltration de la dialectique dans la théologie. Grâce à une parfaite connaissance des sources littéraires de cette époque, il expose les origines du mouvement, son extension, ses tendances, ses déviations, et aussi son succès final. S'il y eut, au début surtout, « des mesquineries et des puérilités », on ne peut oublier « que la porte tenue ouverte par la dialectique sur le monde de la pensée a fini par livrer passage un jour à tous les problèmes de la métaphysique ».

3. — MONOGRAPHIES D'AUTEURS.

Abélard. — On s'est longtemps demandé quelle était au juste la doctrine d'Abélard dans la question des Universaux, et les réponses étaient souvent divergentes. La découverte de deux manuscrits (Lunel, n. 6, et Milan, Ambrosiana) contenant des œuvres philosophiques d'Abélard permet désormais de préciser sa position sur ce point. C'est ce qu'a fait le Dr GEYER[2], dans une étude très lucide.

Si le philosophe du Palet a soutenu d'abord le nominalisme, il est certain qu'il est arrivé par la suite à une autre opinion. Le Dr Geyer l'a ainsi exposée. « Si l'on veut résumer tout le système d'Abélard par rapport aux *Universaux*, il se présente à nous comme une synthèse des systèmes nominalistes, réalistes et conceptualistes. Le point de départ et la tendance foncière sont nominalistes. Les Universaux sont des mots, mais des mots avec la signification que leur ont donnée les hommes. Ces mots servent à désigner des concepts généraux, qui sont acquis par voie d'abstraction. Aux concepts généraux correspond, dans les choses, quelque chose d'objectivement réel, la *communis forma* ou le *status generalis vel specialis*. Ceci n'est pas une *res*, car toute chose est, dans la réalité, individuelle et non commune. L'universel est donc dans les concepts, respectivement dans les mots, et non dans les choses. » Et l'auteur ajoute que cet exposé d'Abélard, pour incomplet qu'il soit, ne témoigne pas moins d'un effort sérieux pour aboutir au vrai. Il est le système le plus important qui ait été construit pour résoudre le problème des Universaux, jusqu'à l'époque de la scolastique en son plein épanouissement.

Je signale, pour mémoire, l'article que M. Picavet a publié dans ses *Essais* sous le titre *La question des Universaux au XIIe siècle*[3]

1. J. DE GHELLINCK, *Dialectique et dogme aux X-XIIe siècles*, dans *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker*, pp. 79-99. Münster, Aschendorff, 1913. (8°, VIII-491 pages).

2. B. GEYER, *Die Stellung Abaelards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten*, dans *Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker*, pp. 101-127. Münster, Aschendorff, 1913.

3. F. PICAVET, *Sur la question des Universaux au XIIe siècle*, dans *Essais...*, pp. 177-188. Paris, F. Alcan, 1913.

Il y montre que ce problème ne représente pas tout l'effort philosophique de cette époque, et résume les conclusions de M. Lefèvre sur Guillaume de Champeaux. Il n'y a là rien de bien significatif, ni surtout de bien nouveau.

Thomas d'Aquin. — La collection *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* dirigée par le Dr C. Baeumker, a publié, ces dernières années, plusieurs monographies consacrées à divers points de la doctrine thomiste. Les études ont toutes un caractère commun; elles visent à mettre en meilleure lumière la doctrine de saint Thomas par l'examen de ses sources. Quelques-unes y ajoutent la préoccupation de suivre le développement de cette même doctrine chez les principaux interprètes du thomisme.

Trois de ces travaux sont consacrés, l'un à la syndérèse, l'autre à l'idée de finalité, le dernier aux passions.

La syndérèse a sa place à la base de la morale thomiste : c'est, en effet, cet *habitus* par lequel notre raison participe à la rectitude de la règle suprême. Le saint docteur en a traité un peu partout dans ses œuvres, précisément parce qu'elle intervient dans toute question morale. Le Dr Renz, dans une monographie très complète[1] a essayé de dégager et de coordonner cette doctrine, puis d'en faire un exposé systématique.

Son travail comprend deux grandes parties : 1° la syndérèse considérée en elle-même, et 2° la syndérèse considérée dans les divers états de la nature (justice originelle, chute, rédemption). La première est la plus importante. L'auteur examine la syndérèse dans ses rapports avec Dieu et avec la loi; il l'étudie dans sa nature et ses relations avec la conscience, le déterminisme, la liberté et le devoir, avec l'acte bon, la vertu et l'être moral; il la considère enfin vis-à-vis de la récompense et du châtiment, vis-à-vis de la fin ultime et de la béatitude.

Pour montrer l'ensemble de ses idées il suffira de citer le résumé qu'il en a fait lui-même. « Tous les facteurs de la moralité se fondent sur la subsistance de Dieu : la Loi, c'est l'idée de Dieu qui détermine le rapport de « l'ens participatum rationale » à « l'ens subsistens », et par là devient la norme de la moralité. La syndérèse est le canal par lequel la loi de Dieu passe en notre volonté, elle est le contact, entre l'actio Dei et notre vouloir. Le déterminisme naturel de la volonté en face de la béatitude en général c'est la prise de possession du vouloir par l'actio Dei (la loi) au moyen de la syndérèse. La conscience est le canal, par lequel la loi divine, qui demeure dans la syndérèse par mode d'*habitus*, passe dans l'acte volontaire concret; c'est le contact entre l'actio Dei et la volonté. Cependant la conscience n'intervient pas comme intermédiaire entre la pleine actio Dei et tout le bien, mais seulement entre une action déterminée et un bien particulier. L'écho de cette actio Dei dans la volonté c'est l'obligation. Elle est provoquée par l'action de Dieu

1. O. Renz, *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin.* (Beiträge..., X, 1-2.) Münster, Aschendorff, 1911. In-8°, VI-240 pages.

se manifestant par l'intermédiaire de la conscience et se nomme le *devoir*. L'action correspondante se rapporte non pas au bien entier, mais seulement à un bien particulier, qui se subordonne au bien universel comme le moyen à la fin. D'où il résulte que le devoir est une nécessité conditionnée par rapport à la fin, ma volonté est non seulement liée mais reliée. La liberté et le devoir doivent s'unir pour atteindre la fin. L'action de Dieu sur ma raison et ma volonté produit en moi une commotion, ou mieux une coopération, c'est l'action morale. La morale c'est le mouvement de la créature rationnelle vers Dieu. L'action morale c'est l'acheminement vers la fin, vers la perfection. D'où il résulte que toute action morale me rend plus parfait. Ma personnalité morale croît par la vertu, qui est l'incarnation de la norme morale dans l'homme... »

Le Dr Renz insiste spécialement sur le caractère de la morale thomiste qui est une morale de la vertu, et non une casuistique.

L'ouvrage du Dr Th. STEINBÜCHEL a pour sujet l'idée de finalité dans la philosophie de saint Thomas [1]. Cette idée domine le monde matériel, le monde moral, et le monde métaphysique. Après une partie consacrée à la fin en général, l'auteur l'étudie dans chacun des domaines ci-dessus énoncés. Il relève, en passant, les sources qu'a utilisées saint Thomas dans la construction de son système. S'il est redevable en plus d'un point à Platon, à Aristote, à saint Augustin, au Pseudo-Denys, il a harmonisé le tout en une puissante synthèse.

Le traité des Passions dans la *Somme théologique* de saint Thomas est certainement l'un des plus intéressants et des plus riches. Le docteur angélique a en outre abordé ce même sujet dans d'autres ouvrages, tels que ses commentaires sur Aristote et ses *Quaestiones disputatae de veritate*. Ces diverses données ont été recueillies et organisées par le Dr MEIER [2], mais son but principal, dit-il, a été « de découvrir les sources où notre auteur a puisé pour construire son système ». Les principales autorités auxquelles il a recours sont Aristote, avec 226 citations, dont 98 de l'*Éthique*, 19 de la *Rhétorique*, 22 de la *Métaphysique*, 14 du *De anima*, etc. Vient ensuite saint Augustin, avec 56 citations, dont 16 du *De civitate Dei*, 8 du *De Trinitate;* le Pseudo-Denys avec 12 citations; saint Jean Damascène avec 9 citations tirées du *De fide orthodoxa*. Cette simple énumération suffirait à montrer l'influence prépondérante exercée par Aristote sur saint Thomas; mais il est bon d'ajouter encore, pour insister dans le même sens, que ces citations ne sont pas seulement « conventionnelles et décoratives », des textes apportés

1. Th. STEINBÜCHEL, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino, nach den Quellen dargestellt*. (Beiträge... XI, 1.). Münster, Aschendorff, 1912. In-8°, XIV-154 pages.

2. M. MEIER, *Die Lehre des Thomas von Aquino de Passionibus animae in Quellenanalytischer Darstellung*. (Beiträge... XI, 2.) Münster, Aschendorff, 1912. In-8°, XVI-160 pages.

pour faire face aux nécessités de la méthode scolastique procédant par mode de *sic et non*, mais ce sont des autorités décisives, ayant valeur doctrinale.

Le Dr Meier ne s'est pas contenté de ces remarques générales, il a poursuivi son examen dans le détail, suivant pas à pas le traité de saint Thomas, tel qu'il est dans la Somme théologique, avec ses deux parties, l'une générale consacrée à la passion universellement prise, l'autre spéciale ayant trait à chacune des passions en particulier.

Ce travail l'a amené à vérifier à nouveau un fait déjà signalé : saint Thomas dans son utilisation des sources pratique la méthode de concordance, si l'on peut dire; il cherche par une interprétation bénigne, par d'heureuses distinctions à mettre d'accord entre elles les principales autorités; dans le cas présent il les ramène à la doctrine d'Aristote.

L'étude du Dr Meier est excellente et il serait à souhaiter que pareil travail fût fait pour d'autres traités du docteur angélique.

Pour être quelque peu différent dans sa méthode, l'ouvrage que le P. B. C. Kuhlmann, O. P., a consacré au concept de loi chez saint Thomas[1], n'en est pas moins intéressant. L'auteur a pour but de répondre à cette question : En quels rapports saint Thomas se trouve-t-il avec la science juridique de son époque? Ou encore de façon plus explicite : Dans quelle mesure saint Thomas a-t-il étudié la science juridique de son époque? Et s'il n'est pas possible d'établir historiquement qu'il a, dans sa jeunesse, étudié le droit, du moins jusqu'à quel point se trouve-t-il sous son influence? Quels sont ceux de ses écrits qui sont les plus significatifs pour manifester ses rapports avec la science juridique? Quelle utilisation des sources juridiques peut-on découvrir en eux?

Pour vérifier ces données l'auteur s'en est tenu à un seul point, le concept de loi, qui est d'ailleurs fondamental en matière juridique. Son travail comprend quatre chapitres : 1. L'étude du droit aux XIIe et XIIIe siècles et la part qu'y prirent les clercs; 2. L'Ordre des Dominicains et l'étude du droit au XIIIe siècle; 3. Saint Thomas et la science juridique; 4. Le concept de loi chez saint Thomas d'Aquin.

Chacun de ces chapitres pris en lui-même est bon; mais peut-être ne sont-ils pas suffisamment unis pour faire ressortir la conclusion à laquelle tendait l'auteur. En se défendant d'étudier les sources de saint Thomas dans le détail, il s'est peut-être privé d'un élément important pour sa preuve. Néanmoins il serait injuste d'insister sur ce point et bien des remarques seront utiles pour préciser cet aspect encore inconnu de la physionomie intellectuelle du docteur angélique[2].

---

1. B. C. Kuhlmann. *Der Gesetzbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit*. Bonn, P. Hanstein, 1912. In-8°, XII-185 pages.

2. Le P. Kuhlmann maintient comme incontestable l'authenticité du premier livre du *De regimine principum*. Elle vient cependant d'être discutée

Roger Bacon. — L'œuvre de Bacon est encore, pour une large part, une énigme; on a peine à préciser sa doctrine, il est même difficile de classer ses écrits. Du moins un article du P. MANDONNET, O. P., vient de jeter la lumière sur les rapports des trois « Opus »[1]. Voici ses conclusions : « L'Opus majus, contrairement à ce que l'on a pensé, n'a pas été écrit, ou pour parler plus exactement n'a pas été achevé avant les Opus minus et tertium, mais après. Il n'a été fini qu'au commencement de l'année 1268, et envoyé alors, et seul, avec la lettre-préface au pape Clément IV. L'Opus minus et l'Opus tertium, entrepris par Bacon en vue de fournir au pape des résumés et des suppléments à l'Opus majus n'ont pas été expédiés; bien plus ils n'ont jamais été achevés. Ils sont devenus, de fait, des matériaux desquels Bacon a tiré, soit littéralement, soit autrement, une partie de sa lettre-préface à l'Opus majus et quelques autres matériaux incorporés à l'Opus majus lui-même. La composition de l'Opus minus et de l'Opus tertium ne va pas au delà de 1267. »

M. F. PICAVET a consacré plusieurs chapitres de ses *Essais* à Roger Bacon et à son œuvre[2]. Après avoir énuméré les diverses éditions qui, actuellement, nous livrent son œuvre, il expose un projet d'édition nouvelle, mais peu pratique malheureusement.

Un autre chapitre traite du caractère scientifique de Roger Bacon et de la méthode préconisée par lui en face de celle que représentaient des hommes comme Albert le Grand ou Thomas d'Aquin. M. Picavet, dans une appréciation très optimiste de l'œuvre baconienne, affirme que le sort de la théologie et son rôle dans le monde auraient été tout autres si on eût suivi la méthode proposée par Bacon. Il fait de lui, en effet, une manière de positiviste, « un ancêtre de nos savants modernes », qui préfère l'observation à l'argument d'autorité.

Tel n'est pas cependant l'avis du P. MANSER, O. P. Dans un article très documenté[3], il prouve que Bacon, si hostile en apparence à l'emploi de l'argument d'autorité, y recourt fréquemment. D'ailleurs, cela se comprend, car loin d'être un positiviste, Bacon est un *traditionaliste*.

Parmi ses autorités les plus fréquemment citées, Aristote est au

---

par le Dr ENDRES, qui refuse d'y voir une œuvre de saint Thomas. (*De regimine Principum des hl. Thomas von Aquino. Eine kritische Untersuch.*, dans *Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker*, pp. 261-267.)

1. P. MANDONNET, O. P., *Roger Bacon et la composition des Trois « Opus »*. (Extrait de la *Revue néo-scolastique de Philosophie*, février et mai 1913.) Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1913. In-8°, 35 pages.

2. F. PICAVET, *Éditions faites et à faire de Roger Bacon; Cette est combat Roger Bacon; Deux directions au XIIIe siècle*, dans *Essais*, pp. 209-294.

3. G. M. MANSER, O. P., *Roger Bacon, und seine Gegenstimmen, speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, XXVII (1912), pp. 1-32.

premier rang. Cependant on se tromperait en concluant de ce fait que Bacon est aristotélicien. L'utilisation courante d'œuvres apocryphes attribuées au Stagirite, et aussi l'inintelligence des points fondamentaux du système, l'amenèrent à cette anomalie.

Siger de Courtrai. — La collection *Les Philosophes belges*, publiée sous la direction de M. De Wulf, vient de s'enrichir d'un nouveau volume. M. G. Wallerand publie, d'après les manuscrits connus, les œuvres de ce logicien et les fait précéder d'une étude critique, complète et solide[1].

Longtemps, Siger de Courtrai fut identifié avec son célèbre homonyme, Siger de Brabant; mais des travaux récents lui ont rendu sa vraie personnalité. Originaire probablement du village de Gulleghem, près Courtrai, il était membre du chapitre de l'église Notre-Dame, en cette ville. Des documents nous le montrent exerçant les fonctions de doyen du chapitre, au moins de 1308 à 1323; Maître de l'Université de Paris, certainement depuis 1309, peut-être même plus tôt, il appartenait à la maison de Sorbonne. Il mourut le 30 mai 1341; mais on ignore la date de sa naissance; divers indices la feraient placer vers 1285.

On lui doit diverses œuvres de grammaire et de logique. M. Wallerand publie l'*Ars Priorum*, les *Fallaciae* (fragment), la *Summa modorum significandi* et les *Sophismata*. Cette édition était prête lorsqu'il a retrouvé les commentaires de Siger sur l'*Isagoge* de Porphyre, les *Catégories* et le *Perihermenias* d'Aristote. Ces derniers travaux feront l'objet d'une nouvelle publication.

Afin de faire comprendre le caractère d'un ouvrage comme les *Sophismata*, M. Wallerand a fait place, dans son introduction, à un chapitre intitulé : « Le procédé pédagogique du *Sophisma* ». On y trouvera d'utiles renseignements sur les exercices scolaires de cette époque, spécialement à la Faculté des Arts.

Grammairien, Siger se rattache au groupe des grammairiens spéculatifs qui cherchaient à « mettre en relation étroite les données essentielles et accidentelles de la grammaire avec les éléments essentiels et accidentels que la métaphysique relève dans les êtres ».

L'enseignement logique de Siger de Courtrai se place à une époque où la décadence commence à se manifester dans ce domaine : « L'étude des propriétés des termes s'affirme de plus en plus aux dépens des autres parties de la logique. On s'habitue à ne reconnaître à la logique d'autre valeur que celle d'un instrument de discussion. » Siger n'échappe pas complètement à cet esprit nouveau; néanmoins il ne verse pas dans les excès qui signalent son contemporain Occam.

Le Saulchoir, Kain. M. Jacquin, O. P.

---

1. G. Wallerand, *Les œuvres de Siger de Courtrai. Étude critique et textes inédits.* (*Les Philosophes belges*, 8). Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1913. In-4°, VIII-(74)-176 pages.

III. — PHILOSOPHIE MODERNE.

1. — MONOGRAPHIES DE DOCTRINES.

Dans la seconde partie de son étude historique, déjà signalée, sur la philosophie de la pitié [1], M. K. von Orelli passe en revue les diverses considérations des philosophes modernes sur la nature ou la valeur de ce sentiment. Son enquête s'étend depuis l'Humanisme jusqu'à Paulsen, en s'arrêtant plus longuement à Schopenhauer et à Nietzsche. M. von Orelli ne pouvait, en une revue aussi rapide, que signaler l'aspect principal des analyses ou des doctrines. Mais il le fait avec précision, et la rareté de monographies sur ce sujet rend son travail très précieux. Il le complète en nous livrant à son tour le résultat de ses réflexions personnelles sur la psychologie de la pitié. Mais celles-ci relèvent d'un autre Bulletin.

Il n'y a pas lieu d'insister longuement sur l'ouvrage superficiel que M. Giuseppe Saitta consacre aux *Origines du néo-thomisme au XIXe siècle* [2], pour en dénoncer, du point de vue néo-hégélien, le caractère artificiel. Son récit commence au XVIIe siècle et se termine avec l'Encyclique *Æterni Patris*, s'efforçant de faire ressortir la décadence irrémédiable de la scolastique depuis l'avènement du cartésianisme et l'inutilité d'interventions papales, extérieures à l'évolution de la pensée, pour ressusciter une philosophie depuis longtemps dépassée.

Dans la préface, M. Giovanni Gentile accentue encore ce caractère polémique, encore assez discret sous la plume de M. Saitta.

Et, sans doute, la principale signification de ce manifeste est de souligner l'importance que prend en Italie, en grande partie grâce à la *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, le mouvement néo-thomiste. Ses représentants ne seront certes pas plus effrayés d'une attaque de ce genre, ouverte au moins et franche, que nous ne le sommes, par exemple, en France, des mépris anonymes de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

2. — MONOGRAPHIES D'AUTEURS.

Pierre Charron. — Le mot de Guizot : « Charron, c'est l'herbier de Montaigne », quoi qu'en ait dit M. Faguet, « ne tiendra jamais lieu dans l'histoire de notre littérature d'une étude consciencieuse sur Charron. Charron mérite qu'on lui consacre un livre ». Ce livre, cette étude vraiment consciencieuse, l'auteur de ces lignes, M. l'abbé J.-B. Sabrié, ne s'est pas contenté de le désirer : il l'a écrit, et avec soin, méthode et impartialité [3].

---

1. Cf. supra, p. 730.

2. Giuseppe Saitta, *Le origine del Neo-Tomismo nel secolo XIX* [*Bibl. di cultura moderna*]. Bari, Laterza, 1912, in-8°, XI-283 pp.

3. J. B. Sabrié, *De l'humanisme au rationalisme* [*Pierre Charron*] [1541

Son ouvrage est divisé en trois parties : *L'Homme*, *L'Œuvre*, *L'Influence*. La première partie, d'une documentation très précise, expose tous les faits connus de la vie de Pierre Charron et décrit, en l'appréciant avec justesse, sa physionomie intellectuelle et morale, parfois si incertaine. Le seconde partie s'occupe brièvement du prédicateur et de l'apologiste et consacre six chapitres au philosophe.

L'auteur de la *Sagesse* n'a pas, on le sait, grande originalité. C'est un des principaux mérites de l'étude de M. Sabrié de nous faire connaître les différentes sources auxquelles il a puisé : les *Politiques* de Juste Lipse, le *Theatrum naturae* et les *Six livres de la République* de Jean Bodin, les œuvres de du Vair dont il a littéralement copiés de nombreux passages, et bien entendu les *Essais*. Cependant, d'après M. Sabrié, Charron a su, dans une certaine mesure, faire œuvre personnelle. La *Sagesse* « porte l'empreinte des fortes qualités intellectuelles de son auteur; elle révèle une profondeur de pensée et une vigueur d'esprit peu communes ». Son caractère général est d'être un traité de morale naturelle, selon l'esprit des Stoïciens, traité encyclopédique écrit sous forme didactique, mais en même temps œuvre de combat dirigée contre « les superstitieux, les formalistes et les pédants », c'est-à-dire contre les représentants de l'esprit du moyen âge. On y trouve les germes du déisme et un premier essai de morale indépendante; mais le naturalisme qui l'inspire respecte, au moins d'intention, le christianisme; et son scepticisme, « chrétien et conservateur », manque de sincérité et de profondeur; il n'est qu'une arme de guerre contre la scolastique, et, en réalité, une forme encore imparfaite et mal dégagée, de l'esprit scientifique.

L'influence de Pierre Charron fut assez considérable. M. Sabrié la suit jusqu'au XVIIIe siècle, mais en s'attardant plus volontiers aux contemporains de l'auteur de la *Sagesse :* à ses admirateurs, Guy Patin, Gabriel Naudé et Gassendi; à ses adversaires, les PP. Mersenne et Garasse; à ses défenseurs, Ogier et Saint-Cyran. Cette troisième partie de l'ouvrage de M. Sabrié présente, en particulier, un tableau très intéressant du mouvement libertin et athéiste du commencement du XVIIIe siècle.

Descartes. — L'une des méthodes les plus indispensables, et jusqu'ici cependant la moins employée, pour parfaire notre intelligence de la philosophie de Descartes est, sans aucun doute, de rechercher ce qu'elle doit au milieu intellectuel où elle a pris naissance. Malgré l'ère nouvelle qu'elle inaugure dans l'histoire de la pensée, elle n'est pas sans attaches avec les doctrines mêmes auxquelles elle paraît le plus s'opposer. On ne peut l'abstraire surtout de l'atmosphère théologique dont elle fait effort pour se dégager, mais dont elle ne pouvait arriver à s'isoler pleinement. Telle est l'idée directrice qui commande l'étude vraiment pénétrante et solide de M. E.

1613). L'homme, l'œuvre, l'influence. [Coll. hist. des grands philos.]. Paris, Alcan, 1913; in-8°, 552 pp.

GILSON sur *La Liberté chez Descartes et la Théologie*[1]. « Les maîtres de Descartes, écrit-il, étaient des théologiens de profession et la scolastique de saint Thomas qu'ils lui enseignèrent était une philophie dont chaque proposition trouvait sa raison d'être dans les prolongements théologiques auxquels elle conduisait. Parmi les amis et correspondants de Descartes, un très grand nombre étaient des théologiens; c'est à des théologiens qu'il dédie les *Méditations métaphysiques* et c'est d'eux qu'il attend des objections; c'est pour les collèges des Jésuites qu'il rédige les *Principes* sous la forme qu'il leur a donnée. Il n'y a pas encore à cette époque de public philosophique distinct du public des théologiens parce qu'à cette époque la distinction n'est pas encore vraiment faite entre la philosophie et la théologie. Descartes prétendait inaugurer cette distinction mais des habitudes séculaires de pensée ne se défont pas en un jour et sa rupture avec le passé est moins sensible dans son œuvre que dans ses intentions » (pp. 2-3). M. Gilson limite ses investigations à l'un des problèmes où cette influence de la théologie devait plus nécessairement s'exercer et il formule aussi, avec précision, le but qu'il se propose: « Retrouver dans le milieu théologique où la doctrine cartésienne de la liberté a pris naissance tout ce qui peut nous en expliquer la structure et le développement » (p. 4). Deux parties divisent son ouvrage, l'une consacrée à la liberté divine, l'autre à la liberté humaine.

A vrai dire la doctrine cartésienne de la liberté divine, absolue et indépendante même des vérités éternelles, s'est constituée en opposition à la doctrine de saint Thomas, et c'est par réaction que celle-ci la conditionne. M. Gilson ne met pas en doute, en effet, que Descartes, pendant son séjour à La Flèche, ait reçu, au moins pour l'essentiel, un enseignement thomiste, et il en prend pour garant le *Ratio studiorum* de 1586, ainsi que les commentaires des Conimbres, de Tolet, de Rubius et la somme du feuillant Eustache de Saint-Paul. Quoiqu'il en soit de l'exactitude absolue de cette opinion, il ne paraît pas contestable, en tout cas, que la doctrine de Descartes sur la liberté divine soit en contradiction avec l'enseignement commun à saint Thomas et à l'école jésuite, même depuis Suarez. M. Gilson voit le principe immédiat de ce désaccord dans la répugnance de Descartes à reconnaître la légitimité d'une distinction quelconque entre les attributs divins; répugnance qui s'explique elle-même non point par des raisons métaphysiques, mais par le désir d'exclure toute finalité de l'univers, en identifiant absolument nos concepts de l'intelligence et de la volonté divines, et en même temps par la volonté de séparer définitivement l'infini du fini, afin d'éviter en physique toute question oiseuse et d'habituer l'esprit à l'idée de l'infini sans vouloir chercher à le comprendre. La théorie cartésienne de la liberté divine est ainsi le dernier fondement d'une physique mécaniste. Mais en dehors de ces raisons systématiques,

1. E. GILSON, *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. [*Bibl. de philos. contempor.*] Paris, Alcan, 1913; in-8°, 152 pp.

la position adoptée par Descartes ne s'explique-t-elle point par certaines influences tout opposées à celle de l'École? On a parlé quelquefois d'une influence de Duns Scot. C'était méconnaître à la fois la pensée de Scot et celle de Descartes. Elles n'ont entre elles rien de commun, et même, en un sens, le volontarisme de Scot est plus éloigné de la doctrine de Descartes que l'intellectualisme de saint Thomas. Il n'est pas possible non plus d'admettre une influence de Mersenne. La véritable source de la pensée cartésienne sur la liberté divine est bien plutôt la théologie néo-platonicienne du cardinal de Bérulle et de Gibieuf. Le chapitre où M. Gilson justifie ce jugement est l'un des plus intéressants et des plus instructifs de l'ouvrage.

Descartes n'a pas abordé directement le problème de la liberté humaine mais seulement dans la mesure où ce problème est lié à celui de l'erreur. Dans cette étude il fut influencé par le *De libertate* de Gibieuf, et, pour ce qui est des rapports de l'entendement et de la volonté, par saint Thomas. Ce qu'il dit du jugement, acte de volonté, n'est pas très éloigné de la doctrine thomiste concernant le jugement pratique. En abordant la critique de la liberté d'indifférence, Descartes allait cependant se trouver mêlé aux controverses théologiques sur les rapports de la liberté et de la grâce. Il n'y prit jamais de position bien stable et, après bien des fluctuations, il s'arrêta à une sorte d'éclectisme, plus favorable peut-être au thomisme, et où il ne tient en somme qu'à un seul point : la négation du rôle de l'ignorance comme partie intégrante de notre véritable liberté.

Malgré cette influence de la théologie sur la philosophie cartésienne il serait inexact de croire, avec M. Espinas, que Descartes ait eu quelque intention apologétique. Chrétien sincère, il ne cherche pas cependant à défendre l'Église; sa seule préoccupation est le triomphe de sa philosophie. De là, très souvent, ses concessions ou ses flatteries intéressées aux théologiens. Il n'a point non plus recherché pour elle-même une métaphysique nouvelle de la liberté, surtout de la liberté humaine. « Tout se passe en général comme s'il s'était proposé bien plutôt d'adapter aux exigences de la physique nouvelle les thèses de la théologie traditionnelle en leur faisant subir le minimum de transformation » (p. 442).

Les mérites de cet ouvrage, dont j'aurais voulu pouvoir donner une analyse plus détaillée, sont encore accrus par ceux d'un autre travail, dont il fut l'occasion, et que M. Gilson publie sous le titre d'*Index scolastico-cartésien*[1]. Le but de cet index est de « donner un relevé aussi complet que possible des expressions et conceptions qui sont passées de la philosophie scolastique dans le texte de Descartes ». De la philosophie scolastique, c'est-à-dire de saint Thomas, Suarez, des Conimbres, de Tolet, Rubius, Eustache de Saint-Paul qui représentent bien tous l'enseignement donné à La Flèche. M. Gilson ne veut d'ailleurs faire que des rapprochements de textes

1. E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*. [*Coll. hist. des grands philos.*]. Paris, Alcan, 1913; in-8°, IX-351 pp.

sans décider si le sens du terme scolastique a été modifié, ou la doctrine qu'il exprime réfutée, par Descartes. « Notre ambition se limite à celle d'apporter un instrument de travail ». Il semble bien que cet instrument soit adapté autant qu'il peut l'être aux services qu'il doit rendre.

Tandis que M. Gilson renouvelle ainsi l'étude de la philosophie de Descartes, en la replaçant dans son milieu historique, la collection *Les grands Philosophes* nous offre une justification de la philosophie cartésienne en regard de certains besoins de la pensée moderne [1]. Le disciple de Descartes, qui a accepté cette tâche, n'est autre, d'ailleurs, que M. Denys Cochin, de l'Académie française, dont on connaît les ouvrages déjà anciens sur *L'Évolution et la Vie* et *Le monde extérieur*, et qui, du milieu des préoccupations de la politique, revient aujourd'hui, avec une aisance que Platon aurait admirée, à ses premières études.

« L'objet de ce livre, lisons-nous, est de montrer que tout le Relativisme de Kant a été connu de Descartes; et qu'il s'est dégagé de cette prison intellectuelle, par l'effort bien dirigé de l'intelligence elle-même, sans appeler à l'aide la Vie, ou la Nature, ou la Volonté ». De fait M. Denys Cochin ne se borne pas à réfuter Kant par Descartes; il juge au passage tous les philosophes plus récents, examine longuement la philosophie de M. Bergson et même sait au besoin interrompre l'analyse de la troisième *Méditation* par un intéressant chapitre de philosophie sociale. Cet ouvrage vivant, spirituel, nourri de lectures variées, contribuera plus sans doute à la renaissance d'un sage intellectualisme qu'à l'exacte connaissance de la pensée de Descartes. Mais il y aurait bien quelque pédantisme à s'en plaindre.

Spinoza. — Les diverses interprétations qu'a reçues la doctrine spinoziste des attributs de Dieu, écrit M. Victor Delbos [2], et qui sont au fond des interprétations, ou peu s'en faut, de tout le système, pourraient, ce semble, être plus sûrement examinées, si l'on s'appliquait à rechercher en quel sens tout d'abord Spinoza a pris la notion d'attribut, et si l'on était conduit par cette recherche à marquer avec plus de précision le rapport qu'a l'attribut, d'une part avec la substance dont il constitue l'essence, d'autre part avec l'entendement qui le perçoit ». Cette analyse, faite par M. Delbos avec la finesse et la précision qui lui sont habituelles, le conduit à critiquer les interprétations de Pollock, Erdmann et K. Fischer, et à maintenir avec beaucoup de fermeté contre les deux premiers, le réalisme de Spinoza. Il paraît bien que Spinoza n'arrive pas à concilier, comme il l'aurait voulu, panthéisme et rationalisme, unité absolue de la substance et intelligibilité parfaite des Attributs, mais

1. Denys Cochin, *Descartes. [Les grands philosophes.]*. Paris, Alcan, 1913; in-8°, 279 pp.

2. V. Delbos, *La doctrine spinoziste des attributs de Dieu*, dans *L'Année philosophique*, 23e année, 1912, pp. 1-17. — Paris, Alcan, 1913.

il est non moins certain qu'il a cherché cette conciliation dans le sens de l'extrême réalisme.

Leibniz. — Dans la collection *Renaissance und Philosophie*, M. Bruno TILLMANN étudie les rapports de Leibniz avec les philosophes ou écrivains de la Renaissance et en particulier avec Nizolius [1]. Cette étude, qui était à faire, n'apporte aucune lumière bien nouvelle en dehors des ressemblances qu'elle signale entre Leibniz et Comenius (1592-1671). Ce dernier, que Leibniz ne cite pourtant pas très souvent, peut être considéré comme son précurseur. On retrouve chez lui la même universalité d'esprit et le même désir de conciliation, un usage à peu près semblable des idées d'harmonie et de continuité, un essai de langue universelle, etc... A propos de Nizolius, M. B. Tillmann n'avait qu'à reproduire les notes de Leibniz sur l'*Antibarbarus*. Il s'attarde surtout, comme il était juste, à celles qui concernent le nominalisme et l'autorité d'Aristote. Peut-être aurait-il pu insister plus encore sur leur importance dans l'évolution de la pensée de Leibniz depuis le nominalisme de Thomasius jusqu'au réalisme des vérités éternelles et des monades.

J.-B. Vico. (1668-1744). — On sait que M. Benedetto CROCE a entrepris de ramener l'attention des philosophes sur la pensée de Vico qu'il estime très proche de celle des modernes. L'ouvrage important qu'il lui consacrait en 1910 sera maintenant accessible au public français grâce à la très bonne traduction de MM. A. BURIOT-DARSILES et Georges BOURGIN [2], à laquelle est jointe en appendice la traduction d'un article du même auteur *Sur la vie et le caractère de J.-B. Vico* (*Voce*, 1909), de quelques pages sur *La Fortune de Vico*, d'un mémoire sur *Les Sources de la gnoséologie vichienne* (1912), et de *Notes bibliographiques*.

Dans une note qui suit ce dernier mémoire, M. Croce, en réponse aux critiques faites à l'édition italienne de son livre, revendique le droit, pour l'historien, d'avoir une philosophie et de s'en servir. Les convictions philosophiques sont indispensables à l'historien pour comprendre l'histoire de la philosophie, et loin d'être des préjugés, libèrent son esprit de l'inintelligence des faits où le condamnerait une culture inférieure. Ces déclarations indiquent bien la tendance générale de l'ouvrage qui vise surtout à mettre en valeur les aspects de la pensée de Vico que M. Croce juge supérieurs et en progrès sur les philosophies antérieures, c'est-à-dire à affirmer la prédominance de l'idéalisme dans son effort pour unir la philosophie à la connaissance concrète de l'histoire et des sociétés. Le mémoire lui-

1. Bruno TILLMANN, *Leibniz' Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besonderen*, mit einigen Zusätzen von Dr Adolf DYROFF [*Renaissance und Philosophie Beitr. zur Gesch. der Philos.*, hrsg. v. Dr. Adolf Dyroff, 5 H.] Bonn, Hanstein, 1912, in-8°, 95 pp.

2. Benedetto CROCE, *La philosophie de Jean-Baptiste Vico*, traduit de l'italien par H. BURIOT-DARDILES et Georges BOURGIN. Paris, Giard et Brière, 1913; in-8°, IX-358 pp.

même sur *Les Sources de la gnoséologie vichienne*, qui représente dans ce volume le dernier état d'esprit de l'auteur, maintient l'originalité de Vico dans ses théories du critère de la vérité (pour connaître une chose, il faut la faire), de la supériorité des connaissances concrètes, du caractère arbitraire des mathématiques. Ni la scolastique n'est à l'origine de la première opinion, ni les philosophes plus modernes n'ont exprimé les deux autres.

Montesquieu. — Que Montesquieu fût digne de prendre place dans la collection *Les grands Philosophes*, on le concédera sans peine à M. Joseph Dedieu[1]. Le seul grief qu'on lui pourrait avoir est de faire cette place trop grande et trop belle, si on la compare tout au moins à celle qui échut, dans la même collection, à tels grands philosophes « systématiques ». Mais il ne tenait pas à lui que cette comparaison pût se faire; et on ne peut pourtant pas lui reprocher, même dans la circonstance, d'avoir trop de talent, et de s'être mis à même, par une étude très approfondie de son sujet, de nous intéresser à ce point à la personnalité et aux idées qu'il fait revivre avec une si intelligente sympathie.

M. Joseph Dedieu était préparé à écrire une monographie de Montesquieu par une première étude sur *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France* (Paris, 1909), où son principal objet était de retrouver les sources anglaises de l'*Esprit des Lois*. Dans son nouvel ouvrage, l'une de ses préoccupations est de compléter l'examen des influences diverses auxquelles une prodigieuse lecture et plusieurs voyages d'études soumirent la pensée de Montesquieu et de préciser par contre l'apport personnel de ce puissant esprit. Autant que je puis m'en rendre compte, il semble que M. Dedieu ne pouvait user d'une érudition plus étendue et d'un tact plus mesuré pour opérer ce discernement, toujours si difficile. Même équité et même finesse dans sa manière de caractériser la méthode sociologique de Montesquieu : ce qu'elle innove de l'esprit observateur et relativiste, ce qu'elle conserve malgré tout de l'abstraction et du dogmatisme cartésien. Influences reçues et méthode suivie, M. Dedieu ne perd jamais de vue, par la suite, ces deux guides indispensables lorsqu'il veut s'orienter et nous orienter à travers les richesses d'idées politiques, morales, sociales, économiques et religieuses, souvent complexes, mais dont il parvient à nous faire saisir l'unité profonde et l'évolution régulière. Dans sa conclusion, il sait aussi dégager très nettement, parmi elles, les plus importantes, « les grandes idées directrices qui sont comme les supports de la philosophie de Montesquieu et lui donnent une physionomie si particulière ». Montesquieu n'admet pas que la vie soit livrée au hasard; d'autre part, il abandonne la Providence aux spéculations des théologiens; la vie résulte pour lui des grandes lois qui dirigent avec rigueur l'action de la nature sur l'homme, et avec plus de souplesse l'action de l'esprit

1. Joseph Dedieu. *Montesquieu*. (*Les grands philosophes*). Paris, Alcan, 1913, in-8°, VIII-358 pp.

humain sur le dehors. La société est soumise à ces lois qui conditionnent au premier chef son existence; et le philosophe doit chercher à les découvrir sans s'attarder aux obscures questions d'origines et aux rêveries d'une croyance utopique au progrès. En ce qui concerne le droit, Montesquieu « enseigne que l'autorité et le droit sont radicalement distincts, que le droit a des rapports directs avec la justice éternelle, des rapports secondaires, mais non moins nécessaires, avec les conditions d'existence de chaque société ». En religion enfin, après avoir quelque temps admiré Pierre Bayle, « il tint à montrer qu'il conservait le sens et le respect des choses religieuses, l'intelligence surtout de leur action... En face d'une critique passionnée et négative, il a véritablement inauguré le principe d'une critique supérieure qui essaie de comprendre au lieu de railler, et qui, alors même qu'on se détache d'une religion, permet d'en interpréter libéralement l'influence, d'en expliquer le succès et d'en reconnaître, sinon la vérité doctrinale, au moins le rôle historique ».

M. Dedieu oppose, en effet, à chaque instant la pensée de Montesquieu à celle de ses contemporains, ou en précise les rapports, nous faisant ainsi, comme il le souhaitait, « connaître en raccourci — mais avec quelle pénétration! — l'histoire des principales idées qui furent agitées dans la première moitié du XVIIIe siècle ».

Ce livre, — où se trouvent unies si heureusement à toutes les exigences d'une méthode historique rigoureuse, les qualités non moins précieuses d'une exposition claire, vive, bien distribuée — se termine par la publication de deux lettres inédites de Montesquieu et d'une *Liste des meilleurs livres par M. le Président de Montesquieu* (British Museum), par une table chronologique des œuvres et un index bibliographique choisi.

Hume. — M. Maxime David publie une traduction des principaux traités philosophiques de Hume : *Essai sur l'entendement humain, Dialogues sur la religion naturelle*, et *Traité de la nature humaine de l'entendement*[1]. Ces deux volumes, dont l'utilité est certaine, s'ouvrent par une préface où M. Lévy-Bruhl résume brièvement la philosophie de Hume. J'y relève ce jugement sur le phénoménisme du philosophe anglais : « Ce n'est pas un phénoménisme fondé sur des raisons métaphysiques. Hume n'a jamais prétendu résoudre le problème des choses en soi... Son phénoménisme a un sens purement méthodologique. Il est du même ordre que celui du physicien » (p. XII). En ces termes est-ce bien exact et le phénoménisme de Hume n'a-t-il pas, dans son intention même, une valeur plus décisive?

Un résumé plus complet et plus littéral de la philosophie de Hume et précédé d'une courte biographie a été écrit par M. Jean Didier pour la collection *Science et Religion*[2].

1. David Hume, *Œuvres philosophiques choisies*, traduites de l'anglais par Maxime David. *[Coll. hist. des grands philos.]*. Paris, Alcan, 1912; 2 vol. in-8o, XXIX-303 et 342 pp.

2. Jean Didier, *Hume. [S. et R. 658; Philosophes et Penseurs.]*. Paris, Bloud. 1913; in-16, 63 pp.

Kant. — M. A. TREMESAYGUES, dont on connaît l'excellente traduction de la *Critique de la Raison pure*, faite en collaboration avec M. B. Pacaud, publie une traduction de *La Religion dans les limites de la Raison*[1]. Elle ne pouvait manquer d'être aussi fidèle, et à cause du caractère même de l'ouvrage, plus claire encore, que la première. La préface indique brièvement le rapport de ce traité avec les *Critiques*, et affirme avec conviction l'unité de la pensée de Kant. « C'est bien un plan d'ensemble, ainsi que Kant l'écrivait à Stäudlin, que développent les *Critiques* et le traité de la *Religion*, dans l'unité la plus parfaite de la pure philosophie ». En appendice un index des auteurs cités par Kant, avec de sommaires indications biographiques.

C'est aussi l'unité de la philosophie kantienne que M. R. A. C. MACMILLAN est amené à reconnaître dans son étude sur la *Critique de la faculté de juger*[2]. Sans cet ouvrage, écrit-il, il est difficile de connaître les tendances véritables et l'évolution définitive de la pensée de Kant. Il est en vérité le couronnement de son œuvre. L'étude de M. Macmillan est cependant loin d'être une apologie. Elle est bien plutôt un essai très loyal et consciencieux de pénétrer la pensée obscure du philosophe, de définir, sans laisser s'effacer les nuances les plus subtiles, les questions auxquelles veut répondre la troisième *Critique* et de juger aussi les solutions, parfois peu cohérentes, qu'elle leur propose. Et finalement M. Macmillan condamne plus qu'il n'approuve. Il arrive même que ses critiques gênent parfois la marche un peu sinueuse de son exposé. Mais celui-ci peut aider sur plus d'un point à se faire une plus juste idée de la raison d'être de la troisième *Critique* et de la valeur de l'esthétique kantienne.

Je dirai peu de chose de la reconstruction obscure de la *Critique de la Raison pure* que M. Fr. HEINEMANN publie dans les *Philosophische Arbeiten* de Cohen et Natorp[3]. M. Heinemann a sans doute raison de ne pas considérer l'œuvre de Kant comme un bloc d'une seule venue et de chercher à en distinguer les stratifications. Mais ce n'est là qu'une partie de son travail. La principale consiste à montrer que toute la *Critique* repose sur la « modalité » et à comparer en conséquence les différentes manières dont Kant conçoit le temps dans ses rapports avec la sensibilité, les principes et les idées. Peut-être, comme il le dit, ce point de vue est-il dans la logique de l'interprétation de Cohen. Mais alors ceci ne serait pas pour nous rendre beaucoup plus sympathique le système du maître de Marbourg.

---

1. Emmanuel KANT, *La Religion dans les limites de la Raison*. Nouvelle traduction française avec notes et avant-propos, par A. TREMESAYGUES. [*Coll. hist. des grands philos.*]. Paris, Alcan. 1913; in-8°. XXI-254 pp.

2. R. A. C. MACMILLAN, *The Crowning Phase of the Critical Philosophy, a study in Kant's Critique of Judgment*. Londres, Macmillan. 1912; in-8°, XXV-347 pp.

3. Fritz HEINEMANN, *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit*. [*Philos. Arb.* hsrg. v. H. Cohen u. P. Natorp, VII, B., 2. H.]. Giessen, Töpelmann. 1913; in-8°, VIII-274 pp.

Salomon Maimon (1754-1800). — M. B. C. ENGEL réédite dans la collection de la *Kantgesellschaft*, l'un des plus importants ouvrages de ce contemporain de Kant : *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*[1]. Il a été choisi de préférence à d'autres parce que d'abord c'est le mieux composé de tous les écrits de Maimon, puis à cause de l'intérêt que présentent ses théories logiques, et les lettres peu connues qui terminent le volume. En appendice une notice sur Maimon, une bibliographie, des notes critiques et un index analytique.

Royer-Collard. — Jusqu'ici les *Fragments philosophiques* de Royer-Collard ne se trouvaient qu'à la suite de la traduction des œuvres de Reid, publiée pour la première fois en 1828 par Jouffroy. M. André SCHIMBERG a eu l'heureuse idée de les publier séparément[2]. A défaut des notes originales qu'il n'a pu retrouver, il suit le texte même de Jouffroy, ne faisant que rétablir, où il est nécessaire, l'ordre chronologique des leçons. M. Schimberg ajoute cependant aux *Fragments philosophiques*, le discours inaugural de 1811, des articles (dont quelques-uns d'authenticité douteuse) parus au *Journal des Débats* en 1806 et quelques extraits de la correspondance avec Victor Cousin. Cette utile publication est précédée d'une introduction où se trouve résumée, puis critiquée la doctrine de Reid et de Royer-Collard, et brièvement exposée la vie de ce dernier.

Schleiermacher. — Dans un but d'édification religieuse, M. le pasteur M. O. STAMMER entreprend de comparer l'esthétisme du jeune Schleiermacher avec les sentiments religieux de sa période d'activité « homilétique »[3]. Il retrace donc brièvement l'histoire du romantisme allemand et de son influence sur Schleiermacher, dont il analyse plus en détail les différentes conceptions. En des pages d'inspiration élevée il montre ensuite que malgré une certaine persistance de ses premières tendances esthétiques, Schleiermacher fut amené, par la pratique même de la vie, à s'en dégager, pour recourir aux convictions plus solides de la morale et de la religion.

Hegel. — On sait que l'Université Harvard a fait, il y a deux ans, l'acquisition d'un lot de manuscrits de Hegel, précédemment en la possession de M. Arnold Genthe, de San Francisco. M. J. LOEWENBERG vient d'en commencer la publication dans le premier fascicule du

---

1. Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus.* Besorgt von Bernhard Carl ENGEL. [*Neudrucke seltener philosophischer Werke*, hrsg. v. der Kantgesellschaft, III B.] Berlin, Reuther u. Reichard, 1912. in-8°, XXXVIII-445 pp.

2. André SCHIMBERG, *Les fragments philosophiques de Royer-Collard*, réunis et publiés pour la première fois à part, avec une introduction sur la philosophie écossaise et spiritualiste au XIXe siècle. *[Coll. hist. des grands philos.]* Paris, Alcan, 1913; in-8°, CXLVIII-325 pp.

3. Martin Otto STAMMER, *Schleiermachers Aesthetizismus in Theorie und Praxis während der Jahre 1796 bis 1802. Ein Beitrag zur Geschichte und Wertung der ästhetischen Weltanschauung.* Leipzig. Deichert, 1913; in-8°, VII-172 pp.

Hegel-Archiv[1], faisant choix pour ce début des brouillons et fragments se rapportant à l'*Encyclopédie* et à la *Propédeutique*. Il est inutile de souligner l'importance de ces notes pour l'histoire de la pensée de Hegel. — Le deuxième fascicule du même périodique publie de même quelques lettres de Hegel[2] provenant des bibliothèques de Hambourg, Cologne, Vienne, etc..., et annotées par MM. E. Crous, Fr. Meyer, H. Nohl et G. Lasson.

Le *Hegel-Archiv*, dont la direction est confiée à M. G. Lasson, se propose, en plus des éditions de ce genre, de publier les documents biographiques contemporains, une bibliographie de la littérature hégélienne, et des travaux sur la philosophie de Hegel.

Dans les *Abhandlungen der Fries'schen Schule*, M. Otto Apelt compare les théories historiques de Hegel et de Fries[3] et revendique chaudement pour ce dernier la priorité.

Fries n'avait sans doute pas les conceptions logiques absolutistes de Hegel, et en cela il lui est bien supérieur. Mais avant lui et avec beaucoup plus de justesse, il a proclamé la nécessité de comprendre l'unité historique des systèmes, le lien philosophique réel que manifeste leur évolution.

Schopenhauer. — M. Aug. Dietrich termine sa traduction des *Parerga et Paralipomena*[4] par l'*Essai sur les apparitions*, l'article sur le *Bruit et le Vacarme*, les *Allégories, Paraboles et Fables*, auxquels il joint, sous le titre de *Remarques de Schopenhauer sur lui-même*, un extrait des manuscrits publiés par Grisebach.

Dans la préface de ce petit volume, M. Dietrich fait ressortir quel est le lien de l'*Essai sur les apparitions* avec l'ensemble de la philosophie de Schopenhauer. « Il ne s'agit en effet de rien [de] moins, pour l'auteur du *Monde comme volonté et représentation*, que de confirmer par les faits des rêves prophétiques et de la croyance somnambulique, sa doctrine de l'idéalité du temps et de l'espace ».

Aug. Comte. — Dans son introduction aux textes choisis d'Aug. Comte (collection Michaud), M. René Hubert[5], après un résumé bio-

---

1. *Hegels Entwürfe zur Enzyklopädie und Propädeutik nach den Handschriften der Harvard-Universität*. Mit einer Handschriftprobe. Hrsg. v. Dr. J. Löwenberg. [*Hegel-Archiv*, hrsg. v. Georg Lasson, B. I, H. 1]. Leipzig, Meiner, 1912; in-8°, XXII-58 pp.

2. *Neue Briefe Hegels und Verwandtes*. Mit Beiträgen der Herren Dr. Ernst Crous, Franz Meyer, Dr. Herman Nohl. Hrsg. v. Georg. Lasson. [*Hegel-Archiv*, B. I, H. 2.]. Leipzig, Meiner 1912; in-8°, 63 pp.

3. Otto Apelt, *Die Behandlung der Geschichte der Philosophie bei Fries und bei Hegel*. [Sonderdruck aus den *Abhandlungen der Fries'schen Schule* N. F. IV. B., 1. H.]. Göttingen, Vandenkoeck u. Ruprecht, 1912; in-8°, 27 pp.

4. Arthur Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena. Essai sur les Apparitions et opuscules divers*. Première traduction française, avec préface et notes, par Auguste Dietrich. Paris, Alcan, 1912; in-16, 201 pp.

5. René Hubert, *Auguste Comte*. Choix de textes et Étude du système philosophique. 9 gravures et portraits. [*Les grands Philosophes français et étrangers.*]. Paris, Louis Michaud, s. d.; in-16, 221 pp.

graphique, expose brièvement le système du fondateur du positivisme. Il insiste sur l'unité profonde du *Cours* et du *Système*.

Cournot. — Il était assez naturel, depuis que la faveur des philosophes est venue à Cournot, que l'on s'interrogeât sur son attitude à l'égard du problème de la connaissance. Ce critique des sciences, ce précurseur, à bien des points de vue, de la pensée contemporaine, et que l'on eut tant de joie de découvrir, est-il lui aussi idéaliste? et quelle valeur et quelles méthodes générales assigne-t-il à la raison en ses divers ordres d'activité, en science, en philosophie, en religion? Il valait la peine de se le demander, et, par suite, puisque Cournot n'a jamais abordé de front une critique systématique de la connaissance, de chercher la réponse à travers l'ensemble de son œuvre. C'est ce que vient d'entreprendre très heureusement M. l'abbé Bottinelli[1]; et s'il y a bien quelque exagération à qualifier Cournot, comme il le fait, de *métaphysicien* de la connaissance, les résultats de son enquête, approfondie, très personnelle, ne permettent pas de douter que Cournot n'ait eu sur la question des convictions très réfléchies.

Et tout d'abord, Cournot n'est certainement pas idéaliste Sans vouloir préciser ici les limites et les nuances de son réalisme — M. Bottinelli n'y arrive pas toujours lui-même avec une netteté suffisante — il vaut peut-être la peine de remarquer avec quelle décision le philosophe comtois se prononce à cet égard. Il admet un ordre de phénomènes indépendants de l'entendement et qu'il nous est possible, jusqu'à un certain point, de connaître. Malgré quelques concessions à Kant, dans l'*Essai sur le fondement de la connaissance*, à propos des antinomies, il ne lui en fait aucune sur l'a priorisme du temps et de l'espace. Sa conception même de la probabilité philosophique et de la raison, sens inné de l'ordre, lui était, sur ce point, un critère décisif, auquel il ne comprend pas que l'on puisse vouloir échapper. « Si l'ordre, écrit-il[2], que nous observons dans les phénomènes n'était pas l'ordre qui s'y trouve, mais l'ordre qu'y mettent nos facultés, comme le voulait Kant, il n'y aurait plus de critique possible de nos facultés » (p. 130). Et il ajoute : « L'idée de l'ordre a cela de singulier et d'éminent qu'elle porte en elle-même se justification et son contrôle. Pour savoir si nos autres facultés nous trompent ou ne nous trompent pas, nous examinons si les notions qu'elles nous donnent s'enchaînent ou ne s'enchaînent pas suivant un ordre qui satisfasse la raison; mais l'idée de l'ordre ne peut nous être donnée que par l'ordre même; et s'il était possible qu'elle surgît dans l'esprit humain indépendamment de toute manifestation d'un ordre extérieur, elle ne pourrait tenir devant la perpétuelle manifestation du désordre ». Les pages où M. Bottinelli expose cet objectivisme

1. E.-P. Bottinelli, *A. Cournot, métaphysicien de la connaissance.* Paris, Hachette, 1913; in-8°, XI-286 pp.

2. A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique.* Nouvelle édition. Paris, Hachette, 1912: p. 130.

de Cournot sont, je crois, avec celles où il traite de la distinction entre la science et la philosophie, et de la connaissance *transrationnelle*, les meilleures de sa thèse. Mais, par cela même qu'elles reproduisent plus fidèlement la pensée de l'*Essai*, elles ne sont pas les plus originales. Lorsque, par contre M. Bottinelli cherche à caractériser en dernière analyse, les opinions de Cournot sur la raison, la probabilité, le hasard, il propose de voir dans l'ensemble de cette philosophie une doctrine de l'intuition, de la contingence et du dynamisme. Cette interprétation a déjà provoqué, en Sorbonne, bien des objections et presque de la mauvaise humeur [1]. Et sans doute il n'y a pas lieu de s'en trop émouvoir. Il était inévitable qu'en ne se tenant pas strictement aux aspects les mieux connus de la philosophie de Cournot et en l'élargissant même en un sens qui paraît devoir donner plus d'importance à sa pensée religieuse, M. Bottinelli se heurte à ces résistances. A ce point de vue même, sa hardiesse, très mesurée d'ailleurs, et toujours modeste et courtoise, rendra service. Il y a bien pourtant quelque impropriété de termes à parler, à propos de Cournot, d'intuition et de contingence. Ces mots n'ont-ils pas actuellement une valeur et une importance qui n'ont leur équivalent ni dans l'*Essai* ni dans le *Traité?* Si l'interprétation de M. Bottinelli n'a rien de fantaisiste, car enfin les passages sur lesquels elle s'appuie sont très éloignés d'un intellectualisme et d'un déterminisme rigides, elle s'inspire malgré tout d'idées directrices qui le sont de philosophies postérieures bien plus que de celle de Cournot. Tout en faisant ressortir ce qu'il y a de large et de souple dans la conception cournotienne de la raison, tout en insistant sur la distinction du logique et du rationnel, de la continuité du réel et de la discontinuité de la science, etc..., et de même sur les conséquences ou les fondements de sa théorie du hasard et de la matière, M. Bottinelli aurait pu mieux déterminer ce qui fait l'originalité de ces points de vue chez Cournot. Il aurait donné par là plus de précision et d'intérêt historique à un travail par ailleurs très sérieux, pénétrant, et plus que digne de la mention *honorable* qui lui fut décernée.

Un autre mérite de M. Bottinelli et qui, cette fois, ne sera pas discuté, est de nous faire connaître les *Souvenirs* de Cournot [2]. Il les édite d'après deux copies, l'une du secrétaire de Cournot, faite en 1859, l'autre de son frère, Eugène Cournot, et qui fut écrite entre 1877 et 1880. Ces *Souvenirs*, rédigés en 1859, furent composés par Cournot en dehors de toute préoccupation philosophique. Ils forment surtout un document historique nous renseignant sur la vie extérieure de Cournot, beaucoup plus que sur sa formation intellectuelle et ses sentiments intimes. La psychologie de Cournot n'y transparaît qu'à travers les jugements qu'il porte sur les hommes et les événements. Cependant M. Bottinelli a fait effort pour dégager de

1. Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1913, supplément, pp. 32-40.

2. A. Cournot, *Souvenirs* (1760-1860), précédés d'une introduction par E.-P. Bottinelli. Paris, Hachette, 1913, in-8°, XXXVIII-266 pp.

ces *Souvenirs* les directions philosophiques sous-jacentes et les rattacher à la philosophie de Cournot. C'est l'objet principal de son introduction où il peut ainsi compléter, sur plus d'un point, ce qu'il expose ailleurs de façon plus systématique.

Lotze. — M. G. Misch publie dans la *Philosophische Bibliothek* la seconde partie du *System der Philosophié*[1], autrement dit les trois livres de la *Métaphysique*, d'après l'édition originale de 1879. Il y joint, avec raison, l'étude sur les *Principes de l'éthique*, parue en 1882 dans la revue *Nord und Süd*, dans laquelle Lotze esquisse les idées qu'il se proposait de développer dans la troisième partie du système.

Renouvier. — Quel que puisse être l'avenir du néo-criticisme et quelle que soit son influence actuelle, que d'aucuns estiment très réelle (William James ne lui devait-il pas son pluralisme?), l'œuvre de Renouvier tient une assez grande place dans la philosophie française du XIXe siècle ,pour que tous les historiens se réjouissent de voir rééditer ses œuvres devenues, pour la plupart, introuvables. Les cinq très beaux volumes[2] que la librairie Armand Colin a publiés au cours de cette année, presque simultanément, contiennent les trois premiers *Essais de critique générale*, c'est-à-dire : le *Traité de Logique générale et de Logique formelle*, le *Traité de Psychologie rationnelle* et *Les Principes de la Nature*. Le texte suivi est, bien entendu, celui de la deuxième édition, parue en 1875 pour les deux premiers essais, en 1892 pour le troisième. Aucune note des éditeurs n'indique les changements, souvent considérables, qui distinguent cette seconde édition de la première. C'est donc une simple réimpression mais dont l'utilité est trop manifeste pour qu'on ne l'accueille pas avec une satisfaction entière.

Ernest Naville. — Après la biographie de Charles Secrétan, voici celle de son compatriote Ernest Naville, écrite, avec piété et intelligence, par sa petite-fille, Mlle Hélène Naville[3]. C'est peut-être un privilège de la Suisse de conserver ce culte familial qui sait ainsi honorer la mémoire d'ancêtres philosophes en des récits faits de simplicité, de dignité et de franchise. En tout cas, il serait à souhaiter, pour l'intelligence même des systèmes philosophiques et de leur valeur, que cette coutume s'étende. Mlle Hélène Naville raconte, dans

---

1. Hermann Lotze, *Metaphysik* (*System der Philosophie*, II), hrsg. v. Georg Misch. [*Philos. Bibl.*, B. 142.]. Leipzig, Meiner, 1912: in-12, 644 pp.

2. Ch. Renouvier, *Essais de critique générale. Premier essai : Traité de Logique générale et de Logique formelle*, 2 vol. in-8o, IX-397 et 386 pp.; *Deuxième Essai : Traité de Psychologie rationnelle d'après les principes du Criticisme*, 2 vol. in-8o, 398 et 386 pp.; *Troisième Essai : Les Principes de la Nature*, in-8o LXV-444 pp.; Paris, Armand Colin, 1912.

3. Hélène Naville, *Ernest Naville. Sa vie et sa pensée. Tome premier, 1816-1859. Lettres, Journal et autres documents.* Avec huit illustrations hors texte. Genève, Georg; Paris, Fischbacher, 1913; in-8o, VIII-345 pp.

ce premier volume, après les origines de sa famille, la formation intellectuelle et religieuse de son grand-père et les premières manifestations de son activité philosophique jusqu'en l'année 1859. De nombreux extraits de la correspondance ou des notes du jeune homme et du pasteur permettent d'apprécier l'élévation et la délicatesse de son âme, les exigences aussi et l'ouverture de son esprit. Au point de vue philosophique nous assistons au premier contact d'Ernest Naville avec la pensée de Maine de Biran et à ses premières relations avec V. Cousin et les philosophes du jour. Et ce n'est pas le moindre intérêt de la première partie de cette biographie dont nous espérons bien que la suite ne se fera pas trop attendre.

Le Saulchoir, Kain. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P.

BULLETIN D'APOLOGÉTIQUE

I. — LE PROBLÈME DE LA FOI ET L'APOLOGÉTIQUE.

Le P. de Tonquédec dont l'excellent opuscule : *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*[1] avait été si justement apprécié du public, vient de consacrer un important travail à l'examen critique de la doctrine de M. Blondel[2]. « Les idées les plus connues de M. Blondel s'alimentent en un fonds de philosophie générale qu'il importe de laisser voir, sous-jacent partout. Ses affirmations religieuses dont on s'est tant occupé depuis vingt ans et auxquelles on a donné tant de sens divers, en prennent un très net, dès qu'on les met en contact avec certains principes... Au point de vue théologique, il a fallu de même aborder, après M. Blondel, les questions les plus vitales. En ces domaines, où tout prend une gravité exceptionnelle, je regrette d'avoir eu à formuler des critiques. Je l'ai fait très franchement et j'ai tâché de justifier mes appréciations » (Préf., pp. IV et V).

L'ouvrage du P. de Tonquédec comprend trois parties : I. — *Exposé de l'idée d'immanence chez M. Blondel.* — II. — *Critique philosophique de la doctrine de M. Blondel.* III. — *Critique théologique.* Nous allons les résumer aussi exactement que possible.

Ire Partie *L'idée d'immanence chez M. Blondel.* Ce qu'il faut accorder à M. Blondel, sous peine de le calomnier, c'est que ses idées sur l'immanence ne l'ont mené ni à l'immanentisme, ni à l'idéalisme, ni au phénoménisme. Il ne faudrait pas, d'autre part, minimiser la philosophie de l'action. C'est la mutiler que de la représenter comme employant la méthode d'immanence, sans affirmer une doctrine d'immanence, sans adopter en aucun sens le principe d'immanence. Est immanent, d'après lui, non seulement ce qui naît à l'intérieur d'un être ou y demeure, mais aussi tout ce qui lui arrive du dehors par « afférence », pourvu que ce soit « comme la satisfaction d'un besoin infus, comme la réponse attendue ou cherchée à un appel intérieur, comme le complément d'un don initial et stimulateur ». L'unité des choses n'est pas celle d'une substance unique, mais celle d'un ensemble étroitement lié. Ce principe s'applique à l'universalité du donné. Le moi n'est pas isolable du reste, il tient à tout et tout tient à lui. On ne peut donc atteindre et définir la transcendance que par le chemin de l'immanence, l'extériorité que par l'intériorité. Rien

1. 1 vol. in-16 de 152 pp. Paris, Beauchesne, 1908.

2. J. de Tonquédec, *Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, Paris, Beauchesne, 1913. In-12 de XV-307 pp.

ne peut entrer dans l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion.

La méconnaissance de cette vérité conduit à deux erreurs principales : l'extrinsécisme et l'intellectualisme.

L'extrinsécisme consiste à considérer la réalité « par tranches distinctes », extérieures les unes aux autres, pouvant être examinées à part sans perdre leur vérité. En philosophie, l'extrinsécisme donne naissance à l'intellectualisme. En théologie, l'extrinsécisme distingue adéquatement l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. En apologétique, l'extrinsécisme ne voit dans le fait miraculeux qu'un caractère accidentel, générique, n'ayant avec le dogme qu'un rapport extérieur. En sociologie, l'extrinsécisme séparera l'ordre social et l'ordre moral.

L'intellectualisme consiste à supposer que le réel est exactement saisi par la perception ou l'observation, exactement représenté par l'image ou le concept. Or, il n'en est rien, car le réel est quelque chose d'essentiellement inachevé, un *fieri* ouvert à un progrès indéfini. La vérité ne peut donc pas se définir : la correspondance de la pensée avec son objet, elle consiste essentiellement dans un mouvement continu où l'intelligence s'efforce d'analyser ce que la vie produit à l'état confus et enveloppé. Dès lors, il ne peut plus être question de démontrer spéculativement l'existence de Dieu, la réalité du surnaturel, le fait d'une intervention divine.

En opposition avec l'intellectualisme et l'extrinsécisme, M. Blondel esquisse une méthode positive, par laquelle il compte bien restaurer toutes les certitudes qu'il a détruites. Le moyen unique et souverain qu'il propose pour cela, c'est l'action.

Le mot *action*, au sens légitime, ne désigne pas une espèce particulière d'activité qui s'opposerait à la connaissance. Agir, c'est chercher l'accord du connaître, du vouloir et de l'être. L'action tient aussi compte du principe d'immanence : tout tient à tout. Elle est le moyen unique que nous ayons d'atteindre le réel et de le posséder.

La connaissance de Dieu provient de l'action seule ; cette poussée vers l'infini qui dilate incessamment mon action, c'est Dieu. Les démarches de l'apologétique classique étant inefficaces par elles-mêmes, c'est encore à l'action qu'on demandera de les vivifier et de les suppléer. Une apologétique établie sur le principe d'immanence ne peut avoir pour but que d'amener l'individu à faire en lui-même certaines expériences, or, il verra que sa volonté profonde appelle un surcroît divin. Dès lors, les motifs de crédibilité ne sont point, par rapport à la doctrine, des preuves extérieures et antécédentes ; c'est d'un seul élan et en vertu d'un même mouvement que l'ensemble sera assimilé. Le miracle ne peut avoir d'efficacité religieuse qu'associé aux idées mêmes qu'il atteste. Les dogmes se présentent comme des hypothèses à vérifier par l'expérience. On les essaie comme règles de pensée et de conduite, on pratique avant de croire, et c'est la pratique qui fait voir si le divin est vraiment là. Celui qui suit sa conscience et qui use de la lumière qu'il a, n'est pas seulement en marche vers les divines réalités : il les tient déjà et il y participe vraiment quoiqu'il puisse toujours s'y livrer davantage. On voit désormais comment le

salut est accessible à tous, et comment la profession de certains dogmes n'en est pas la condition indispensable.

IIe Partie. *Critique philosophique.* On ne peut affirmer, ni du point de vue métaphysique, ni de celui de l'expérience, que tout tienne intrinsèquement à tout. Le principe de l'interdépendance universelle, appliqué à la connaissance, est un des arguments traditionnels du scepticisme. La connaissance fragmentaire est légitime et de réelle valeur. Il est possible d'acquérir des connaissances de détail, sans passer par le point de vue du tout. Que les phénomènes se fassent suite dans le temps et dans l'espace, cela suffit à les unir, mais non à les confondre. Le mouvement, comme tel, n'est pas impénétrable à la connaissance fragmentaire. La connaissance réfléchie ne possède, d'après M. Blondel, aucune valeur comme perception ou représentation du réel; la conséquence rigoureuse de cette doctrine est la nullité de la spéculation au point de vue ontologique. La raison se trouve donc murée dans le pur phénomène. M. Blondel ne peut échapper, en élaborant sa philosophie, aux inconséquences pratiques; son système est construit par les mêmes procédés que les autres; il est, comme eux, une idéologie abstraite.

D'après M. Blondel, la réalité existe indépendamment de notre action, mais c'est l'action qui nous donne prise sur elle. Seulement, le mot action, sous la plume de M. Blondel, reste ambigu. Il a tantôt le sens d'action-expérience, tantôt celui d'option libre douée d'une portée métaphysique et d'une valeur morale. Que l'action-expérience nous fasse mieux connaître le réel, c'est indéniable, mais il n'est pas facile de comprendre comment l'option nous donne le réel et puisse promouvoir ce qui n'était, avant l'option, qu'un pur phénomène, à un degré supérieur d'existence.

IIIe Partie. *Critique théologique.* Les erreurs philosophiques signalées ne peuvent rester sans influence sur les questions religieuses.

La démonstrabilité naturelle de l'existence de Dieu fait partie de l'enseignement officiel de l'Église. Il est donc impossible de soutenir que l'exercice de la raison spéculative ne peut suffire à nous faire connaître Dieu.

Pour poser clairement et sans contradiction la thèse de M. Blondel sur l'exigence du surnaturel, il faut dire que ce qui radicalement exige en nous le surnaturel, ce n'est point sans doute la nature abstraite, mais dans le concret actuel, la nature seule. Si l'ordre naturel exige, lui seul et par lui-même, la perfection surnaturelle, c'est donc que celle-ci lui appartient de droit comme son achèvement normal et nécessaire. Or, de quelque biais qu'on regarde la nature, que ce soit au point de vue historique ou ontologique, on ne trouve en elle seule aucune exigence du surnaturel. M. Blondel échappe, sans doute, à l'erreur théologique qui affirmerait la nécessité objective du surnaturel, puisque, selon la philosophie de l'action, c'est la pratique seule qui tranche la question de réalité, mais c'est au prix d'une autre erreur : celle qui nie la portée ontologique de la raison humaine.

Néanmoins, M. Blondel a eu le mérite de mettre en pleine lumière

l'impossibilité d'échapper au problème religieux. Reste à savoir si l'apologétique d'immanence peut nous faire découvrir la vraie religion.

L'apologétique d'immanence met en lumière un fait intérieur, partout identique en son fond et qui se réalise nécessairement en toute âme humaine. Ce fait consiste dans l'impuissance à se suffire seul, dans l'impossibilité de suivre sa volonté vraie sans vouloir plus que la nature. En face du fait intérieur, l'apologétique d'immanence place le fait extérieur : le catholicisme. L'exigence intérieure ne peut faire discerner la révélation objective que s'il existe entre les deux termes une connexion rigoureuse, indispensable. M. Blondel affirme que l'âme humaine ne peut découvrir en elle-même les dogmes catholiques, mais les exigences du surnaturel devraient être capables de nous faire reconnaître les caractères de leur objet et M. Blondel n'a-t-il pas placé des dogmes tels que la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, dans la perspective des seules exigences de la pensée ? Or, l'Église nous enseigne que la raison est impuissante à retrouver, par ses principes propres, la détermination et la démonstration de l'objet à croire. En supposant même la nécessité d'une présentation extérieure de la révélation, le fait intérieur seul ne peut nous en montrer la vérité. La méthode d'immanence, prise en ses parties saines, se réduit à un art de préparation subjective. Elle amène l'individu à poser le problème religieux; elle le dispose à en accepter la solution véritable.

Chez M. Blondel, la théorie du miracle souffre, en son intérieur, de la lutte d'idées opposées. Il l'a d'abord conçue en fonction de sa philosophie particulière, poussant à fond le principe d'immanence ou d'interdépendance jusqu'à paraître résorber le miracle dans les manifestations ordinaires de Dieu, jusqu'à sembler en faire dépendre la signification des seules expériences de la vie intérieure. Mais, fidèle à sa foi, le philosophe a voulu adapter ses conceptions aux enseignements de l'Église qu'on lui opposait. Il s'est malheureusement servi pour cela d'une de ses doctrines philosophiques les plus ruineuses : celle qui, s'appuyant toujours sur le même principe d'interdépendance, refuse à la pensée réfléchie le droit de parler de l'être vrai des choses et abrite la certitude dans l'action.

Il reste à voir comment, après une pareille théorie des motifs de crédibilité, l'accession à la foi est encore possible. Tout d'abord, si l'on tient compte des enseignements de l'Église, la connaissance religieuse véritable ne présuppose pas la nécessité d'une option qui porte d'emblée sur le tout de la religion. Le résultat net de la méthode d'immanence était de forcer l'homme à poser le problème religieux. Mais l'homme hésite devant l'option salutaire, parce que son esprit est insuffisamment éclairé. M. Blondel répond à ces angoisses en disant : pratiquez et vous verrez; la lumière ne vient que de l'expérience et de l'action sous l'influence de la grâce. Mais on ne peut pratiquer, c'est-à-dire recevoir les sacrements, si l'on n'a pas encore la foi. Et comment, avec cette théorie, éviter le procédé moderniste de l'accession à la foi réprouvé par l'Encyclique *Pas-*

endi : « Si maintenant vous demandez sur quoi, en fin de compte, cette certitude de foi repose, les modernistes répondent : sur l'expérience individuelle. Ils se séparent ainsi des rationalistes, mais pour verser dans la doctrine des protestants et des pseudo-mystiques... La fin qu'ils se proposent est d'amener le non-croyant à faire l'expérience de la religion catholique, expérience qui est, d'après leurs principes, le seul vrai fondement de la foi ».

L'expérience et la pratique religieuses ne suffisent point pour le salut, les documents les plus authentiques de la Révélation font de la connaissance objective des vérités révélées, une condition de la possession de l'objet à croire. Le fondement objectif de la sécurité intellectuelle du croyant est facile à discerner, car il n'y a pas de bonnes raisons pour douter de la vérité. Le fait qu'une religion est vraie implique que les formes de pensée qu'elle propose en ses dogmes sont conformes à ce qui est. Mais cette stabilité intellectuelle du croyant n'est possible, que si l'on admet le pouvoir de la raison de démontrer ce qui est.

Le P. de Tonquédec, dans cet exposé synthétique de la doctrine de M. Blondel, n'a négligé aucune des sources d'information auxquelles il pouvait avoir recours. Ces 300 pages supposent un long et minutieux travail de recherches. Le souci d'exactitude ne saurait être sérieusement contesté.

Il faut également savoir gré à l'auteur de son entière franchise. Le P. de Tonquédec n'est ni un disciple, ni un apologiste, mais un esprit indépendant qui pèse les arguments au poids de leur valeur philosophique ou théologique.

Il y a enfin, dans ce livre, des qualités intellectuelles de premier ordre : vigueur et pénétration de pensée, souplesse dialectique, clarté de l'exposé, sans compter des vues suggestives sur maint problème apologétique.

Reste à savoir si cette synthèse répond à une déformation ou à une exposition authentique de la philosophie de l'action.

M. Blondel, avant même que l'ouvrage ait paru, a répondu aux extraits publiés dans la *Revue pratique d'Apologétique*, par un démenti véhément[1] déclarant comme non avenue la critique qui pourrait être faite de ses idées. Cette fin de non-recevoir produit, il faut l'avouer, une pénible impression.

Dans une lettre publiée ultérieurement[2], M. Blondel a résumé ses principaux griefs contre le P. de Tonquédec. Il affirme n'avoir jamais soutenu la théorie de l'immanence que lui prête le P. de Tonquédec, il n'a pas davantage soutenu que l'action abstraite et séparée pouvait nous donner l'être; enfin, sa doctrine de l'expérience religieuse n'est point du tout celle que lui prête son contradicteur.

M. Blondel, réplique le P. de Tonquédec[3], faisait de l'immanence,

---

1. *Revue pratique d'apologétique*, 15 janvier, pp. 591 et sq.

2. *Explications nécessaires et simples remarques sur les « Observations » du P. de Tonquédec.*

3. *A propos d'une brochure récente de M. Maurice Blondel.*

l'expression non d'une identité substantielle, mais d'une interdépendance nécessaire. Dans sa brochure, M. Blondel ne répond pas à cette question essentielle. De même, le P. de Tonquédec n'a pas reproché à M. Blondel de dire que l'action, indépendamment de la pensée, a une valeur, mais que la pensée, indépendamment de l'action, est sans valeur. En ce qui concerne la portée de l'action et de l'expérience religieuse, le P. de Tonquédec reproche à M. Blondel, non plus de passer à côté du débat, mais d'exposer des théories fort différentes de celles qui se trouvent développées dans l'*Action*. Or, ce sont ces dernières que le P. de Tonquédec a visées dans son ouvrage, et non les doctrines que M. Blondel a pu adopter depuis.

« Quelques-uns des disciples de M. Blondel, écrivait le P. de Tonquédec dans la Préface de son ouvrage (p. III), ont assumé la tâche de rendre sa doctrine acceptable au point de vue théologique : ils l'émondent discrètement, lui insinuent ce qui lui manque et l'infléchissent insensiblement dans le sens traditionnel. Ces tentatives sont intéressantes, utiles même à bien des égards, et mon intention n'est aucunement de les blâmer. Mais mon point de vue a été différent, plus général, plus objectif ».

Ces lignes visent-elles les articles sur l'*Immanence* parus dans le *Dictionnaire apologétique*[1]? On ne saurait le dire avec certitude, mais il n'en reste pas moins que l'interprétation donnée par MM. Valensin, et que nous avons résumée ici même[2], diffère notablement de celle du P. de Tonquédec. Dès lors, une question se pose invinciblement à l'esprit : quel est l'exposé le plus fidèle de la pensée de M. Blondel?

M. Blondel, il est vrai, a déclaré exacte l'interprétation donnée par M. M. Valensin, et M. Aug. Valensin a fait des réserves sur l'objectivité de l'exposition et des critiques du P. de Tonquédec[3]. Nous n'avons pas la compétence suffisante pour prendre parti dans le débat. Est-ce à dire que toutes ces discussions sont stériles? Nous ne le croyons pas. En effet, dans une lettre publiée par la *Revue du Clergé français*[4], M. Blondel a fait l'importante déclaration qui suit : « Quelques personnes me demandent s'il est vrai que je veuille maintenir obstinément le texte intégral du livre *l'Action* publié en 1893... Je tiens aujourd'hui à déclarer expressément que, si je n'ai pas remis en circulation un livre totalement épuisé depuis 1895, c'est que, dès lors, j'avais d'importantes modifications à y introduire. A plus forte raison en aurais-je maintenant. Je néglige si peu les enseignements accumulés depuis vingt ans, que je n'ai cessé de méditer, de préparer sur le même problème un ouvrage renouvelé, ainsi que le savent tous ceux qui m'ont questionné à ce sujet. » Nous prenons acte de cette déclaration. Refondu et corrigé, le livre

1. Fasc. VIII, col. 579-611.
2. *Bulletin d'Apologétique*, 1912, pp. 801-805.
3. *L'Université catholique*, 15 juin 1913, pp. 175-189.
4. 15 juillet 1913, pp. 216-217.

de M. Blondel trouvera certainement, auprès du public catholique, l'accueil que mérite l'incontestable talent de son auteur.

M. P. Rousselot, professeur à l'Institut catholique de Paris, a étudié comment s'opère dans l'individu la conjonction de ces deux termes : foi infuse et foi objective[1]. La solution doit consister à montrer l'accord des deux termes, non pas à supprimer l'un d'eux. Hermès attribuait à la raison toute la détermination des croyances, le sentimentalisme protestant faisait dépendre le discernement des doctrines d'un témoignage de la grâce perçu expérimentalement. Le concile du Vatican a condamné ces deux solutions opposées. La plupart des théologiens, pour résoudre le problème, « continuent de réduire l'acte de foi normal à l'un ou à l'autre de ces types : ou bien l'acte de foi surnaturel contient virtuellement et élève un acte de foi naturel; ou du moins il a été précédé d'une constatation naturelle du fait de la révélation. Il est clair qu'une pareille doctrine rend difficile à expliquer la foi des enfants et des ignorants » (p. 247).

Pour expliquer la crédibilité, il est nécessaire de faire appel à la lumière de la grâce. Cette illumination surnaturelle « se concilie avec une véritable efficacité des signes externes, en sorte que ces deux éléments intègrent une même certitude » (p. 250). L'intelligence est, en effet, une puissance active de synthèse. Il en est de même pour la foi, pour le *lumen fidei*, quand on perçoit la crédibilité; cette lumière ne donne point d'objets nouveaux à connaître, mais on lui doit la perception de la connexion, la synthèse, l'assentiment. Remarquons également que l'assentiment n'est pas distinct de la synthèse des termes; percevoir la connexion et donner son assentiment sont une seule et même chose. « Ce dernier point, dans la théorie de la foi, est d'une réelle importance. Il nous fait, en effet, comprendre que dans les connaissances surnaturelles dont nous parlons, il ne faut point imaginer de « jugement de crédibilité » qui constitue un acte distinct. C'est un acte identique que la perception de la crédibilité et la confession de la vérité » (p. 254). « On accorde assez volontiers que, la foi supposée présente, sa lumière puisse faire voir la crédibilité. Mais il n'y a pas de raison pour expliquer différemment le premier acte de foi, et pour refuser de dire que la lumière surnaturelle éclaire l'acte même par lequel on l'acquiert » (p. 255).

L'auteur montre ensuite que la *liberté* entière et la *rationabilité* parfaite de l'acte de foi ne peuvent se concilier que dans et par sa *surnaturalité*. « Il y a causalité réciproque entre l'hommage qu'on choisit de rendre à Dieu et la perception de la vérité surnaturelle. Du même coup, l'amour suscite la faculté de connaître et la connaissance légitime l'amour. Sans qu'un « jugement de crédibilité » ait précédé, l'âme instantanément croyante peut s'écrier : « Mon Seigneur et mon Dieu! Élection libre et connaissance certaine s'unissent dans cet éclair, mais ne se confondent pas » (pp. 450, 451). M. Rousselot appuie toute sa théorie sur le principe philosophique

1. P. Rousselot, *Les yeux de la Foi*, *Recherches de Science religieuse*, 1910, nos 3 et 5.

suivant : toute connaissance exprime un appétit, toute vision est vision d'amour et est définie, dans l'être potentiel, par un habitus appétitif, conscient ou inconscient. « La raison enchantée, pour ainsi dire, charmée, fascinée, par le Dieu qui l'a fait capable de lui, n'est pas autre chose qu'un pur amour de l'Être » (p. 454). Dès lors, on peut expliquer la liberté et la certitude de la foi. « Dans l'acte de foi, comme l'amour est nécessaire à la connaissance, ainsi la connaissance est nécessaire à l'amour. L'amour, l'hommage libre au Bien suprême, donne de nouveaux yeux. L'être, plus visible, ravit le voyant. L'acte est raisonnable, puisque l'indice perçu apporte à la nouvelle vérité le témoignage de l'ordre naturel. L'acte est libre, puisque l'homme peut repousser, s'il le veut, l'amour du Bien surnaturel » (p. 457).

On connaît la manière très vivante et très personnelle avec laquelle M. Rousselot a coutume de traiter les sujets philosophiques ou théologiques qu'il étudie. C'est dire qu'il y a dans son analyse de ce problème si complexe des rapports de la nature et de la grâce dans l'acte de foi, certaines vues pénétrantes qui donnent à réfléchir. M. Rousselot a particulièrement mis en lumière le rôle important de la faculté percevante dans la connaissance et bien montré que la foi nous donnait de nouveaux yeux, qu'elle ne dispensait pas de voir, mais faisait mieux voir. Il faut le remercier d'avoir brillamment exposé ce principe généralement trop oublié.

Nous ne saurions souscrire cependant à toutes les idées défendues par le distingué théologien.

M. Rousselot nous semble, tout d'abord, avoir notablement exagéré la nécessité de la grâce dans la perception de la crédibilité. Non pas, certes, que l'auteur entende contester la valeur objective des motifs de crédibilité, il l'affirme explicitement (pp. 166 et 173), mais il déclare que, sans la grâce, la raison est incapable de connaître avec certitude le fait de la révélation. Qu'en fait, la grâce intervienne dans le jugement de crédibilité, nous l'accordons sans peine, mais M. Rousselot semble faire de cette nécessité, une nécessité de droit, et de l'impuissance de la raison à connaître sans la grâce le fait de la révélation, une impuissance absolue. Cette affirmation est, d'ailleurs, la conséquence logique de sa théorie de la crédibilité perçue par la lumière de la foi et ne composant pas avec la vertu de foi un acte distinct. Cette opinion, dans son intransigeance, et dépourvue de toutes les distinctions qui en auraient atténué la verdeur, nous semble difficilement conciliable avec les documents ecclésiastiques qui maintiennent la possibilité d'une démonstration purement rationnelle de la crédibilité [1].

En second lieu, la thèse fondamentale de M. Rousselot sur la crédibilité perçue par la lumière de la foi et s'identifiant avec la foi comme acte psychologique nous semble avoir contre elle toute la tradition théologique. La plupart des théologiens admettent sans doute que la grâce actuelle collabore avec la raison dans le jugement

1. Denzinger, 1490, 1498, 1499, 1500, 1639, 1659. Edit. 9a.

de crédibilité, mais cette grâce n'est pas la lumière de la foi, et le jugement de crédibilité n'est surnaturel que dans son mode. Nier ensuite la distinction du jugement de crédibilité d'avec la foi aboutit — quoi qu'en pense M. Rousselot — à des conséquences ruineuses pour le caractère raisonnable de l'acte de foi, comme le montre le P. Harent dans l'article considérable qu'il a donné sur le mot *Foi*[1] et que nous résumerons après sa publication intégrale. Il est impossible d'identifier deux actes ayant des propriétés aussi différentes que la perception de la crédibilité et l'acte surnaturel de foi. « En supprimant cette préparation de l'acte de foi par des jugements de crédibilité distincts et successifs, conclut le P. Harent dans sa critique approfondie des articles en question, M. Rousselot a contre lui toutes les écoles réunies, thomistes, scotistes, théologiens de la Compagnie de Jésus et tous les autres; tous, depuis des siècles, ont admis ces jugements de crédibilité préalables. Un tel accord entre des écoles si facilement divisées est déjà bien remarquable au point de vue purement humain; mais de plus, un consentement si unanime et si durable a sa valeur au point de vue théologique de la tradition; n'est-il pas téméraire de s'en écarter pour introduire du nouveau?[2] ».

Dans un article postérieur[3], M. Rousselot a retracé l'histoire de la notion de *foi naturelle*, c'est-à-dire d'une foi acquise par les seules lumières de la raison. Des documents cités il résulte que c'est Scot qui, le premier, a distingué la foi naturelle et la foi infuse. Scot semble même admettre la nécessité de commencer par faire un acte de « foi acquise », toutes les fois qu'on va faire un acte de « foi infuse ».

M. Rousselot s'efforce ensuite, en citant de nombreux textes, de démontrer que saint Thomas n'a admis ni l'existence, ni la possibilité d'une foi naturelle et « qu'il ne présente point la perception de la crédibilité comme le fruit d'une démonstration rationnelle qui précéderait l'acte de croire, mais qu'il la croit produite par la lumière de la foi » (p. 20). Les textes cités par M. Rousselot prouvent bien que saint Thomas admet la nécessité d'un principe surnaturel pour l'assentiment aux vérités de foi, mais non que le jugement de crédibilité soit dû à la lumière surnaturelle de la foi[4]. Le fameux texte « Lumen fidei facit videre ea quae creduntur » (*Summa theol.* IIa IIae, q. 1, a. 4, ad 4), peut s'interpréter autrement que ne le fait M. Rousselot. On peut l'entendre, en ce sens, que la vertu de foi a une influence indirecte et dispositive sur les jugements de crédibilité[5]. Ce « *lumen fidei* » ne vise donc pas le cas de la première acceptation de la foi dans un homme auparavant infidèle, mais celui d'un croyant chez qui la foi écarte les obstacles intellectuels ou volontaires

1. *Dict. de Théologie catholique*, Fasc. XLII, col. 264-275.

2. *Ibid.*, col. 273.

3. *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, *Recherches de Science religieuse*, janvier-février 1913, pp. 1-36.

4. Cf. P. Harent, *art. cit.*, col. 274, 275.

5. Cf. P. Harent, *Ibid.*, col. 242 et seq.

qui s'opposent à une vue plus nette de la crédibilité. Saint Thomas nous paraît ensuite, contrairement à ce qu'affirme M. Rousselot, avoir clairement affirmé l'existence de la foi naturelle et la perception purement rationnelle de la crédibilité, au moins chez les démons (*Summa theol.*, IIa IIae, q. 5, a. 2 et rép. aux obj.). M. Rousselot prétend que, dans l'article en question, saint Thomas ne parle pas d'une vérité intrinsèquement surnaturelle. Au début de l'article, saint Thomas ne parle, en effet, que d'un événement futur, mais à la fin de l'article il écrit : « Vident (dæmones) enim multa manifesta indicia ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae a Deo esse; quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet non videant; puta Deum esse trinum et unum, vel aliquid hujusmodi ». Les limites de ce bulletin ne nous permettent pas de nous étendre davantage sur ces remarques, on en trouvera le développement dans la critique exhaustive qu'a fait le P. Harent[1] des articles de M. Rousselot.

II. — LES MOTIFS DE CRÉDIBILITÉ.

On sait toute l'importance apologétique du miracle. Il est, avec la prophétie, le critère par excellence de la révélation divine, comme l'affirme explicitement le concile du Vatican[2]. Aussi bien, la question du miracle occupe-t-elle, dans les manuels d'Apologétique, une place de choix.

Cependant, certains aspects du miracle n'y sont peut-être pas développés avec toute l'ampleur qu'ils méritent. Les suppléances surnaturelles du miracle, les rapports du miracle avec le déterminisme et le contingentisme des lois naturelles, son aspect social, sa finalité religieuse, ses relations avec l'ordre surnaturel sont de ceux-là.

Nous nous sommes proposé, dans l'ouvrage que nous publions sous ce titre : *Le miracle et ses suppléances*[3], d'étudier les points de vue spéciaux que nous venons d'énumérer. C'est dire que notre analyse des multiples questions que soulève le problème du miracle est très limitée.

Voici le résumé des idées fondamentales que nous avons essayé de mettre en lumière.

Chap. Ier. *Les suppléances surnaturelles du miracle.* Ce problème se pose à propos des enfants, des adultes non cultivés et même de certains convertis; leurs motifs de crédibilité ne semblent pas avoir une valeur objective. On répond à la difficulté, d'une manière très générale, en disant que la grâce supplée la crédibilité, mais il faut préciser ce rôle de la grâce dans la perception de la crédibilité. La suppléance de la crédibilité peut d'abord être *totale*. Dieu fait connaître la révélation d'une manière directe et immédiate, c'est le cas des prophètes, des révélations privées, des conversions soudaines. En règle générale cependant, cette suppléance de la crédibilité n'est que

1. *Loc. cit.*
2. *Const. De Fide*, cap. III.
3. In-12 de 321 pp. Paris, Beauchesne.

relative, c'est-à-dire que Dieu se borne à aider l'intelligence humaine à percevoir les motifs de crédibilité. Cette intervention de la grâce, dont la présence est motivée par de solides raisons théologiques, ne fait pas du jugement de crédibilité, un acte substantiellement surnaturel, celui-ci n'est surnaturel que dans son mode. Mais la grâce n'est pas un objet perçu, elle surélève la faculté percevante, il faut donc que les motifs de crédibilité que l'expérience constate chez les adultes, les convertis..., etc., possèdent une réelle valeur. Pour apprécier cette valeur, il ne faut pas s'arrêter à la manière souvent imparfaite avec laquelle se présente extérieurement le motif de crédibilité dans la foi concrète. Les mêmes motifs de crédibilité peuvent se présenter sous des formes très différentes, mais qui n'en altèrent pas l'identité foncière. Il y a, d'abord, leur aspect savant et livresque, celui que l'on trouve exposé dans les manuels classiques, puis, en second lieu, leur aspect pratique et vivant. Cette distinction s'applique tout particulièrement à l'Église, « ce grand et perpétuel motif de crédibilité ». Les différentes notes de l'Église : unité, sainteté, propagation, etc., sont perçues et exprimées différemment dans l'apologétique savante et la foi concrète, mais la preuve ne change pas de valeur pour autant.

Il y a, cependant, d'autres raisons de croire qui ne se ramènent pas au fait de l'Église; les conversions sont souvent provoquées par la mort, la maladie, les déceptions,... etc. L'exclusivisme des raisons internes est souvent plus apparent que réel, mais ces raisons internes peuvent en certains cas donnés, devenir des motifs de crédibilité *individuels*. En effet, l'âme ouverte aux sollicitations de la grâce peut apercevoir clairement l'action de la Providence divine et dans l'inquiétude religieuse ressentie et dans l'attirance exercée par le catholicisme; elle sent très vivement que sa destinée entière est engagée dans le débat, et qu'il ne s'agit pas seulement d'une question objective à résoudre, mais de son salut.

Les adultes catholiques insuffisamment instruits ont d'autres motifs de crédibilité que l'autorité de leur curé, l'éclat apologétique de l'Église peut se révéler directement à eux. Chez les chrétiens non catholiques et chez les infidèles, l'impossibilité du contrôle personnel des motifs de crédibilité n'est pas absolue, le cas des conversions le prouve, mais elle est plus difficile. Ils ne sont d'ailleurs pas coupables de ce chef, si leur bonne foi est entière.

L'autorité des parents sur l'éducation religieuse de leurs enfants est de droit naturel; ce moyen d'instruction religieuse, étant voulu par la Providence divine, ne doit pas être dépourvu de toute valeur. Vis-à-vis de quelles vérités, l'autorité des parents, comme telle, se trouve-t-elle compétente? L'autorité des parents, *considérée en elle-même*, n'a pas de compétence par rapport aux vérités surnaturelles dans leur essence. Si, *de fait*, les parents enseignent ces vérités à leurs enfants, c'est en vertu d'une investiture surnaturelle qu'ils reçoivent de l'Église infaillible. Par contre — en vertu de la connexion des vérités fondamentales de toute religion avec le fait de la révélation primitive et de la nature du moyen de transmission : la famille

— la compétence des parents semble établie en ce qui concerne les vérités surnaturelles dans leur seule modalité et le fait de leur révélation. Il y a donc, dans l'instruction religieuse reçue par les enfants, chez tous les peuples, un fond commun de vérités qui résiste à toutes les déformations et aux multiples erreurs qui lui font parfois cortège.

Chapitre II. *Déterminisme, Contingentisme, Miracle.* Le déterminisme rigide et le contingentisme radical excluent tous deux le miracle. La possibilité du miracle suppose donc une part de relativité dans le déterminisme et dans le contingentisme.

Le déterminisme des lois de la nature repose sur des principes métaphysiques; il laisse place néanmoins à un certain contingentisme. Le principe qui fonde la constance des lois de la nature : les mêmes causes, dans les mêmes circonstances, produisent toujours les mêmes effets, est aussi celui qui explique leur contingence relative. L'exception — qu'il s'agisse d'une neutralisation ou d'une surélévation — ne détruit pas le déterminisme des essences et des lois qui les régissent, bien plus, ce déterminisme est la condition même de l'exception.

Si déjà les causes secondes peuvent neutraliser ou surélever les effets des causes qui leur sont inférieures, à plus forte raison la cause première pourra intervenir dans l'univers, pour y produire cette exception d'un genre spécial qu'on appelle miracle. Les divers éléments qui composent l'essence du phénomène miraculeux peuvent se résumer ainsi : Le miracle est un effet perceptible aux sens et que Dieu seul peut produire — par une exception aux lois ordinaires qui constituent l'ordre de l'univers — soit comme cause unique, soit comme cause principale.

Le miracle ne viole pas l'ordre de l'univers, il respecte le déterminisme des lois naturelles, bien plus il réalise la loi suprême de l'ordre. Dieu seul pouvant agir, à titre de créateur, sur la puissance obédientielle, est aussi seul capable, dans sa motion souveraine, d'éviter à jamais la violence.

Chapitre III. *L'aspect social du miracle.* Le miracle n'est pas seulement conforme à la nature individuelle de l'homme, mais encore à sa nature d'être social.

La nécessité du miracle n'est pas une nécessité absolue et rigoureuse pour la foi individuelle, elle est relative à ce fait que la révélation divine a été confiée à une société.

Le miracle est un motif de crédibilité accessible à tous les esprits. C'est un fait extérieur, sensible, étonnant et sa transcendance est facilement discernable grâce à toutes ses circonstances antécédentes, concomitantes ou conséquentes.

Le miracle possède également des conséquences sociales, il est un motif de crédibilité en faveur de l'Église catholique. La perpétuité du charisme du miracle rattache authentiquement l'Église aux temps évangéliques et apostoliques, de plus, on découvre, dans les miracles opérés par les Saints au cours des siècles, des connexions doctrinales explicites ou implicites avec le catholicisme.

Chapitre IV. *La finalité religieuse du miracle.* Il existe un rapport très étroit entre les éléments constitutifs du miracle et le caractère particulier des défauts à proscrire ou des qualités à posséder pour le discernement du miracle. Le miracle a pour fin de glorifier Dieu et de provoquer, chez les témoins, une union plus étroite de leur intelligence et de leur volonté avec Dieu. Cette finalité religieuse du miracle exige, pour qu'il soit reconnu, des dispositions d'âme correspondantes, car la vertu de religion consiste à prendre Dieu comme fin ultime de son activité intellectuelle et volontaire. L'absence du sens religieux rend l'homme inapte à percevoir le miracle, elle favorise, en revanche, l'attirance instinctive qu'exerce sur lui cette contrefaçon du miracle qui s'appelle le merveilleux. Le merveilleux possède une finalité égoïste, irréligieuse et développe, chez ses adeptes, des sentiments analogues; on les constate particulièrement dans la simple superstition, la magie, l'abus du miracle pour des fins utilitaires et temporelles.

Chapitre V. *Le miracle et l'ordre surnaturel.* L'ordre naturel, en tant qu'*ordre*, est constitué par l'ensemble des moyens requis pour que l'homme puisse réaliser sa fin suprême naturelle qui est de connaître et d'aimer Dieu comme auteur du monde. L'ordre surnaturel, en tant que tel, diffère de l'ordre naturel par la fin nouvelle qu'il assigne à l'homme : contemplation de Dieu vu dans son essence. Le miracle est possible dans l'ordre purement naturel, car il ne nous fait pas connaître, *par lui-même*, l'essence divine sous son aspect surnaturel et par conséquent ne change pas la fin naturelle de l'homme. Toutefois, le miracle a avec l'ordre surnaturel un rapport d'existence, en ce sens que, mis en relation de preuve à thèse, il est capable de prouver le fait de la révélation, comme fait d'attestation divine.

La guérison miraculeuse de Pierre De Rudder, à Oostacker, le 7 avril 1875, compte parmi les faits les plus remarquables que puisse utiliser l'apologétique catholique. Il n'est donc pas étonnant que les rationalistes aient essayé, par tous les moyens, de contester l'historicité de ce miracle. Une des plus récentes tentatives de ce genre est due à M. E. Verhas [1]. Le R. P. Bolsius, S. J., professeur d'histoire naturelle, a opposé à la critique de M. Verhas une réfutation décisive [2]. La discussion est pleine d'entrain, parfois cependant, l'auteur abuse un peu trop de l'ironie ou de plaisanteries faciles.

« L'histoire de la guérison de De Rudder, écrit sans sourciller M. Verhas, prouve que l'on ne peut se fier aux assertions des médecins catholiques, dans les questions où la foi semble être en jeu. Les uns consciemment, les autres inconsciemment, altèrent les faits les plus simples pour pouvoir arriver à leur donner une significa-

1. F. Verhas, *Un miracle de Lourdes Oostacker. La guérison de Pierre De Rudder ou la miraculeuse substitution d'une jambe droite à une jambe gauche*, Bibliothèque de Propagande, nos 9-10. Bruxelles, 1911.

2. H. Bolsius, S. J., *Pierre De Rudder et son récent historien.* Paris, Téqui, 1913, 1 vol. in-12 de 121 pp.

tion qu'ils n'ont pas par eux-mêmes » (p. 111). Pour justifier son affirmation, M. Verhas essaye de découvrir des contradictions ou des impostures dans les dépositions des témoins. Le P. Bolsius montre que M. Verhas n'a pas consulté la majorité des documents contemporains et qu'il a fait un usage singulier des rares pièces dont il s'est servi. Toutes les affirmations des témoins favorables à Pierre De Rudder sont rejetées comme dénuées d'objectivité, par contre, les dépositions défavorables sont acceptées d'emblée et sans aucun contrôle.

M. Verhas conteste également le caractère miraculeux de la guérison de Pierre De Rudder. Le P. Bolsius étudie alors les particularités de la guérison et montre qu'elles ne peuvent s'expliquer par les forces de la nature. Quatre caractères principaux manifestent la transcendance de la guérison accomplie. 1° La guérison est spontanée; 2° c'est une guérison avec longueur normale, les deux jambes de De Rudder avaient exactement la même longueur après la guérison; 3° c'est une guérison avec direction normale, la position des pieds ne présentait aucune déviation; 4° c'est une guérison avec disparition du cal, le tibia présentait une surface unie et lisse à l'endroit même de la soudure.

« *L'unité de l'Église et le schisme grec*[1], ce livre qui contient les conférences faites à l'Institut catholique de Paris par M. l'abbé Bousquet, au commencement de 1912, écrit Mgr Baudrillart dans la Préface, a été le dernier travail et la suprême joie de notre cher vice-recteur. Il s'y est donné avec amour et, pour l'achever, il a fait preuve d'une énergie qui causait notre admiration. Ce sujet lui tenait au cœur. Versé dans la connaissance de la langue, de la littérature, de l'histoire grecques, il n'avait pu se résoudre à habiter par la pensée l'antiquité grecque, si merveilleuse et séduisante qu'elle lui apparût. Son cœur de prêtre s'était tourné vers le monde grec chrétien; la langue et la littérature chrétiennes étaient devenues sa spécialité; il lui semblait qu'ainsi il servait plus directement l'Église. Après un voyage qu'il fit en Orient, il y a quelques années, il sentit avec plus de force et d'amertume le douloureux problème que pose la persistance du schisme; il résolut de l'envisager au triple point de vue de l'apologétique, de l'histoire et des chances d'union. C'est pourquoi il me demanda de lui confier l'une des séries de nos cours d'apologétique, ce que je fis avec bonheur, sachant d'avance avec quelle conscience scrupuleuse, quel esprit de justice, quelle modération, quelle sûreté de doctrine il accomplirait sa tâche. Notre espoir ne fut pas trompé; mais hélas! il ne devait plus remplir d'autre tâche dans notre Institut; il est tombé sur la brèche, à l'avant-dernière leçon ».

M. l'abbé Bousquet pose avec beaucoup de netteté, au début de ses conférences, le problème apologétique soulevé par l'existence de l'Église orthodoxe. L'Église chrétienne est obligatoirement *une*: sans

1. J. Bousquet, *L'unité de l'Église et le schisme grec*, Paris, Bernheim-Beaupré, 1913. In-12 de 403 pp.

unité, il n'y a plus de véritable Église. Or, en fait, l'Église chrétienne, dès le haut moyen âge, a été coupée en deux parties qui, alors s'égalaient à peu près numériquement : ce schisme était profond, puisqu'il dure encore, puisque le moins nombreux des deux groupes ainsi séparés compte encore aujourd'hui plus de cent millions de fidèles. Peut-on dire, tant qu'existe un pareil schisme, que l'unité subsiste encore?

On aurait le droit de dire que l'Église a perdu son essentielle unité, son unité fondée sur la communauté de la même foi et sur la charité mutuelle, si l'une des deux hypothèses suivantes était réalisée : si officiellement et effectivement, les deux Églises se poursuivaient l'une et l'autre d'une haine également irréconciliable, ou bien si, au au contraire, chacune d'elles était absolument indifférente à l'existence de l'autre, la tolérant en principe malgré des divergences essentielles de doctrine et lui reconnaissant, en fait, la même légitimité qu'à elle-même. Dans le premier cas, il faudrait dire que l'Église a réellement perdu le lien de *charité*, et par conséquent, en même temps qu'un des fondements de l'unité, sa note de *sainteté;* dans le second cas, qu'elle a perdu la notion même de l'*unité de foi*, puisqu'elle serait alors indifférente entre deux thèses contradictoires, entre la vérité et l'erreur.

Mais il n'en est pas ainsi. D'abord, il n'y a pas de haine irréconciliable d'Église à Église, elles prient officiellement l'une pour l'autre. En second lieu, les deux Églises ne prennent pas leur parti de cette dualité de fait. Aucune des deux ne pardonne à l'autre de s'être séparée d'elle. Cette intolérance théorique montre que l'une et l'autre savent, reconnaissent, professent qu'il n'y a, en droit qu'une seule Église. Puisque l'Église tout entière n'a pas trahi le principe et le devoir de l'unité, c'est donc une Église qui est particulièrement responsable de la séparation, qui s'est écartée plus ou moins consciemment, de la vérité. Quelle est cette Église?

On peut résoudre la question à l'aide de deux méthodes différentes : la méthode théologique ou didactique, et la méthode que l'on peut appeler historique ou expérimentale.

La première est celle qui pose des principes, en déduit logiquement des règles universelles et juge les faits particuliers en leur appliquant ces règles universelles. Mais pour que l'application de ces notes critiques ne donne lieu à aucune contestation, il faut que les parties adverses attribuent exactement le même sens aux mots qui expriment les caractères essentiels de la véritable Église. Or, les préjugés rendent cette entente difficile, par exemple, le catholique et l'orthodoxe n'auront pas de l'unité, une conception identique.

La méthode historique prend, comme point de départ, une donnée expérimentale, les rapports des deux Églises et leurs affirmations communes, à l'époque où elles n'en faisaient visiblement qu'une. Puis elle cherche les causes du désaccord qui est survenu. Est-ce que l'une des deux Églises s'est arrogé une autorité qu'elle ne possédait pas auparavant? S'il s'agit de doctrine, est-ce que l'une des deux a modifié le symbole de la foi? Cette méthode est celle qui convient à

la véritable apologétique, en la suivant, on ne s'expose pas à tenir un langage que les contradicteurs ne puissent pas comprendre.

M. l'abbé Bousquet, fidèle à sa méthode, étudie, en se plaçant exclusivement sur le terrain historique : les causes lointaines du schisme la situation de l'Église, au lendemain du concile de Chalcédoine, les empereurs fauteurs d'hérésies, le rôle des patriarches bysantins, Photius, Michel Cérulaire, la consommation du schisme, la quatrième croisade, le concile de Lyon, l'union de Florence (ch. II-VII).

L'auteur consacre tout un chapitre à répondre aux accusations des « orthodoxes », prétendant que c'est la faute des Papes, si l'Église grecque est séparée de l'Église romaine. Voici sa conclusion : « Les Papes furent accusés d'ambition, mais par ceux qui cherchèrent toujours à étendre leur domination, sans pouvoir la fonder sur d'autres motifs que des raisons politiques; ils furent accusés de dureté et de violence, mais que sont leurs plus vives remontrances auprès des injures d'un Photius ou d'un Michel Cérulaire? Ils furent enfin accusés d'intolérance, mais par ceux qui attaquèrent les premiers les usages romains, alors qu'on respectait les leurs. Voilà ce que constate l'histoire objective, et voilà pourquoi elle ne peut sérieusement laisser retomber sur les papes la responsabilité du schisme qui sépara les deux Églises » (ch. VII, p. 276).

Depuis le XVe siècle jusqu'à nos jours, deux faits caractéristiques sont à relever dans l'histoire de l'Église Grecque : son asservissement et son morcellement. Soumission sans dignité aux pouvoirs politiques, désir de dominer toutes les autres Églises, parce qu'ils regardent l'Église chrétienne de l'empire ottoman comme une Église nationale dont ils sont les chefs, voilà l'attitude qui caractérise les patriarches de Constantinople sous la domination musulmane. Mais leur ambition a été cruellement déçue par la formation des Églises autocéphales. Actuellement, à la suite de toutes ces séparations, l'Église « orthodoxe » se trouve morcelée en seize Églises différentes, qui ont la même foi et observent le même rite bysantin, bien qu'employant des langues différentes, mais ne reconnaissent aucune autorité commune.

La vie religieuse a considérablement baissé dans les Églises orthodoxes, depuis le moment de leur séparation. Cela tient à l'ignorance ou au manque d'esprit surnaturel du clergé, et cette infériorité du clergé découle, en très grande partie, de sa situation servile par rapport à l'État. *Superstition, inaction, corruption du dogme et des sacrements* telles sont les principales conséquences irréligieuses du schisme.

On a employé tour à tour pour essayer de résoudre le difficile problème de l'union des Églises, trois méthodes différentes : la méthode de *latinisation*, la méthode de *formation d'Églises uniates*, la méthode d'*adhésion personnelle*. L'auteur se borne à montrer les avantages et les inconvénients de chaque méthode et à dire ce que l'autorité ecclésiastique a permis ou défendu.

Nous souscrivons pleinement aux éloges que Mgr Baudrillart, dans la Préface que nous avons citée, décernait au regretté vice-recteur de l'Institut catholique de Paris. Cet ouvrage, par sa documenta-

tion abondante, et par sa largeur de vues, fournira une contribution précieuse au traité apologétique de l'Église.

Le protestantisme, pour réformer l'Église viciée et la nature déchue, a isolé l'individu de la hiérarchie et la volonté de la raison spéculative; le catholicisme, au contraire, pour corriger des abus trop réels, a visé à réformer l'individu par la hiérarchie amendée et à maintenir, entre les deux extrêmes du rationalisme et de l'agnosticisme, le primat de la raison sur les facultés coordonnées. Dans un article net et vigoureux[1], le R. P. H. Pinard, S. J., défend victorieusement cette dernière conception de la vie religieuse. Il montre, avec beaucoup de pénétration, « comment, en donnant à la vie affective toute sa valeur, mais en la contenant dans de justes bornes, en maintenant inlassablement la subordination normale des facultés et la subordination du fidèle à l'autorité, le catholicisme a défendu la seule pédagogie religieuse que la philosophie et la psychologie puissent avouer » (p.490).

Le jeu spontané des facultés conduit nécessairement à concevoir le divin et à l'affirmer. Avant la foi, l'expérience interne prépare l'intelligibilité des idées religieuses et des notions dogmatiques, elle ménage les impressions qui font des unes et des autres non des mots sans goût, mais l'image aimée des réalités supérieures, bref, elle dispose à agréer le devoir de croire.

Ce devoir suggéré de tant de manières à la conscience, la raison seule est apte à le reconnaître avec son caractère d'obligation absolue et dans ses termes précis, en discernant entre toutes la vraie religion. A défaut de ce contrôle impersonnel, quelles que soient la vivacité et la sincérité des émotions, toutes les fantaisies et toutes les illusions du sens propre sont à redouter.

Se soumettre à la discipline de l'Église catholique, s'astreindre à sa liturgie, lier sa pensée à ses dogmes, cela semble au premier instant une renonciation complète à la spontanéité et à l'intimité de tous rapports avec Dieu. Le contraire seul est vrai. C'en est la sûre voie, non de par la volonté arbitraire de Dieu, mais de par la nature des choses.

L'article du R. P. Bainvel : *Hors de l'Église pas de salut*, paru d'abord dans les *Études*[2], vient d'être édité à part[3] et permettra ainsi à un plus grand nombre de lecteurs de profiter des vues suggestives émises par le savant théologien. Après avoir critiqué les principales solutions du problème qui lui paraissent insuffisantes, voici la conclusion à laquelle s'arrête le P. Bainvel. L'axiome peut s'entendre de la Providence ordinaire, de ce qui est la règle, non de ce qui est l'exception. C'est bien l'ordre voulu par Dieu que tous

1. H. Pinard, S. J., *L'expérience interne dans le catholicisme*, *Revue de Philosophie*, 1912, t. XX, pp. 489-529.

2. 5 août 1912, pp. 289-313.

3. J. V. Bainvel, *Hors de l'Église, pas de salut*. Paris, Beauchesne, 1913. In-12 de 62 pp.

se sauvent dans et par l'Église. Les cas exceptionnels, si nombreux soient-ils, sont en dehors de l'intention divine, par la faute des volontés humaines, auxquelles Dieu supplée par une économie extraordinaire, dans la mesure nécessaire. Combien vivent de l'Église, sans s'en douter! Mais ils n'en vivent pas pleinement. Les âmes qui vivent de l'Eglise sans le savoir lui appartiennent par un désir implicite que Dieu veut bien tenir pour la réalité.

Nous avons résumé dans notre précédent Bulletin[1] les articles si intéressants du P. MAINAGE sur la psychologie de la conversion et l'apologétique. Ils viennent d'être réunis en volume sous ce titre : *Introduction à la psychologie des convertis*[2]. « Les trois chapitres qui forment ce volume, écrit l'auteur, doivent servir de préface à l'ouvrage notablement plus étendu, actuellement en préparation et que nous nous proposons de publier l'an prochain sur la Psychologie de la Conversion » (p. V). Le volume promis fournira à l'apologétique une contribution des plus importantes.

III. — OUVRAGES GÉNÉRAUX.

Dans notre dernier bulletin d'Apologétique[3], nous avons dit tout le bien que nous pensions du premier volume de l'important ouvrage édité par MM. MAUSBACH et ESSER, sous le titre : *Religion, Christianisme, Église*. Les deux derniers volumes qui achèvent cette publication viennent de paraître[4] et méritent les mêmes éloges que le précédent.

Le premier volume qui s'occupait de la religion en général, répondait à la première partie du titre de l'ouvrage. Le second, en prenant comme point central le Christ et sa doctrine, correspond plus strictement au mot : Christianisme. C'est l'apologétique du Christ. Elle comprend trois parties : 1° *Les sources de la vie de Jésus*, par M. TILLMANN, privatdocent à l'université de Bonn; 2° *Jésus-Christ, divin Maître de l'humanité*, par le Dr ESSER, le savant théologien de la même université; 3° *L'Église, œuvre de Jésus*, par le P. St. von DUNIN-BORKOWSKY, S. J.

La première partie où M. Tillmann examine les différents problèmes que les Évangiles ont soulevés dans la critique moderne, étant de la pure exégèse, et la seconde où le P. von Dunin-Borkowsky donne une étude historique sur l'idée, l'organisation, la vitalité de l'Église, les raisons qu'elle a de se prétendre une institution divine et

1. *Revue des Sc. Phil. et Th.* Oct. 1912, p. 801.

2. Th. MAINAGE, O. P., *Introduction à la psychologie des convertis*, Paris, Gabalda, 1913, in-12 de 129 pp.

3. *Revue des Sciences Ph. et Th.* Octobre 1912, pp. 820-822.

4. *Religion, Christentum, Kirche. Eine Apologetik für [illegible] Gebildete. Unter Mitarbeit von* St. VON DUNIN-BORKOWSKI, J. P. KIRSCH, N. PETERS, J. POHLE, W. SCHMIDT, F. TILLMANN, herausgegeben von GERHARD ESSER und JOSEPH MAUSBACH, zweiter Band. 1912, in-8° de VIII-502 pp. Dritter Band. 1913, in-8° de VIII-430 pp. Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten und München.

la gardienne autorisée du trésor de la foi, étant d'ordre strictement historique, nous nous arrêterons de préférence à la seconde partie plus spécialement apologétique.

Le Dr Esser a réuni en quelque deux cents pages tous les arguments en faveur de la divinité du Christ et les a disposés dans leur ordre le plus logique, suivant leur degré de valeur et d'importance. Il débute par une réfutation solidement documentée des attaques dont le Christ fut l'objet de la part de la négation rationaliste, critiques vieillis comme Strauss, Renan, Baur, ou théologiens de la récente école historique comme M. Harnack. Dans cette étude synthétique, complète, des écoles critiques et de leurs méthodes, le Dr Esser montre les évolutions successives qu'elles ont dû subir avant d'arriver à la théologie libérale du protestantisme « pour qui le christianisme primitif avec son Christ et ses vérités de salut demeure une unique et indéchiffrable énigme » (p. 33).

C'est là ce qu'on pourrait appeler la partie négative de l'ouvrage. Le Dr Esser aborde la partie vraiment positive de sa thèse dans les quatre chapitres qui suivent. Il étudie successivement, avec une rare clarté d'exposition et un réel bonheur dans le choix des formules : la psychologie de Jésus, afin d'établir le messianisme et la filiation divine; les miracles de Jésus en général et surtout le grand miracle de sa résurrection; la sainteté de Jésus qui fait de lui « le plus grand miracle de l'ordre moral », un miracle « qui montre qu'il est plus qu'un homme et que sa parole est une vérité » (p. 211); les enseignements de Jésus, leur originalité, leur forme, leur contenu.

Par ce trop bref aperçu on peut se rendre compte des conclusions où aboutit la thèse du Dr Esser. De l'inconsistance même des négateurs dans leurs erreurs, de la victoire sans cesse renouvelée du catholicisme, « l'Église, dit-il, peut se réjouir. Par ses détours et ses contradictions, la critique historique moderne met le sceau de l'apostolicité sur le Christ et la foi que prêche l'Église et lui donne le droit de dire la fière parole : « Ego sum hæres apostolorum » (p. 41). « Jésus-Christ est le principe spirituel de l'humanité, le thème le plus vaste de l'histoire du monde. Les siècles ont passé devant lui avec leur amour et leurs négations, leurs questions et leurs problèmes, leurs conquêtes, et leurs déroutes et, comme si le même devoir était tracé à chaque siècle par celui qui dirige l'histoire, il lui faut s'incliner devant son trône éternel et lui crier : « Vous êtes la voie, la vérité, la vie » (p. 226).

Avec l'histoire de l'Église, preuve de son éminente mission, de M. Kirsch, professeur de théologie à l'Université de Fribourg (Suisse), qui ouvre le troisième volume de *Religion, Christianisme, Église*, nous entrons directement dans l'apologétique du catholicisme.

Dès le début, l'Église fondée par le Christ a eu à lutter contre le paganisme. La victoire qu'elle a remportée, de même que son extension dans toutes les parties du monde constitue un puissant motif de crédibilité. Mais ce n'est pas le seul. Pour les saisir dans leur ensemble, il faut étudier l'Église dans la magnifique efflorescence de sainteté et de vraie charité qu'elle a provoquée dans le

monde par ses enseignements, son action généreuse et féconde sur la vie des peuples, sur les sciences et sur les arts, ses luttes enfin contre les hérésies et l'incrédulité.

C'est ce qu'a fait M. Kirsch. En mettant en lumière les faits que lui fournissait l'histoire, en les coordonnant par une liaison logique, il atteint le but qu'il se proposait et qui était de montrer la grandeur de l'action de l'Église et de prouver par là qu'elle se présente bien comme instituée par le Christ-Dieu.

Cette première étude d'ensemble se complète par celle de M. Mausbach, professeur de théologie à l'université de Munster et qui a pour titre : *L'Église et la civilisation moderne.* L'éducation religieuse et morale de l'humanité est un devoir vital de l'Église et conséquemment l'Église doit occuper et occupe en fait la première place dans la civilisation mondiale. Trois facteurs principaux servent d'instruments à l'Église dans cette œuvre de civilisation : la stabilité dans le progrès, le développement de la personnalité, le concours de l'autorité et de la liberté. Quant aux domaines spéciaux où l'action de l'Église se fait sentir, ils sont multiples. M. Mausbach les passe successivement en revue : c'est la vie religieuse et morale, la vie sociale et politique, la formation intellectuelle et scientifique, l'individu, la famille,... etc.

Cette partie, d'aspect plus philosophique que les précédentes, n'est pas la moins convaincante. Elle est le digne couronnement d'un ouvrage qui, dans son ensemble, suit une gradation parfaitement conçue et heureusement réalisée, ayant son point de départ dans la nécessité psychologique où nous nous trouvons de posséder la religion vraie et son aboutissant dans la description apologétique détaillée de l'Église catholique.

M. L. Gaillot, ancien professeur au Grand Séminaire de Reims, publie la première partie d'un cours d'Apologétique [1]. Il adopte dans son manuel les divisions classiques. Il expose donc, dans une première partie, les notions fondamentales du surnaturel, du miracle, de la révélation. Il en fait ensuite l'application, dans une seconde partie, à la personne de Jésus, en développant les principaux motifs de crédibilité en faveur de sa divine mission. Cet ouvrage possède toutes les qualités voulues d'un bon manuel : clarté, sobriété, documentation abondante. L'auteur connaît bien saint Thomas, il le cite souvent et avec bonheur, la doctrine du docteur angélique donne à toutes ses thèses une solidité et une précision que nous nous plaisons à signaler.

Le R. P. Pesch, S. J., s'est acquis, depuis longtemps, par des travaux de première valeur, une réputation méritée de théologien. Ses « *Praelectiones dogmaticae* » [2], comprennent neuf grands volumes in 8°, dont les éditions successives — ils n'en ont pas moins de trois et quelques-uns quatre — attestent le succès qu'ils ont rencontré. Depuis long

1. L. Gaillot, *Catechismus ad clericos minores, Apologeticus* t. I, *De introductione ad fidem catholicam*, Paris, Beauchesne et Fralin, 1912 [1-12] de 180 pp.

2. Herder.

temps on demandait à l'auteur de donner un résumé de cette œuvre considérable. Le premier volume de ce « *compendium* » de théologie dogmatique paraît aujourd'hui; il traite : *de la mission divine du Christ, de l'Église, des lieux théologiques*[1]. Les deux premières parties de ce volume appartiennent à l'apologétique proprement dite, aussi bien pourrait-on s'étonner de les voir abritées sous le titre commun de « *compendium theologiae dogmaticae* », mais l'auteur se justifie dans sa Préface, en disant qu'il a cédé à des raisons d'utilité pédagogique. « In plerisque institutis theologicis uno anno proponi solet apologetica tribus vero sequentibus annis theologia dogmatica... Hanc ob causam non solum tribus tomis theologiam dogmaticam presse dictam comprehendi, sed speciali tomo etiam tractatum apologeticum exposui » (p. V). L'auteur suit dans son exposé, et autant que le comporte la matière, la méthode scolastique : division du sujet en propositions, argumentation en forme syllogistique, objections, corollaires,... etc. Cette méthode qui a fait ses preuves, permet à l'élève de suivre facilement les sujets traités où l'on retrouve la lucidité et l'érudition auxquels le P. Pesch nous avait accoutumés.

A ne lire que les titre et sous-titre de l'ouvrage de M. Fischer sur le *Problème divin*[2], il semble qu'il ne s'agisse là que d'un aspect du problème épistémologique, d'un chapitre d'une théorie de la connaissance religieuse qui serait basée sur une étude essentiellement christologique.

En effet, M. Fischer part de cette idée que la religion chrétienne appartient, en même temps qu'à d'autres domaines de connaissance, au domaine de la représentation intellectuelle et c'est à ce point de vue qu'il se place pour l'examiner. « Nous voulons, dit-il au début, fixer définitivement la question des activités qui entrent en jeu dans la vie chrétienne, les objets religieux qui y font face et en délimiter nettement les frontières » (pp. 4-5). Pour atteindre ce but, M. Fischer, dans la première partie de son livre, met en lumière l'objet intellectuel qu'il se propose d'étudier; dans la seconde, il cherchera à déterminer la faculté de connaissance qui y correspond.

Cet objet, c'est le Christ considéré dans ce qui le caractérise : sa résurrection, son pouvoir miraculeux, la conscience qu'il a lui-même de sa transcendance, son immunité à l'égard du péché. Comment le Christ, dira-t-on, peut-il devenir le seul et unique objet de la connaissance religieuse? M. Fischer s'en explique tout à la fin de son travail. « C'est par le Christ fait chair que Dieu s'est révélé à nous. Si on est convaincu de cette vérité, on ne trouvera pas étonnant de commencer et non pas de finir le problème divin par le problème christologique » (p. 285). Donc, en connaissant le Christ, nous connaîtrons Dieu. Et M. Fischer détermine par quels moyens tout à fait

1. Chr. Pesch, S. J., *Compendium Theologiae dogmaticae*, t. I. *De Christo legato Divino, De Ecclesia Christi, De Fontibus theologicis*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1913, in-8° de 301 pp.

2. Fr. Fischer, *Das Gottesproblem. Grundlegung einer Theorie des christlichreligiösen Gotteserkenntnis*, Leipzig, Deichert, 1913, in-8° de VI-286 pp.

scientifiques nous pourrons parvenir à cette connaissance. Entre la science, la foi, l'expérience personnelle, la croyance communautaire traditionnelle il cherche à faire le départ, pour en écarter les tendances habituelles imprécises et sans consistance.

Il y a tout cela dans l'ouvrage de M. Fischer; il y a plus ou plutôt il y a autre chose. On pourrait appeler son livre « une somme apologétique protestante » qui contient toutes les données du problème religieux protestant, mais une partie seulement de celles du problème catholique plus vaste et plus complet. On sent, à chaque page, combien font défaut à l'auteur et de quel secours lui seraient certains arguments fondamentaux de l'apologétique chrétienne. C'est ainsi que la partie positivement apologétique consacrée au problème de la divinité du Christ, où M. Fischer recherche le concept-Dieu dans l'individu-Christ, n'apporte comme preuves que les textes évangéliques ou apostoliques et laisse complètement de côté les arguments tirés de l'œuvre indestructible du Christ et de la réalisation de ses prophéties. Quant à la partie exclusivement théologique, elle nous introduit dans la dogmatique protestante et dans les théories d'école. M. Fischer y expose, avec les critiques qu'il croit devoir y faire, les manières de voir des théologiens protestants comme Kaftan, Häring, Wrede,... etc.

Ces réserves ne nous empêchent pas de reconnaître à l'auteur du « Problème divin » une connaissance approfondie et une utilisation généralement heureuse des textes scripturaires.

M. l'abbé Fournier et M. Maurice Thouvenin, ont réfuté les principaux préjugés de la science matérialiste dans un opuscule intéressant de vulgarisation [1]. Éternité de la matière et du mouvement, possibilité de créer la vie, descendance animale de l'homme, impossibilité de constater le miracle, telles sont les objections courantes contre la foi. MM. Fournier et Thouvenin n'ont pas de peine à montrer que ces objections n'ont aucune base scientifique et qu'elles reposent sur des interprétations erronées. Notons cette sage remarque à propos des *ex-voto* : « La personne guérie peut avoir la conviction d'avoir été miraculée, cela ne suffit pas à établir l'anomalie de sa guérison, car si forte que puisse être sa persuasion, rien ne prouve que sa guérison n'est pas la plus naturelle qui soit. L'Église tolère le dépôt de ces *ex-voto* dans les sanctuaires, parce que cette coutume entretient la piété des fidèles; de sa conduite nous ne pouvons tirer aucune conclusion, et ce serait manquer de sens critique que de conclure à la réalité d'un miracle sur la seule vue d'un *ex-voto*. Donc tant que des *ex-voto* seront les seules preuves des miracles obtenus par Esculape, nous pouvons demeurer dans un doute légitime et réclamer des preuves plus sérieuses, analogues à celles que l'on exige à Lourdes ou dans les procès de canonisation des saints » (p. 59).

Kain A. de Poulpiquet, O. P.

1. A. Fournier et M. Thouvenin. *Le* [illegible] *Erreurs et préjugés à détruire*. Paris, [illegible] 1913. [illegible]

BULLETIN

DE

THÉOLOGIE SPÉCULATIVE

I. — INTRODUCTION A LA THÉOLOGIE.

Inspiration de l'Écriture Sainte. — L'Inspiration des Saintes Écritures est le dogme générateur des lieux théologiques scripturaires. A ce titre, le seul qui nous concerne dans ce *Bulletin*, l'opuscule du professeur M. Merkelbach est des plus intéressants[1].

Dans une première partie l'auteur formule des principes; dans une seconde il passe à l'application.

I. — A l'ancienne théorie de Franzelin qui se contentait de définir l'inspiration en fonction de cette vérité de foi : Dieu est l'auteur de l'Écriture, M. Merkelbach oppose l'explication par la causalité instrumentale, enseignée par saint Thomas et l'Encyclique *Providentissimus*. C'est substituer à une notion générique, exposée à des interprétations anthropomorphiques, une notion propre et spécifique. Dieu, en effet, n'est pas de tous points l'auteur de l'Écriture comme un auteur humain du livre qu'il compose : il l'est à sa manière, et la manière dont il opère dans ce cas particulier doit rentrer dans les modes de l'action divine en général.

Or, l'un de ces modes, la motion instrumentale, coïncide avec tout ce que les Livres saints, les Pères, les anciens théologiens nous enseignent sur l'Inspiration.

La première opinion, si l'on en croit l'auteur, aboutit en somme à concevoir l'inspiration à la manière d'une révélation (p. 18). Cette conception n'est pas sans relation avec les thèses protestantes sur la nature de l'inspiration (p. 16). Le fonds vient de Dieu par mode de suggestion ou de locution; la forme est le fait de l'écrivain humain, aidé d'une simple assistance divine. Cette manière de penser irait jusqu'à la fausseté, dit l'auteur, si l'on entendait dire que l'inspiration est une simple communication d'idées et de vérités faite par Dieu, une simple réception de ces idées par l'homme; ou encore, si l'on excluait tout influx direct sur la volonté de l'écrivain (pp. 20, 21, 22).

---

1. H. Merkelbach, *L'inspiration des divines Écritures, principes et applications*, 2e édit. Liège, Demain, Arras, Brunet. In-16, 96 pp.

Les thomistes entendent l'inspiration comme une motion instrumentale; c'est dire que l'acte d'écrire est, dans son entier, l'effet de deux agents étroitement subordonnés, l'auteur humain avec toutes les facultés que requiert la composition et la rédaction de l'écrit inspiré, l'auteur divin qui se subordonne en tout l'auteur humain. Il n'en reste pas moins que l'instrument ayant son action propre, en rapport avec sa nature, si tout est de Dieu dans l'Écriture, y compris les expressions, les mots eux-mêmes, tout portera également la marque de l'auteur humain, de son génie propre, de ses défaillances mêmes, en tant que celles-ci respectent l'inerrance de la Bible et sont une *concomitante* fatale, de l'emploi de toute cause instrumentale (p. 42).

C'est sur le jugement de l'écrivain inspiré, selon la même doctrine, que porte principalement l'inspiration. Il n'est pas *nécessaire* qu'elle préside aux recherches préliminaires et à la simple intelligence des concepts. Il s'agit, en effet, d'exprimer la vérité que Dieu veut voir exprimer, et la vérité n'est pas dans les concepts isolés, mais dans le jugement qui les assemble ou les divise. Je partage sur ce point l'opinion de l'auteur; mais je demande cependant la permission de faire une distinction. Que l'acte divin inspirateur, en tant qu'agissant sur l'intelligence, n'ait toute sa perfection formelle que dans la motion sur le jugement, laquelle définit ainsi l'inspiration comme telle, je l'accepte. Ne peut-il pas néanmoins, dans une phase préliminaire, présider à l'élaboration des matériaux? C'est normal, les mêmes causes concourant d'ordinaire au *fieri* et à l'*esse*. Et c'est, sans doute, ce qu'ont voulu dire le Père Hugon et M. Chauvin, cités par l'auteur.

Quoi qu'il en soit, l'inspiration dans son acte principal est complète, lors même que les concepts ou, plus encore, les jugements qui sont la matière de l'inspiration (cas de saint Luc, de l'auteur du IIe livre des Macchabées) auraient été acquis antérieurement par simple travail humain, pourvu que l'écrivain inspiré porte sur l'ensemble et les parties un jugement définitif.

Subsidiairement, mais indispensablement, l'inspiration comporte en plus une notion sur la volonté de l'écrivain pour qu'il rende avec fidélité et rédige scripturairement ce qu'il a conçu et jugé dans la lumière divine.

Ainsi de l'idée-mère du livre, jusqu'aux affirmations de détail, jusqu'aux mots dans la mesure où ils sont nécessaires pour que ce que Dieu veut nous faire savoir soit adéquatement rendu, en passant par l'organisation des parties et le travail de composition, tout est simultanément de Dieu et de l'homme, de Dieu comme cause principale, de l'homme comme instrument. Et comme l'effet d'un instrument est toujours celui que la cause principale a en vue, Dieu est à la lettre l'auteur de la Sainte Écriture.

Tous ces principes sont exposés par l'auteur avec clarté, solidité et entrain. J'y souscris d'autant plus volontiers que, pour ma part, bien avant que la *Revue biblique*, le P. Zanecchia et d'autres eussent fait campagne en leur faveur, je les recevais de mes maîtres

et les enseignais, avec Schaezler comme guide, de 1884 à 1888, dans mon cours d'Introduction. Ils sont traditionnels dans l'École thomiste.

II. Ce qui caractérise cette doctrine thomiste, c'est tout à la fois sa sécurité dogmatique et sa souplesse d'adaptation. C'est ce dernier point que l'auteur met en lumière dans sa seconde partie, avec un sens théologique averti et une connaissance approfondie des nécessités de l'exégèse.

M. Merkelbach s'applique, en effet, à juger les positions des exégètes contemporains, moins dans leur vérité effective et positive, que d'après le principe directeur de l'inspiration motion instrumentale. Telle application est-elle en soi contraire ou conforme à la notion de l'inspiration? se demande-t-il. Si la réponse est en faveur de la conformité, la question de fait reste à trancher d'après les données positives de texte ou d'autorité.

C'est dans cet esprit que sont examinés et résolus les problèmes suivants : l'inspiration verbale et le style des écrivains sacrés; l'inspiration et l'état imparfait des idées; l'inspiration et le caractère historique des livres saints, la question du genre littéraire, des erreurs historiques; l'emploi de documents et les citations explicites ou implicites; l'inspiration et l'authenticité.

Nous ne pouvons suivre M. Merkelbach dans toutes ces applications. Celle qui nous a paru la plus importante concerne le genre littéraire. Elle rayonne sur la plupart des autres. « Tout genre, dit l'auteur, est capable d'enseigner, de démontrer, de faire comprendre la religion. C'est ainsi que l'Esprit-Saint *peut* (nous soulignons) inspirer le roman, la fable, la fiction avec but moral comme la parabole ou l'allégorie, le récit anecdotique, la forme de tradition populaire, dramatique, vivement imagée, l'apocalypse, l'histoire idéalisée, conçue d'une manière large et poétique, etc » (p. 49). Puis, après avoir passé en revue un certain nombre d'opinions où ces genres littéraires sont attribués à certains livres : « Nous ne disons pas que ces opinions méritent nos préférences : ce sont autant de questions à examiner d'après la critique interne et la tradition; mais nous disons que ces opinions ne sont pas contraires au dogme de l'inspiration » (p. 52)[1].

Un chapitre final sur l'interprétation traditionnelle de l'histoire biblique trace des règles d'interprétation sages et fondées qui seront tout particulièrement appréciées des professeurs d'Introduction.

On peut dire d'ailleurs, d'une manière générale, que cette seconde partie constitue un renouvellement, une mise au point très actuelle et très sûre des règles qui dirigent la formulation des Saintes Écritures en lieux théologiques immédiats. Il serait à souhaiter que nos traités de lieux théologiques s'en inspirent.

En lisant l'article sur l'Inspiration de la Bible que le R. P. Durand vient de donner au *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, on

1. Fasc. IX, pp. 894-917. Paris, Beauchesne. 1913.

n'éprouve pas le même sentiment de lumière et de belle unité que fait naître la lecture du précédent travail.

L'auteur, il est vrai, a une excuse. Il s'est placé « au point de vue apologétique ». Les deux explications qui se partagent les exégètes contemporains, celle de Franzelin et celle des thomistes, sont toutes deux en règle avec la foi catholique. Il importe donc peu que Dieu ait assuré la vérité de l'Écriture d'une façon plutôt que d'une autre (col. 908).

Cela serait vrai si la valeur d'une argumentation apologétique devait se juger d'après son accord avec la foi. J'avais toujours cru jusqu'ici, que, cet accord étant supposé, sans quoi l'apologétique ne serait plus l'apologétique, la valeur d'une preuve apologétique se prenait de la lumière qu'elle répand, au point de vue rationnel, sur les vérités enseignées par la foi, et que finalement la meilleure preuve était la plus vraie, la plus explicative.

La conséquence de cette position première est fatale. Le R. P. Durand oscille sans cesse entre les trois principales formules proposées comme traditionnelles pour définir l'inspiration. Le mieux, dit-il, est de tenir compte des trois formules à la fois, chacune révélant un aspect particulier de l'inspiration totale; l'activité souveraine de l'Inspirateur, l'assujettissement de toutes les facultés de l'écrivain, l'autorité divine de l'Écriture (col. 898). Cela serait acceptable si les trois formules se présentaient *ex æquo*, au point de vue rationnel, (qui est ici le point de vue théologique, puisque nous sommes en matière de foi), aussi bien qu'au point de vue traditionnel. Mais précisément, il n'en est rien. Seule l'explication par la motion instrumentale est théologique, parce que seule elle contient une métaphysique et que la théologie est comme l'enseigne saint Thomas, une *sapientia*. A ce titre elle a une valeur d'explication du fond des choses; génératrice des deux autres formules. Celles-ci, si on les interprète, comme on le fait ordinairement, d'après les idées du sens commun, ne fourniront jamais qu'une idée approchée de l'inspiration, exposée de plus aux anthropomorphismes du sens commun. Et il semble bien que cette dernière issue ait été celle de la théologie positive de l'Inspiration de Franzelin. Il est faux, quoi qu'en dise l'auteur (col. 898), que la notion de l'inspiration motion instrumentale prête à l'anthropomorphisme et aux abus comme celles qui prennent leur point de départ et tout leur nerf dans les expressions : *Dieu auteur*, et : *Écriture sainte, parole de Dieu*. C'est le propre des concepts précis et épurés de la théologie, transposés selon les lois de l'analogie du domaine rationnel dans le domaine surnaturel, d'éviter ces anthropomorphismes, pierre d'achoppement de la théologie positive.

Au fond, la méthode adoptée dans cet article par l'exégète et le théologien positif éminent qu'est le R. P. Durand, revient à la négation, ou, tout au moins à la prétérition du rôle directeur de la Théologie systématique dans la tractation des vérités de foi.

Cette critique de principes n'affecte en rien, ai-je besoin de le dire, la considération que mérite un travail où toutes les données

essentielles de la question ont été réunies, classées et discutées avec une science et une sagacité réelles. On aimerait seulement moins d'accumulation de matériaux, moins aussi de ces critiques qui s'adressant successivement à toutes les opinions finissent par laisser l'esprit en suspens et mal à son aise, alors qu'on voulait l'amener à la reconnaissance du bien fondé de la Vérité catholique[1]. On aimerait par contre plus de cette synthèse théologique, qui sera toujours la meilleure manière de faire de bonne et convaincante apologétique.

A la question de l'Inspiration, parmi plusieurs autres, il est vrai se rattache la question d'enseignement étudiée par le P. Pope dans l'*Irish theological quarterly*[2]. Nous ne suivrons pas l'auteur dans les considérations qu'il soulève relativement à l'ignorance de la théologie chez les exégètes, de l'Écriture sainte chez les théologiens. Est-il exact que la solution du problème soit plus facile pour les exégètes, qui, en fait, n'aborderaient l'Écriture sainte que munis de notions théologiques, que pour les théologiens, lesquels généralement délaissent toute étude biblique sérieuse? Je n'oserais l'affirmer. Des faits récents semblent prouver qu'il ne suffit pas en tout cas, pour aborder l'exégèse, d'une teinture théologique quelconque. Il y faudrait une théologie solide et approfondie, voire même une théologie systématique, comme nous en faisions, il n'y a qu'un

1. J'ai le sentiment, en m'exprimant ainsi, de contredire les principes fondamentaux de méthode théologique du distingué théologien qui a rédigé le récent bulletin d'apologétique des *Recherches de Science religieuse*, 1913, n. 5. — P. 487, il s'exprime ainsi : « Ne semble-t-il pas qu'un théologien *catholique* doive s'appliquer à refléter la doctrine catholique, et, sans s'interdire d'avoir et de manifester des préférences motivées, n'imposer au public ses solutions qu'au prorata de leur promulgation par l'Eglise, etc. » J'admets évidemment qu'un théologien catholique doive refléter la doctrine catholique : mais cette métaphore est à double sens. Veut-on entendre par ce mot *refléter*, que le théologien doit ne regarder comme *vrai*, comme s'imposant à toutes les raisons chrétiennes que les vérités promulguées par l'Eglise? Ce serait nier la *doctrina sacra*, la science théologique, la confondre avec les systèmes théologiques, (Cf. *Le donné révélé et la Théologie*, IIe partie, c. 2 et 3), à moins que l'on ne préfère la confondre avec la foi. La doctrine sacrée reflète la vérité catholique mais non pas à la manière d'un pur décalque. Elle la fait rayonner, en lui adjoignant la lumière des principes métaphysiques. Il n'y a pas là le moindre danger de tomber dans les systèmes et les opinions. Seulement il faut se garder, comme l'explique le P. Marín-Sóla, de passer des déductions métaphysiques, lesquelles procèdent par voie d'identité, aux déductions physiques et faillibles, ainsi que le faisait Suarez. Il n'est pas douteux que les principes qui ont trait à la motion de Dieu, particulièrement à sa motion instrumentale, soient d'ordre métaphysique. L'explication de l'inspiration par la motion instrumentale est une vérité théologique, au sens fort du mot, c'est-à-dire une conclusion de la science théologique. C'est pour cela qu'elle est adoptée par l'Encyclique *Providentissimus*. Elle n'est pas définie de foi, mais elle n'est pas pour cela une opinion. On ne pourrait contester sa valeur absolue qu'en soutenant que dans la théologie, hormis les vérités de la foi, il n'y a que des opinions. Cela n'est vrai que de la théologie à la Suarez.

2. Janvier 1913.

instant, l'observation. Tous les exégètes la possèdent-ils? Quant aux théologiens, s'ils négligent l'étude de l'Écriture sainte, ils ont assurément tort.

Le remède que préconise le R. P. Pope, c'est de revenir à l'habitude du moyen âge qui consistait à prendre dès le début des études théologiques une connaissance globale, cursive de toute l'Écriture sainte. Sans entrer dans la question de savoir s'il faut remplacer par cette lecture, comme le propose l'auteur, l'Introduction à l'Écriture Sainte, qui a bien aussi son utilité, ou s'il ne conviendrait pas de fondre les deux, on ne peut que donner son adhésion à cette suggestion du P. Pope. Il est certain que la question de l'Inspiration par exemple serait traitée d'une manière plus réelle et plus utile si les principes exposés dans le cours d'Introduction à la théologie prenaient corps dans des exemples dont les élèves auraient déjà quelque connaissance et apparaissaient comme la solution de questions qu'ils se seraient déjà posées. A vrai dire cependant, tout est dans tout; et l'ordre de l'enseignement n'a qu'une importance relative pourvu que les deux aspects, principes et champ d'application, soient tour à tour l'objet de l'enseignement. Ce qui importerait plutôt, au point de vue de l'Introduction à la Théologie, c'est que les deux enseignements fussent faits dans un même esprit, de manière à ce que le théologien n'ait pas à refaire ce qu'a fait l'exégète et réciproquement. La conclusion de ces remarques sur un article si suggestif, c'est le vœu que le professeur d'Introduction soit doublé d'un exégète, et que la lecture cursive qui précédera, ou l'étude approfondie qui suivra l'introduction à la théologie, soient dirigées par un exégète doublé d'un théologien.

Dogme. — Le P. Piccirelli, S. J., a fait paraître une plaquette *De catholico dogmate universim... contra modernistas*[1]. L'auteur dans ses deux premiers chapitres expose les débuts de la controverse sur la notion du Dogme et les diverses conceptions des principaux modernistes : Harnack, Loisy, Tyrrell, Fogazzaro, Le Roy. Il détermine ensuite la notion catholique (c. III), et la prenant désormais comme critère, montre que les opinions modernistes sont : 1° anticatholiques, 2° antichrétiennes, 3° antirationnelles (c. IV). Il institue enfin une discussion serrée des différents systèmes modernistes (c. V). C'est, on le voit, une petite somme de la question qui, d'ailleurs, est une question depuis longtemps jugée par parties. Cet ouvrage, écrit en latin, rachète l'infériorité à laquelle sont voués les ouvrages publiés dans cette langue au point de vue de la controverse vivante, par sa bonne tenue et son sérieux théologiques. A ce point de vue il se recommande aux étudiants en scolastique.

Développement du Dogme. — Le P. Marin Sola continue dans la *Ciencia tomista* la série de ses articles sur l'*Homogénéité de la doctrine catholique*. Dans notre précédent *Bulletin* nous avons rendu

1. Piccirelli, S. J., *De catholico dogmate universim contra Modernistas*, Neapoli, 1911, In-8°, 2-233 pp.

compte de la première partie de ce travail. L'auteur se propose dans cette seconde partie d'exposer, d'après saint Thomas et ses principaux commentateurs, les notions de vérité théologique, de vérité infaillible, de vérité dogmatique, de donné révélé et de manifester la parfaite homogénéité objective de ces quatre états gradués de la doctrine catholique.

Les trois articles que nous avons sous les yeux[1] s'arrêtent aux conclusions suivantes : 1° La véritable conclusion théologique est, selon saint Thomas, identiquement contenue dans la majeure de foi du raisonnement quant à la réalité des choses; elle est cependant implicite dans cette majeure quant aux raisons par lesquelles la vérité de la majeure est exprimée dans la conclusion.

2° Il y a partant deux conceptions de la théologie, selon qu'on entend la dépendance virtuelle de la conclusion vis-à-vis de la majeure, d'une dépendance entre réalités distinctes (Suarez), ou d'une dépendance de raisons distinctes formulant une même et identique réalité (Saint Thomas).

3° La vérité proprement théologique (celle qui suit à la conception thomiste de la théologie) n'est pas la résultante d'un raisonnement apparent, ni par suite une vérité appartenant formellement, bien que confusément, à la foi, comme le veut Suarez. Elle résulte d'une véritable déduction, qui pour être obtenue en mettant en relation de dépendance des concepts et non des réalités distinctes, n'en constitue pas moins un véritable raisonnement, analogue au raisonnement métaphysique. Elle dépend effectivement de la majeure et donc relève de l'habitus de théologie et non de la foi divine[2].

4° Cette vérité théologique peut cependant passer à l'état de vérité dogmatique, de dogme (et non pas seulement à l'état de vérité de foi ecclésiastique) par définition de l'Église. Celle-ci suppose normalement une déduction identique avec la déduction théologique dans son fond (les considérants de la définition), mais ne s'appuie pas sur elle. Elle procède uniquement de l'assistance divine.

Cette efficacité de la définition de l'Église transformant en dogme une déduction théologique, n'aboutit-elle pas à faire de l'Église un élément formel de l'objet de foi? Ne transforme-t-elle pas le virtuellement révélé en révélation formelle? L'auteur réserve ces questions pour une continuation.

---

1. Marín-Sóla, *La homogeneidad de la doctrina católica*, dans *Ciencia tomista*, janvier, mai et septembre 1913.

2. Cette dépendance nous paraît ne pas avoir été comprise par un auteur récent, M. L. Bossu, dans un article, d'ailleurs estimable, des *Questions ecclésiastiques* sur *Le développement du dogme et ses conditions*, (février 1913, p. 119). Citant le mot de Bañez qui l'exprime (Voir *Ciencia tomista*, sept. 1913, ce même texte), cet auteur conclut, par un véritable tour de force linguistique, que ces mots *per evidentem consequentiam* ne désignent pas un raisonnement théologique, mais une simple analyse. Assurément cette traduction s'imposerait s'il s'agissait du raisonnement théologique entendu à la Suarez, le seul que semble connaître l'auteur. Mais le sens du mot de Bañez est étranger à cette conception et il semble bien qu'il faille l'entendre littéralement d'un véritable raisonnement, quoique procédant par voie d'identité, comme l'explique, ici-même, le P. Marín-Sóla.

Mais on peut prévoir déjà dans quel sens s'orientera la réponse. Si l'on estime que la déduction théologique réelle établit une connexion entre réalités distinctes, il faudrait répondre affirmativement (Suarez). Il n'en est pas de même si c'est la même réalité, crue de foi dans la majeure, qui se trouve affirmée dans la conclusion sous une autre forme (Saint Thomas).

La première des quatre conclusions rapportées est certainement la plus intéressante, car elle est le fondement de toutes les autres. Elle est prouvée par l'auteur avec une très grande clarté et une efficacité décisive. On nous permettra d'insister sur cette démonstration capitale en la résumant.

Soit un raisonnement théologique, de ceux que l'auteur appelle « verdadero raciocinio teologico » par opposition aux raisonnements théologiques à la Suarez.

Dieu est de toutes manières immuable (majeure de foi).

Ce qui est de toute manière immuable est éternel (mineure de raison).

Donc Dieu est éternel (conclusion théologique).

Nous noterons d'abord avec l'auteur que le *sujet* de la conclusion est le *sujet* même de la prémisse de foi. La raison en est que conclure n'est pas autre chose qu'extraire la virtualité contenue dans les principes, et que les principes de la théologie étant les vérités de foi, c'est de la majeure de foi que la conclusion doit tenir son *sujet;* d'où ce corollaire que la prémisse de foi et la mineure de raison n'entrent pas *ex-æquo* dans le raisonnement théologique, que la mineure de raison n'est qu'un auxiliaire *(ancilla)* de la foi, ou si l'on veut un auxilliaire de la raison, incapable de découvrir d'un seul coup ce que contient la prémisse de foi (p. 360).

La prémisse de foi. Cette expression signifie que la théologie est en possession de deux idées objectives réelles, dont la réalité et l'union sont affirmées par la parole même de Dieu. Elles ont ainsi pour la raison humaine une certitude supérieure à la certitude métaphysique (p. 361).

La mineure de raison. Notons que la mineure de raison est *(in casù)* et doit être inclusive. Ce qui signifie que le prédicat *éternité*, quoiqu'il exprime une virtualité intellectuelle distincte du sujet *immutabilité absolue* est en réalité identique avec lui, que ce ne sont pas deux réalités, deux objets mais une seule et même chose sous deux expressions intellectuelles distinctes.

Corollaire inévitable. Le prédicat de la prémisse de raison est la même réalité objective, la même chose que son sujet, c'est l'essence même du sujet.

Le moyen terme. Notons enfin (et c'est ici, dit notre auteur, le grand, le sublime, le divin de la théologie) que le sujet de la mineure est le prédicat même de la majeure de foi, c'est-à-dire de l'une des deux idées formellement révélées, que donc le moyen terme de la théologie est formellement révélé, illuminé par la lumière révélée

Pour qui sait ce que signifie dans un raisonnement le moyen terme et ce que c'est qu'homogénéité objective tout s'éclaire.

Le petit terme, prédicat de la mineure, et prédicat de la conclusion (éternel) s'identifie réellement avec le moyen terme, lequel appartient au révélé. Ce qui est signifié par la majeure (donné révélé) est donc identique à ce qui est signifié par la véritable conclusion théologique.

Soit maintenant un raisonnement par voie de connexité et non d'identité. Le curieux, le « comique » de la chose remarque à ce propos l'auteur, c'est que l'on n'en trouve pas un seul exemple dans la traité de Dieu, qui est le traité théologique par excellence. Il ne s'y rencontre que des raisonnements par voie d'identité, en sorte qu'à la rigueur des termes, selon Suarez et Lugo, il n'y aurait pas de théologie de Dieu

Soit donc un exemple classique emprunté au *De Christo :*

Le Christ est vraiment homme (majeure de foi),

L'homme est actuellement doué de risibilité (mineure de raison),

Donc le Christ est actuellement doué de risibilité (Conclusion prétendue théologique).

Quelle est la valeur de ce raisonnement?

Exactement la même, dit l'auteur, que la valeur de celui-ci :

Les accidents eucharistiques sont de vrais accidents (majeure de foi).

L'accident inhère actuellement dans son sujet (mineure de raison).

Donc les accidents eucharistiques inhèrent actuellement dans leur sujet.

La conclusion est fausse et hérétique.

Et cependant en physique elle serait concluante. Pourquoi? Parce qu'en physique on n'argumente pas, comme en métaphysique et comme en théologie, par raisons tirées des essences, quiddités, définitions, aptitudes ou propriétés métaphysiques. D'où la contingence des lois physiques qui ne visent qu'à établir des connexités de fait.

Transportons le mode de raisonner de la physique en théologie, et nous aurons la physique théorique de Suarez, exactement de même consistance, de même degré d'abstraction et de même certitude que la Physique naturelle.

On s'explique le caractère de contingence physique que les partisans de la notion suarézienne de la théologie reconnaissent à leur propre théologie. Mais l'on ne saurait s'en autoriser pour appliquer la même règle à la théologie telle que l'a définie saint Thomas, laquelle ne repose pas sur une connexion physique entre réalités distinctes, mais prend comme moyen terme une réalité identique au révélé et y incluse.

Nous ne pouvons qu'admirer la manière neuve, et cependant si fondée sur l'antiquité, avec laquelle le P. Marín Sóla traite ces questions si importantes et combien brûlantes... On en a vu tout à l'heure un exemple. Ces trois articles offrent le même intérêt. Il serait à souhaiter pour éclairer tant d'esprits qui se débattent dans

la confusion créée par Suarez, sur l'essence même de la théologie, que ces articles fournissent la matière d'un volume et que ce volume soit traduit, c'est le vœu que m'exprimait l'auteur, en une langue plus internationale que l'espagnol.

Paris. Fr. A. GARDEIL.

II. — THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE

1. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — MANUELS.

Nous pouvons ranger d'abord sous cette rubrique deux ouvrages qui se rapportent au Modernisme. Celui-ci, en effet, s'est attaqué à la théologie tout entière, prétendant renouveler la science théologique non pas sur quelque point spécial, mais dans des questions les plus générales et les plus vitales. Aussi les ouvrages qui traitent de la « grande hérésie » et en réfutent les doctrines perverses, n'ont pas une valeur passagère, ni un intérêt purement polémique; ils sont appelés à demeurer et ont une valeur doctrinale; ils présentent la doctrine traditionnelle sous un nouveau jour, développent et précisent les arguments propres à l'établir et contribuent de cette manière à l'évolution de la doctrine. C'est à ces titres qu'ils s'imposent à l'attention des théologiens.

Le grand travail du P. Jules BESMER, S. J., embrasse les trois documents dirigés par l'autorité pontificale contre le Modernisme; l'encyclique *Pascendi*, le *décret Lamentabili et la formule d'abjuration*[1]. Toutefois, l'encyclique n'est envisagée que dans ses grandes lignes, la protestation de foi antimoderniste expliquée dans ses articles principaux, le corps du volume est occupé par le décret *Lamentabili* (pp. 104-505). Ce qui caractérise cet ouvrage, c'est d'une part le commentaire objectif des propositions erronées, par le texte même des sources auxquelles chacune d'elles fut empruntée, et de l'autre, la solide réfutation de ces propositions par l'exposition et la preuve des doctrines catholiques respectives. Sans négliger aucun détail important, l'auteur est bref et clair. Il vise toujours au cœur de la question et ne fatigue pas le lecteur. Nous avons, en français des travaux du même genre. Citons les publications de feu Mgr MONCHAMP[2] et M. LEPIN[3]. Mais, tant au point de vue de l'ensemble, que

1. J. BESMER, S. J., *Philosophie und Theologie des Modernismus. Eine Erklärung des Lehrgehaltes der Enzyklika Pascendi, des Dekretes Lamentabili, und des Eides wider den Modernismus.* Fribourg-en-B., Herder, 1912. In-8°, XII-612 pages.

2. Mgr GEORGES MONCHAMP, *Les Erreurs de M. Alfred Loisy.* 1 vol. in-8°, 110 pp. Tournai, Casterman, 1904. (Tiré à part d'articles parus dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1903-1904.)

3. M. LEPIN, *Les théories de M. Loisy, exposé et critique*, 3 vol. Paris, Beauchesne, 1909. — *Christologie*, Commentaire des propositions XXVII-XXXVIII du décret du Saint-Office « Lamentabili ». Paris, Beauchesne, 1908.

de la méthode dialectique et de l'exposé doctrinal, nous ne connaissons aucun ouvrage, qui, comme commentaire du décret *Lamentabili*, soit supérieur au travail du P. Besmer.

La brochure du P. Reg. SCHULTES, O. Pr. *Was beschwören wir im Antimodernisteneid*, se borne à la protestation de foi antimoderniste[1]. Elle en fournit une explication théologique, et examine surtout la question de la « portée » de cette formule. C'est aussi par ce point de vue que la brochure se distingue d'autres publications semblables. Trois parties la divisent : 1. Portée du document en tant qu'expression du pouvoir de juridiction et du magistère de l'Église (p. 2-10). 2. Portée doctrinale (p. 10-74). 3. Portée morale ou but de sa promulgation (74-85). La seconde partie est de loin la plus longue et la plus importante. L'auteur y distingue nettement les différentes parties dont se compose la formule, parmi lesquelles les cinq propositions de foi, et les cinq propositions erronées attirent surtout l'attention. Le sens de ces propositions est abondamment expliqué, et l'auteur a tellement le souci d'en montrer la vraie « portée » doctrinale, qu'il a recours à nombre de distinctions et de nuances, grâce auxquelles aucun doute ne peut subsister.

Depuis les attaques du modernisme, les traités de la Religion revélée, de l'Homme-Dieu, de la Foi, de l'Église et des Sacrements, ont besoin d'être remaniés et mis au point. Les deux ouvrages que nous venons de passer en revue fourniront aux auteurs et aux professeurs ample matière à cet effet.

Le Commentaire français, littéral de la Somme Théologique entrepris par le R. P. PÈGUES, O. P., s'est accru d'un septième volume, sur *les Passions et les Habitus*[2]. Ces traités font partie de la *IIa Pars* de la Somme, (questions 22-54). L'on peut dire, que le premier se distingue par la finesse d'analyse psychologique, et le second par la pénétration du sens métaphysique; l'un et l'autre par la puissance d'organisation synthétique propre au génie de saint Thomas. Le premier se lit assez facilement : il y a là des questions de haut intérêt, comme celles qui traitent des causes et des remèdes de la tristesse; des questions ravissantes, comme celle où il s'agit des effets de l'amour; des questions même curieuses; telle la suivante : Pourquoi l'espérance abonde chez les jeunes gens et chez ceux qui usent largement de boissons fortes (q. 40, art. 6). Le Docteur Angélique, certes, ne disposait pas des résultats divers auxquels aboutit de nos jours la psychologie expérimentale; il est loin de parler aussi abondamment que les modernes, d'action cérébrale, d'influence du système nerveux, mais il a scruté le cœur humain et nous a donné des passions une psychologie rationnelle, qui ne sera pas contredite, mais

1. P. REG. SCHULTES, *Was beschwören wir im Antimodernisteneid?* Mainz, Kirchheim, 1911. In-8°, 85 pages.

2. P. TH. PÈGUES, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*. T. VII. *Les Passions et les Habitus*. Toulouse, Privat, 1912, In-8°, XII-672 pages.

seulement complétée, par les recherches modernes. A noter que le terme scolastique : *passio*, correspond à ce qu'on appelle de nos jours : émotion.

Le traité des *Habitus* exige une étude ardue, soutenue, et une sérieuse préparation philosophique. C'est un des traités les plus difficiles de la Somme. Saint Thomas y envisage cette qualité de nos puissances sous tous les points de vue, et ne reste point à la surface; ses vues sont profondes et plus d'un aura peine à le suivre. Surtout les questions sur la génération, le développement et la spécification des habitudes sont propres à exercer l'esprit et ont provoqué bien des discussions.

Le traducteur a eu nettement conscience de la valeur de l'œuvre du Maître. C'est merveille de voir, écrit-il, avec quelle finesse d'analyse et quelle puissance d'organisation synthétique le génie de Thomas d'Aquin a su construire le traité des Passions (p. VIII). Et plus loin, à propos du traité des *Habitus :* « En raison de la difficulté des questions et aussi de la diversité des écoles, la simplicité si lumineuse et la sérénité du Maître ne se retrouvent pas au même degré dans l'œuvre des écrivains postérieurs » (p. XI). Aussi, d'une manière générale, il a exclu du commentaire toute digression étrangère au texte du saint Docteur. Cependant, çà et là, il a mis en regard du texte la théorie des psychologues modernes et signalé les discussions des commentateurs. Nous aimons à recommander chaudement son travail, à ceux surtout qui partagent sa « foi » en saint Thomas; et cela d'autant plus que l'étude des traités des Passions et des *Habitus* est absolument nécessaire et trop négligée dans les manuels. Les éducateurs et les directeurs d'âmes peuvent y puiser de solides principes et une orientation sûre. Dans le traité des *Habitus*, saint Thomas jette aussi la base des théories qu'il développera plus tard dans les questions relatives aux Vertus. On ne comprendra bien ces théories qu'après s'être pénétré des enseignements touchant les *Habitus*.

Encore aujourd'hui, comme au temps de saint Augustin, d'Abélard et de saint Thomas, on aime à recourir quelquefois à un *Compendium* ou un *Enchiridion* de théologie. Nous en possédons déjà un bon nombre. Néanmoins le P. Pesch a dû céder aux instances qui lui ont été faites et écrire à son tour un abrégé de dogmatique qui comprendra quatre volumes [1]. Les deux premiers ont paru. Le second — celui qui nous intéresse ici — renferme les quatre traités suivants : Dieu un et trine; création, élévation, chute de l'homme; les Anges; les fins dernières. Ce serait une illusion de croire que ce travail n'offre qu'un simple résumé du grand cours de théologie. Il y a eu des remaniements : par exemple, dans la question de la science divine; la controverse est traitée dans la réponse aux objections, et le ton est très modéré. La doctrine cependant est demeurée celle du pur molinisme; elle est présentée dans un style concis et clair et sui-

1. P. Christ. Pesch, S. J., *Compendium theol. dogmaticae*, t. II. *De Deo uno et trino*; — *De Deo creante et elevante*, — *De Deo fine ultimo et de novissimis*. Fribourg, Herder, 1913. In 8° VIII-286 p.

vant la méthode scolastique. Le développement des thèses est mesuré aux proportions que requiert un compendium; mais l'on trouvera, sans doute, le traité des anges trop sommaire; la psychologie des esprits célestes se borne à quelques rapides données touchant leur connaissance naturelle.

Plus succinct encore, du moins pour l'ensemble, est la *Brevior Synopsis theologiae dogmaticae*, publiée par M. Tanquerey avec le concours de MM. Quévastre et L. Hébert[1]. En ce petit volume sont condensés non seulement les traités de la théologie spéciale y compris ceux de la foi, de la grâce et des sacrements, mais encore ces traités que l'auteur range sous la rubrique, Introduction à la Théologie : *de vera religione, de ecclesia Christi, de fontibus revelationis*. C'est la moelle des trois volumes in-8°, avec ce qu'il y a d'essentiel dans les preuves des grandes thèses catholiques. Chaque thèse est pourvue de la note théologique qui lui est propre : *de fide* (avec indication de la source) *certum est*, etc., et suivie généralement de la triple série des preuves tirées de l'Écriture, de la Tradition et de la raison théologique. C'est net, méthodique, mesuré, bien soigné. Comme *Memento* théologique, ce volume rendra service et n'est pas de trop dans la série de nos manuels.

2. - QUESTIONS SPÉCIALES.

La T. Ste Trinité. — Le bienveillant accueil qui a été fait à son livre *Le Mystère de la Rédemption*, a engagé le T. R. P. Hugon à poursuivre ses études de vulgarisation théologique. Au cours de cette dernière année a paru *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*[2]. Voici comment l'auteur a divisé son ouvrage : « Établir d'abord l'existence du mystère (I). Une fois prouvé qu'il y a trois personnes en Dieu, rechercher quels rapports elles ont entre elles et avec nous (II-III). Le mystère ainsi exposé, nous essayons enfin de donner du dogme une explication plus scientifique et plus complète (IV) » (p. VII-VIII). Dans l'exposé de ces différentes parties, une large part a été faite à la théologie positive et historique; l'auteur aussi n'a pas seulement voulu instruire, mais encore édifier, donner un aliment solide à la piété : à cet effet, il a traité de l'habitation commune des trois personnes divines par la grâce dans les âmes justes, l'une des plus belles questions de la théologie (p. 262), et de la dévotion à la sainte Trinité (p. 266). Même dans la partie spéculative et l'explication scientifique du mystère, il s'est efforcé de rester pratique, évitant d'entrer dans de trop larges développements et de prêter à l'examen de certaines difficultés une forme compliquée qui aurait abouti à des subtilités. Le but auquel a visé le distingué professeur du Collège Angélique, a été de donner une notion nette et claire du

1. Ad. Tanquerey, L. Hébert, S.-M. Quévastre, *Brevior Synopsis theologiae dogmaticae*. Paris, Desclée, 1913. 1 vol. in-12 de XX-680 pages.

2. T. R. P. Ed. Hugon, O. P., *Le mystère de la T. S. Trinité*. Paris, Téqui, 1912. In-12, VIII-374 pages.

mystère et d'en fournir une explication scientifique dégagée autant que possible du langage technique de l'École. A vrai dire, pareil ouvrage comble une lacune. Que d'esprits, même orientés théologiquement, craignent de reprendre l'étude de l'auguste mystère de la T. S. Trinité! Désormais le chemin est aplani, on peut s'y engager allègrement.

Une étude semblable du même auteur sur l'*Incarnation* paraît actuellement à la même librairie.

L'article *Filioque*, écrit par le docte P. PALMIERI, pour *le Dictionnaire de théologie catholique* est à signaler ici, à cause de sa troisième partie : le caractère dogmatique du *Filioque*. L'auteur y démontre, contre les vieux catholiques, que la formule n'exprime pas une simple opinion théologique mais un dogme de l'Église [1].

Dans l'un des articles suivants, intitulé « *Fils de Dieu* », l'auteur, le P. RICHARD, oblat, professeur de théologie au scolasticat de Liège, fait remarquer qu'il s'agit ici de théologie trinitaire et non pas de christologie [2]. Il étudie la seconde personne de la Sainte Trinité, comme telle, et non pas comme incarnée de fait en Jésus-Christ : cette dernière question sera réservée à l'art. *Jésus-Christ*. Cette étude se divise logiquement en trois parties : I. Révélation progressive du Fils de Dieu dans la Sainte Écriture. II. Développement de la doctrine révélée en dogme défini pendant l'époque patristique. III. Théologie du dogme de la filiation divine. Nous nous arrêtons à cette dernière partie. L'auteur y traite d'abord de l'existence du Fils de Dieu, signale les fausses preuves et caractérise les arguments de raison : ceux-ci, — et il en est de même des considérations mystiques, — ne sont pas des raisons *a priori* et démonstratives, mais des arguments de simple convenance. Saint Thomas, I P. q. XXVII, a. I, ne fait pas d'argument, mais la révélation étant supposée, il étudie des analogies. Le principe qu'il émet : *quicumque intelligit, ex hoc ipso* etc., n'est pas, d'après le contexte, un principe universel, et c'est s'écarter de la tradition générale thomiste, que de lui prêter une valeur métaphysique. La révélation *seule* peut nous faire connaître le Fils de Dieu, son existence et explicitement ou implicitement ce que nous devons savoir ici-bas de sa nature. Traitant ensuite de *la nature du Fils de Dieu*, le P. Richard établit que le Fils de Dieu est proprement et précisément en Dieu comme un Verbe, et qu'il est l'engendré du Père. Outre les noms de Fils et de Verbe, le nom d'Image est personnel à la deuxième personne de l'auguste Trinité. — Tant par l'exposé que par la réponse aux difficultés, cette étude est une œuvre d'un esprit judicieux, de doctrine précise et ferme et de bonne critique.

---

1. P. A. PALMIERI, art. *Filioque*, dans *Dict. de Théologie catholique*, fasc. XLI, col. 2331.

2. P. RICHARD, O. M. I., Art. *Fils de Dieu*, dans *Dict. de Théologie catholique*, fasc. XLI, col. 2353.

Marie, Mère de Dieu. — Le tome II de la traduction de l'ouvrage du Dr Campana, *Maria nel dogma cattolico*, entreprise par le R. P. VIEL, O. P., a paru. Il renferme les questions sur *les Prérogatives de Marie*[1]. Les lecteurs connaissent déjà le plan de cet ouvrage, les modifications qu'y a apportées l'auteur et le mode employé pour la Traduction[2].

Un travail concis et substantiel sur *la Dignité de la Mère de Dieu* est la brochure publiée par M. H. MERKELBACH, professeur de dogme au Grand Séminaire de Liège[3]. C'est un écho du Congrès Marial tenu à Maestricht en août 1912, où l'on avait débattu le sujet d'une manière fort intéressante. On aurait cru assister à une discussion scolastique. M. Merkelbach, dans son étude, a envisagé la dignité de la Mère de Dieu, à quatre points de vue : 1° en elle-même; 2° dans ses relations avec les trois personnes divines; 3° au regard des dons surnaturels de la grâce et de la vision béatifique; 4° vis-à-vis du mérite, qui a sa source dans la grâce. Il y a dans ces pages une interprétation sûre de saint Thomas, et — surtout pour ce qui constitue le dernier point de doctrine — un franc rappel aux enseignements thomistes. La maternité *n'est pas l'objet du mérite surnaturel* qui a sa source dans la grâce, conclut l'auteur, elle est d'un ordre supérieur à la grâce. « Il est pénible de voir, dit-il, à ce sujet, que des auteurs classiques très sérieux, comme Mannens et Van Noort, ne mentionnent pas même la pensée traditionnelle, énoncent l'opinion de Suarez comme si elle était l'expression indiscutable de la vérité théologique, et favorisent ainsi un certain minimisme dans l'estime et la vénération de la Mère de Dieu. » C'est catégorique. Et de plus, il y a dans ces paroles une déclaration dont il n'y a rien à reprendre et que nous aimons à noter. Que de fois, et sur d'autres terrains encore, on retrouve dans Suarez, surtout en matière d'interprétation thomiste « un *certain* minimisme »!

L'Homme. — Avec beaucoup d'éloquence, l'abbé H. MARET, aumônier du Carmel du Havre, a réuni dans un charmant volume le fruit de beaucoup de lectures faites dans de très bons ouvrages[4]. Il a décrit les magnificences dont le Créateur a daigné enrichir la nature humaine et parlé successivement de l'état de nature pure, de l'état préternaturel, de l'état surnaturel, du surnaturel et de la grâce. Tous ces sujets sont étudiés à la lumière de la science théologique, et le volume constitue un bel exemple de la manière dont il faut utiliser les données de la théologie pour la prédication et l'édification

1. R. P. VIEL, O. P., *Marie dans le dogme catholique*, t. II. *Les Prérogatives de Marie*, Montrejan (Haute-Garonne), Soubiron, 1913. In-8°, 633 pages.

2. Cfr. *Rev. des Sciences Ph. et Theol.*, 1911, p. 830; 1912, p. 839.

3. H. MERKELBACH, *Mater Dei*. (Extrait de la *Revue ecclésiastique de Liège*, 1913.) Liège, Dessain. In-8°, 15 pages.

4. H. MARET, *La nature humaine et ses hautes destinées*, Paris, G. Beauchesne, 1912. In-12, VII-352 pp.

des âmes. Nous nous permettrons deux remarques. Le passage suivant contient une affirmation trop absolue : « Par le fait même que Dieu avait décrété de créer le monde pour sa gloire, l'homme s'imposait; on peut dire que sa création n'était pas facultative: elle se présentait avec un certain caractère d'exigence » (p. 35-36). Le P. Bainvel, cité à la page 39, a bien mieux dit : « Dieu pouvait ne pas créer le monde, mais s'il créait quelque chose, il devait à sa sagesse de mettre dans son œuvre des êtres intelligents et libres, grâce auxquels elle lui rendra gloire et hommage ». 2° Parlant des caractères de la justice originelle, l'auteur nous dit : *a*) c'était d'abord une justice *éclairée... b*) en second lieu la justice du premier homme était *prompte*. Remarquons que la justice originelle était un *habitus* et avait son siège dans l'essence de l'âme. Les lumières surnaturelles dont était éclairé le premier homme relevaient de la vertu de foi; la promptitude avec laquelle il agissait était due à l'ardeur de sa charité [1].

Cette question des destinées de l'homme est également étudiée dans l'art. du *Dict. de théol. cath.* intitulé : « *Fin dernière* » et dû à la plume du P. Richard, O. M. I. [2]. Cet article a trois parties : 1° la fin dernière absolue de toutes choses; son existence et sa nature; 2° la fin dernière relative, spécialement de l'homme; 3° les applications pratiques principales de ces doctrines. Cette étude n'est pas, comme le dit trop modestement l'auteur, qu'un travail de coordination avec des références, pour tous les développements, aux articles spéciaux du *Dictionnaire;* elle renferme des questions posées nettement et clairement, des solutions et des discussions qui ont reçu les développements nécessaires. Voici les conclusions qui peuvent principalement intéresser ici. La fin dernière absolue de la création, c'est la gloire de Dieu extrinsèque et formelle. Pas de fait moral, d'obligation vraie sans Dieu présupposé. Tendre à *son* souverain bien est non seulement licite et physiquement nécessaire, mais c'est encore moralement nécessaire. En fait, notre fin dernière, notre perfection ultime est surnaturelle.

Nous regrettons que l'auteur n'ait pas soulevé et brièvement discuté la question : Peut-il y avoir pour l'homme une fin dernière naturelle? Elle n'est pas sans importance.

La Grâce. L'acte salutaire. — C'est la grâce qui nous met au niveau de notre fin dernière, et qui est le principe fondamental des actes qui nous conduisent au salut. Le cardinal Billot vient de rééditer la première partie de son traité sur la Grâce, *De Gratia secundum se* et de compléter cette œuvre par deux questions ultérieures touchant la cause et les effets de la Grâce [3]. Dans cette seconde édition, les pro

1. Voir S. Thomas, *Summa Theol.*, I P. XCIV, a. 3; XCV, art. 1, ad 2um.

2. P. Richard, O. M. I. Art. *Fin dernière* dans le *Dict. de théol. cathol.*, fasc. XLI, col. 2177.

3. Card. Billot, *De Gratia Christi* [illegible] 1927, [illegible], 303 pages.

légomènes ont subi des retouches: quelques développements nouveaux ont été ajoutés; certains passages ont été précisés, mais le texte et la doctrine sont restés les mêmes. On sait combien ce commentaire de l'ancien professeur de la Grégorienne a mis mal à l'aise l'école moliniste[1].

Dans la seconde partie de l'ouvrage, certaines pages méritent d'être mises particulièrement en relief : l'interprétation du principe, *facienti quod in se est*, etc.; la réfutation de la théorie scotiste touchant la rémission des péchés et l'infusion de la grâce; l'exposé et la défense de la thèse thomiste, relative à l'augmentation de la grâce, laquelle, réelle dès cette vie, ne se fait pas immédiatement, à moins d'une œuvre méritoire plus fervente. L'auteur sur ce point a suivi Bañez. Il eût été bien regrettable que l'éminent prélat n'ait pu mettre la dernière main à une œuvre si digne de ses ouvrages précédents.

Une question spéciale souvent agitée dans les traités de la grâce, est posée par M. Émeric DAVID, professeur à Bonn, dans sa brochure : *De obiecto formali actus salutaris*[2]. Dans un temps où le vent est si fort aux études historiques et positives, il faut féliciter l'auteur d'avoir abordé un problème plutôt d'ordre purement spéculatif et de s'être attaché à démêler la controverse[3]. Sa thèse est la suivante : L'acte salutaire n'a pas un objet formel propre. L'acte salutaire n'est donc pas surnaturel *quoad substantiam*, mais seulement *quoad modum*. C'est, comme on voit, la thèse nominaliste, et M. David a cru pouvoir — mais avec quelles peines! — se réclamer du haut patronage de saint Thomas. Vains efforts! Le lecteur averti constatera que l'auteur s'est placé à un point de vue qui n'est pas celui du Docteur angélique, que les vrais principes dont dépend la solution n'ont pas été mis en œuvre, que le sens des termes employés par saint Thomas est différent de celui que leur prête l'auteur. Nous rappellerons une étude publiée dernièrement par le P. Garrigou-Lagrange, laquelle se rattache intimement au débat[4]. Nous nous permettrons, à notre tour, de faire remarquer, d'après saint Thomas, les points suivants : 1° L'objet formel dont il doit s'agir ici, n'est pas l'objet formel *quod*, ou comme dit l'auteur, *ratio formalis quae*, mais l'objet formel *quo*, la ratio formalis obiecti, comme dit saint Thomas[5]. C'est, en effet, celle-là qui donne aux habitudes et aux actes leur essence propre. La ratio formalis quae, telle que la définit

---

1. Cfr. *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, t. V, 1911, pp. 831-832. — *Zeitschrift f. Kath. Theol.* 1909, p. 92.

2. M. EMERIC DAVID, *De obiecto formali actus salutaris, disquisitio dogmatica*, Bonn. Hanstein, 1913. In-8°, 70 pages.

3. L'état de cette controverse a été très bien précisé par le P. PÈGUES. *Revue thomiste*, 1913, pp. 334-335.

4. Cfr. P. GARRIGOU-LAGRANGE. *Le surnaturel essentiel et le surnaturel modal. Revue Thomiste*, 1913, pp. 316-327.

5. Cfr. *Summa Theol.*, I-II, qu. 54, a. 2, ad 1um et 2um; II-II, qu. 1, art. 1, *corp.*

l'auteur, n'est en réalité autre chose que l'objet matériel primaire[1]. 2° Les vertus théologales diffèrent des vertus naturelles correspondantes et par leur objet matériel, à tout le moins primaire, et par leur objet formel. Il n'en est pas de même des vertus morales infuses. Celles-ci ne diffèrent des vertus morales acquises que par l'objet formel, mais elles ont le même objet matériel. 3° L'objet formel ne spécifie l'acte que moyennant le principe ou la faculté de cet acte, qu'il spécifie d'abord[2]. Par suite l'on ne comprend pas très bien l'énoncé de la thèse tel qu'il est donné par d'autres auteurs : « Actus virtutum per se infusarum non sunt supernaturales quoad substantiam actus, sed tantum quoad modum eius; proinde supernaturalitas intrinseca his actibus tota provenit a principio subiectivo a quo eliciuntur »[3]. Il faut suppléer : *et non ab obiecto*. Mais puisque le principe ou la faculté est telle, précisément à cause de l'objet, où est alors l'opposition? 4° Dans le passage de saint Thomas (II-II, 171, a. 2 ad 3m.), qu'on fait valoir en valeur de la thèse, les termes *quoad substantiam* et *quoad modum* ont un autre sens que ceux que leur prête les défenseurs de la thèse nominaliste. *Substantia actus*, c'est l'acte lui-même, sa constitution, envisagée d'une manière générale; le *modus actus*, c'est sa modalité formelle ou essentielle, son espèce. Cela ressort des exemples donnés et du contexte. Ailleurs, et dans un endroit où il parle ex professo de la spécification des actes des vertus, saint Thomas appelle la formalité que donne à l'acte l'objet formel : modus[4]. Il faut interpréter de même Capreolus, Cajétan et Soto. Voici donc ce que nous croyons devoir répondre à la question précitée : Les actes salutaires sont : actes des vertus théologales, acte des dons du Saint-Esprit, actes des vertus morales. 1° Les actes des vertus théologales ont un objet formel et un objet matériel primaire propre. 2° Il faut conclure de même et à plus forte raison pour ce qui concerne les dons du Saint-Esprit. 3° Les actes des vertus infuses ont un objet formel propre, mais ils n'ont pas un objet matériel propre. La tempérance, par exemple, infuse et acquise vise le même objet matériel.

La Foi. Nécessité de la Foi. — Du volumineux article, *Foi*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*[5], nous détachons trois chapitres qui se rapportent plus spécialement à ce bulletin : II. Rapports de la Foi avec les autres vertus; sa fermeté. — III. Motif spécifique de la Foi. — IV. Quelle révélation la Foi suppose.

Le rapport de la foi avec les autres vertus n'est pas seulement un

1. Les explications variées de ces termes ont [illegible] compliqué la solution du problème. Nous avons tâché de [illegible] en traitant de la spécification des sciences dans la *Revue* [illegible] 1912 p. 14. Ce qui a été dit en cet endroit peut s'appliquer également ici.

2. Cfr. *Summ. Theol.*, Ia P., qu. 77, art. 3 [illegible]

3. Cfr. J. Van der Meersch, *Tractatus de divina [illegible]*, [illegible] 1910, p. 219.

4. Cfr. I-II, qu. LXIII, art. IV [illegible]

5. V. *Dict. de théol. catholique*, [illegible] XI, II, col. 53

rapport de *différence*, mais encore un rapport d'*influence*. A toutes les autres vertus la foi présente leur motif spécial, leur idéal, pour qu'elles l'aiment et qu'elles y tendent par les voies et moyens qui y conduisent : son acte servira de préliminaire et de base à leurs actes. C'est pourquoi aussi l'Église appelle la foi, le fondement et la racine de toute justification. Cependant, malgré ce grand rôle de la foi, observons avec saint Thomas, dit l'auteur, que son genre d'influence sur les autres vertus ne la rend pas nécessairement supérieure à chacune, même à la charité. Dans l'épître aux Hébreux, XI, 1, la foi, selon l'auteur, est décrite par cet effet particulier, qu'elle soutient l'espérance. Nous avons à faire remarquer, à propos de ce chapitre, que la doctrine de saint Thomas n'a pas été suffisamment mise en relief, et que le sujet y aurait gagné en fait de clarté et de précision. L'explication, que donne le saint Docteur de la définition de la foi par l'Apôtre, a été complètement négligée. Saint Thomas, après avoir esquissé le rôle général de la foi, la met en rapport 1° avec les autres vertus théologales, 2° avec les vertus morales, 3° avec les dons du Saint-Esprit. On aurait pu s'attendre à voir appliquée ici la même méthode.

La question du motif essentiel et spécifique de la foi débute par une distinction entre connaissance *immédiate* et connaissance *médiate*. Celle-ci se subdivise en connaissance d'évidence intrinsèque et connaissance d'évidence extrinsèque. La thèse défendue ici, c'est que la foi chrétienne, en tant que connaissance est une connaissance non seulement médiate, mais extrinsèque, fondée sur le témoignage de Dieu comme sur son motif propre et spécifique. C'est la thèse traditionnelle. L'auteur a mis en regard de cette thèse les solutions contemporaines, protestantes et modernistes, selon lesquelles la foi est ou bien une science ou bien une intuition ou une expérience, et a fait suivre l'exposé de ces systèmes hétérodoxes d'une courte critique. Il a considéré ensuite le motif de la foi dans l'Écriture et chez les Pères. Cette dernière partie est un bon travail de théologie positive, visant à compléter ce que les Petau et les Thomassin n'avaient pu achever. Elle se résume dans la conclusion suivante : d'après les Pères, l'autorité suréminente du témoignage divin est le motif suffisant et nécessaire de la foi chrétienne. Les Pères opposent la foi à la *vision* ou à l'*intuition*, à l'*expérience*, à la *démonstration* ou *science*. La foi est donc une connaissance médiate, mais est-elle le fruit d'un raisonnement, la conclusion d'un syllogisme? Je n'ai pu savoir ce qu'en pense l'auteur. Il explique le genre connaissance médiate par la connaissance discursive, qui suppose un raisonnement, mais renvoie la question, si l'acte de foi est discursif en lui-même, à une discussion ultérieure.

Le point de doctrine résolu dans le chapitre précédent est précisé davantage dans le ch. IV : Quelle révélation la foi suppose? Voici la réponse : la révélation-témoignage, témoignage qui vient du dehors, contient des affirmations divines et des énoncés immuables, des doctrines et non pas seulement des règles de conduite. La *révélation naturelle* sous ses diverses formes, ne peut suffire à la foi chrétienne.

L'auteur expose et réfute très bien les différents systèmes préconisés. Quelques rares auteurs catholiques pensent que l'assentiment qui s'appuie sur la révélation que donne de Dieu le spectacle de la nature peut être un assentiment de foi. Aussi quelques citations n'auraient pas été déplacées en cet endroit; peut-être les rencontrerons-nous plus loin dans l'article.

Les chapitres qui ont trait à la préparation rationnelle de la foi feront l'objet d'un autre bulletin. Les controverses théologiques sur l'analyse de la foi et la question de la nécessité de la foi pour le salut, ne seront traitées que dans le prochain fascicule. Nous y reviendrons donc plus tard.

Dans l'intervalle, on peut lire touchant la nécessité de la foi pour le salut, une étude publiée récemment par M. Capéran, professeur au grand séminaire d'Agen. Il touche en effet cette question dans son livre : *Le Problème du salut des infidèles. Essai théologique;*[1] et l'on y trouve, rendues en français, les conclusions et les arguments qu'ont donnés en latin ou en allemand, certains auteurs récents. 1. L'acte de foi, absolument nécessaire pour le salut, c'est l'assentiment aux vérités révélées, assentiment nécessairement explicite touchant les vérités élémentaires, mais qui peut être implicite seulement touchant les autres dogmes. 2. Cet acte de foi doit être fondé sur le motif surnaturel de l'autorité divine, sur la révélation-témoignage; l'acte de foi, dite *large*, inspiré par la grâce, au spectacle de la nature, ne suffit pas, ni au chrétien, ni au païen. 3. La foi explicite à l'existence de Dieu et au médiateur est absolument nécessaire de nécessité de moyen. 4. La foi explicite aux mystères de l'Incarnation, de la Rédemption et de la Trinité n'est pas nécessaire au salut de nécessité de moyen, même après l'Évangile, pour des hommes qui ignorent invinciblement le christianisme. Ces conclusions sont connues. Dans les arguments qui les appuient, je n'ai trouvé rien de neuf, et même ce qui s'y trouve d'ancien, a été redit d'une manière assez superficielle, sans que l'auteur effleure même les difficultés du sujet. A ces conditions cet « essai » théologique ne demandait pas beaucoup d'efforts. Les deux dernières conclusions, citées plus haut, sont l'objet d'une controverse. Nous attendions au moins un exposé sérieux de la thèse et des arguments des adversaires. De plus nous aurions pu caresser l'espoir que l'auteur se fût attaché à répondre à ces arguments et à montrer leur peu de solidité. Ces arguments sont des arguments d'autorité et des arguments de raison. Il nous aurait été très agréable d'apprendre ce que l'auteur pouvait apporter de convaincant et de décisif contre l'argument d'autorité puisé dans saint Augustin et que, jusqu'à saint Thomas, la tradition théologique, comme on peut le voir dans les œuvres, tant imprimées que manuscrites, n'a cessé de répéter[2]. Quant à saint Thomas, c'est s'inspirer

1. Cfr. L. Capéran, *Le Problème du Salut des infidèles. Essai théologique*. Paris, Beauchesne, 1912. In-8° VII-112 pages.

2. On peut lire un de ces documents inédits dans la *Revue Thomiste*, n° de sept.-oct. 1913, p. 572 et sv.

d'une mauvaise méthode pour interpréter sa pensée, que de détacher de son œuvre l'une ou l'autre phrase qui semble tant soit peu favoriser l'opinion qu'on veut défendre et de négliger les conclusions si catégoriques et absolues de la *Somme* et des *Questions disputées* en faveur de la thèse adverse; d'affirmer, et cela gratuitement, que saint Thomas ait laissé dans l'ombre tel aspect de la question. Ainsi ce qu'écrit l'auteur, page 71, est absolument faux : « Quelle foi est nécessaire de la part des hommes qui ignorent invinciblement la révélation chrétienne? Saint Thomas d'Aquin n'envisage pas cette question ». Nous renvoyons aux passages suivants. III *Dist.* XXV, q. II, a II, sol. II. — *ad Rom.*. X, 18 lect. 3. — *De Veritate*, q. XIV, art. X, ad. 1m (ce dernier texte est cité par M. Capéran, p. 95). La réponse de saint Thomas vise nettement la susdite question, et sa teneur est telle qu'elle ne se limite pas à une supposition de fait, par exemple, la manifestation de l'Évangile en tous lieux, suivant laquelle on interprète le texte, 2a 2ae, q. II, a. 7 (corp.), mais envisage la question en soi, d'une manière absolue, abstraction faite de toute situation particulière et de la notoriété de l'Évangile. — Les arguments de raison ont été mis en lumière principalement par saint Thomas. Ils se basent sur les principes suivants. 1. Ce qui est l'objet premier de la foi *(primum et per se credibile)*, doit être cru de nécessité de moyen. Tels les mystères de la Très Sainte Trinité et de l'Incarnation. 2. L'acte de foi étant un acte de vertu théologale, doit atteindre Dieu tel qu'Il est en Lui-même. Dieu, tel qu'Il est en lui-même, subsiste dans la Trinité des Personnes. Nous invitons modestement l'auteur à envisager ces questions de principes, et à tenter un nouvel essai, peut-être un peu plus difficile que le premier, mais aussi plus méritoire; s'il était couronné de succès, M. Capéran pourrait se féliciter sans doute d'avoir fait progresser ceux qu'ailleurs il appelle si bravement « des attardés », qui seront bientôt « des isolés ».

La Vocation au Sacerdoce.— M. l'abbé H. Le Camus[1] a attiré modestement l'attention de ses confrères sur deux points d'importance capitale pour le recrutement des jeunes lévites : le discernement et la culture des vocations; directions et conseils qui seront les bienvenus.

On se rappelle comment le Saint-Siège, par un jugement officiel, mit fin aux discussions qui continuaient à s'agiter autour de la question de la vocation sacerdotale, et traça nettement, sur les points essentiels, la doctrine à tenir et la pratique à suivre. Des explications excellentes de cette décision authentique, ont été données par M. J. Besson, S. J.[2]. Elles font bien ressortir toutes les nuances de l'acte pontifical. Depuis, M. Lahitton[3] a fait paraître une édition

1. H. Le Camus, *La Vocation ecclésiastique*. Paris. Téqui. 1913. In-12, 129 pages.

2. J. Besson, S. J. *La Vocation sacerdotale et la décision romaine*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, t. XLIV (1912), p. 709 et svv.

3. J. Lahitton, *La Vocation sacerdotale. Traité théorique et pratique*. Nouv. édition. Paris. Beauchesne. 1913. In-8o. XIV-544 pp.

nouvelle de son premier ouvrage, dans le but de dissiper les obscurités qui subsisteraient encore, et d'empêcher que les trois propositions approuvées par le Saint-Père ne soient détournées de leur vrai sens. L'ouvrage se divise en trois parties : I. L'appel divin au Sacerdoce. II. Les ministres de l'appel divin. III. Les candidats à l'appel divin. L'auteur a pris soin de faire remarquer que rien n'a été changé aux principes fondamentaux de sa théorie. Cependant, quelques précisions de langage ont été proposées; un mot clair « appel » a été mis à la place d'un mot équivoque « vocation »; de la définition de la vocation, il a fait disparaître toute allusion au décret éternel, vieux reste de l'opinion qu'il avait combattue. Rappelons une des thèses principales du livre de M. Lahitton : Les inclinations naturelles et surnaturelles du candidat ne lui donnent aucun droit au sacerdoce avant l'appel de l'évêque. Elles ne prêtent qu'une possibilité à constituer ce droit. C'est l'évêque qui donne le droit au sacerdoce et qui vraiment *sacerdotalise* le sujet. L'ouvrage de M. Lahitton peut être considéré désormais, comme l'ouvrage classique en la matière.

Sacrements. — Le P. Sertillanges, O. P., a mis à la portée de la jeunesse, dans un style très imagé, la solide doctrine de la *Somme théologique* sur les Sacrements[1]. Il a fait surtout ressortir le symbolisme et le rôle social de nos rites sacrés. Cette œuvre d'exposition aussi bien que de bonne apologétique, présentée dans une forme plus adaptée à l'esprit contemporain, ne peut manquer de faire mieux comprendre et apprécier davantage, les efforts tentés par Dieu pour sauver l'humanité.

A remarquer dans l'article : *Extrême-Onction*, de M. J. Godefroy, deux bonnes synthèses de la doctrine sur ce sacrement : 1. chez les scolastiques, après la formation de la théorie sacramentaire. 2. chez les théologiens postérieurs au concile de Trente[2]. Les principaux chefs de division de cette synthèse sont : Institution de l'Extrême-Onction; la matière, la forme, le ministre, les effets, le sujet de ce Sacrement.

Les exposés sont brefs et suggestifs; les points de doctrine qui prêtent à la controverse ont été nettement signalés. Dans la littérature relative au sujet, l'auteur, d'une manière générale, ne cite pas d'ouvrages ou de discussions postérieurs au livre du P. Kern, *De Sacramento extremae unctionis*. Ratisbonne, 1907. Celui-ci d'ailleurs est un très bon guide[3].

Communion des Saints. — Les Sacrements sont des sources de vie pour les âmes. Ils constituent aussi, particulièrement l'Eucharis-

1. A.-D. Sertillanges, O. P. *Les Sept Sacrements de l'Eglise*. Paris Lethielleux. 1912. In-12, VIII-153 pages.

2. J. Godefroy, art. *Extrême-Onction*, dans le *Dict. de théol. cath.*, col. 1988, 2007.

3. Cfr. *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, 1907, t. I, p. 804

tie, une cause d'unité et d'union entre les membres de l'Église. C'est leur effet au point de vue « social », d'établir et d'augmenter la Communion des Saints. L'Église a inscrit la Communion des Saints, comme un dogme, parmi les articles du Symbole. M. Maurice LAMACHE en a fait l'objet d'un travail qui fut présenté comme thèse pour le doctorat en théologie à la Faculté catholique de Lyon[1]. C'est une étude dogmatique, fondée sur les enseignements de saint Augustin et de saint Thomas, et dont le but était d'ordonner la doctrine traditionnelle de la Communion des Saints dans l'harmonie d'un système. Aussi, l'auteur considère le dogme dans ses fondements, dans ses éléments essentiels, dans ses conséquences. Dans un chapitre préliminaire, il montre comment ce dogme doit être rattaché au mystère de la Rédemption; dans l'épilogue, il explique la portée sociale du dogme, comment il s'adapte providentiellement aux aspirations de la société contemporaine. L'auteur a tiré bon parti de saint Thomas et l'on aimera surtout de lire le chapitre sur le Corps mystique du Christ, lequel constitue la pièce maîtresse du livre. On a tort de ne pas insister davantage, dans l'enseignement et dans la prédication, sur cette vérité si consolante de notre foi. Grâce à cette étude, on sera plus facilement amené à le faire. Pour faire ressortir le point de vue auquel s'est placé l'auteur et la méthode qu'il a suivie dans son exposé, il faut ajouter la remarque suivante. M. Lamache a défini la Communion des Saints, d'après saint Augustin : union des membres de Jésus-Christ entre eux; il a appliqué ensuite, dans l'explication du dogme, les données théologiques que renferme la question de saint Thomas sur la grâce du Christ comme chef de l'Église (III P., qu. VIII). Comme commentaire de la pensée de saint Augustin touchant la Communion des Saints, c'est parfait. Cependant saint Thomas lui-même, n'a pas entendu ces enseignements — du moins pas d'une manière expresse — comme une explication de l'article du symbole : *Communionem Sanctorum*. Saint Thomas ne fait pas rentrer dans le concept de la Communion des Saints, l'idée de l'union des membres de Jésus-Christ entre eux, mais seulement les fruits de cette union; c'est au sens *neutre* du mot *Sanctorum*, qu'il s'est arrêté[2]. L'auteur aurait bien fait de distinguer l'un et l'autre point de vue qui d'ailleurs ne s'opposent pas, mais dont l'un peut être conçu comme le prolongement de l'autre.

Eschatologie. — Il y a eu bien des variations d'opinions dans les différentes questions qui se rapportent à la Fin du monde, par exemple, le mode et l'époque de la transformation future. Dans l'article *Fin du monde*, M. MANGENOT a exposé comment les théologiens, à partir du XIIe siècle, ont systématisé les données de l'Écriture et de la Tradition et quelles spéculations ils y ont ajoutées[3]. Mais mal-

1. M. LAMACHE. *Le dogme de la Communion des Saints*, Brignais, 1912. In-8°, 139 pp.

2. Voir S. TH., *Exposition. in Symbolum*, a. X, et P. BERNARD. *Dict. de théol., cath.*, III, col. 446.

3. Cfr. M. MANGENOT, art. *Fin du monde*, dans le *Dict. de théol. cath.*, fasc. XL.

heureusement, dit l'auteur, « en cette matière, la spéculation théologique, fondée en partie sur une science physique fausse, est loin d'avoir fait progresser la théologie. Les âges subséquents ont dû abandonner à peu près entièrement les opinions scolastiques sur la fin du monde ».

Dans un précédent article, M. Michel a traité successivement du *Feu de l'Enfer*, du *Feu du Jugement* et du *Feu du Purgatoire*[1]. Concernant le feu de l'enfer, il a examiné trois aspects principaux du problème : I. Réalité. II. Nature. III. Mode d'action. Les opinions des théologiens touchant la réalité du feu de l'enfer sont groupées en trois catégories : 1. Théologiens catholiques favorables au feu réel. 2. Théologiens catholiques plus ou moins favorables à un feu métaphorique. 3. Quelques opinions non catholiques. La thèse défendue par l'auteur est l'enseignement traditionnel : réalité du feu. Au sujet du degré de certitude de cet enseignement, il conclut comme suit : « La réalité du feu de l'enfer ne s'impose pas à nous comme un dogme de foi... » Cependant, « le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il est *téméraire* de la nier; la réalité du feu de l'enfer est donc au moins une *vérité commune* dans l'Église... Une définition solennelle en pourrait faire un dogme. »

Une fois admise la réalité du feu de l'enfer, on peut se demander quelle en est la nature. Ici encore, trois explications se présentent : 1° hypothèse d'un feu spirituel; 2° hypothèse d'un feu de même espèce que le feu terrestre; 3° hypothèse d'un feu réel, mais de nature analogue. M. Michel se prononce en faveur de cette dernière explication : « Nous croyons plus conforme à la raison de ne point affirmer l'unité spécifique absolue du feu de l'enfer et du feu terrestre. Rien ne s'oppose dans la révélation à ce que nous étendions l'analogie jusqu'à la nature même du feu. Et c'est la formule, qui de plus en plus ralliera les suffrages des théologiens, pourvu qu'on conserve la *réalité* même du feu infernal ».

Les discussions au sujet du mode d'action de ce feu réel ne sont pas moins intéressantes. D'une manière générale, cette action est expliquée par la causalité instrumentale. Mais, ultérieurement se posent ces questions : Faut-il admettre une causalité instrumentale physique, ou simplement morale? Le feu a-t-il sur les âmes séparées une action purement objective, ou une action physique effective? La réponse à la première question est conditionnée par la solution que l'on donne à la seconde. Après avoir exposé les diverses théories, l'auteur conclut que l'action du feu est une réalité *physique* produite dans l'esprit par le feu. C'est la thèse des thomistes. Et il ajoute : « Cette théorie a eu un succès extraordinaire en théologie, et non seulement l'école thomiste, mais la plupart des théologiens s'y sont ralliés, quelques-uns cependant en y ajoutant de nouvelles hypothèses ». Ce bel article se termine par quelques considérations sur l'action du feu sur les corps des damnés, problème moins étudié que le précédent, mais tout aussi compliqué.

1. A. Michel, art. *Feu de l'enfer, Feu du jugement, Feu du purgatoire*, dans le *Dict. de théol. cath.*, fasc. XL, col. 2196, 2239, 2246.

Les théologiens, depuis le moyen âge, acceptent comme une vérité certaine, la présence d'un feu réel au jugement dernier. Ils discutent le point de savoir s'il faut distinguer le feu qui accompagne le jugement du feu de la conflagration dernière; en d'autres termes, faut-il admettre deux feux, l'un, antérieur au jugement, dont l'effet sera de faire mourir ceux qui resteront encore et de purifier les justes des derniers restes du péché; l'autre qui sera à proprement parler le feu de la conflagration générale. M. Michel, dans la suite de son étude, expose brièvement et nettement les idées des théologiens en cette matière.

Dans une dernière partie, *Feu du Purgatoire*, le même auteur, aborde la question de la *réalité* du feu du purgatoire. Il se borne : 1° à exposer la négation de l'Église grecque; 2° à discuter cette négation à la lumière de la tradition; 3° à conclure. Sa conclusion est celle de Suarez et de Bellarmin : L'opinion qui admet un feu réel au purgatoire, doit être qualifiée *sententia probabilissima*. Cependant, l'on ne peut dire que l'opinion qui nie cette réalité du feu du purgatoire soit digne d'une censure grave; il suffit de dire qu'elle est improbable.

Quant à la nature et le mode d'action du feu du purgatoire, il suffit d'appliquer les principes énoncés à l'art. *Feu de l'enfer*. Tout ce qui concerne la durée et l'intensité du feu du purgatoire sera étudié à l'art. *Purgatoire*.

Louvain. P. Raymond-M. Martin, O. P.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE. — **Revues.** — La librairie Veit de Leipzig vient de faire paraître le premier numéro d'une nouvelle revue hebdomadaire, que dirigent le Dr O. Buek et le Professeur P. Herre. Cette revue qui s'intitule : *Die Geisteswissenschaften,* et qui embrasse la quasi totalité du domaine scientifique, de la philosophie à l'ethnologie et à la pédagogique, se propose de réagir contre la spécialisation excessive et de maintenir la liaison entre les sciences diverses et leurs représentants respectifs. Le premier numéro renferme des articles de Cohen, Eucken, v. Pöhlmann, de Strzygowski, des bulletins de L. Jordan, Rabel, etc.

Le nouveau recueil paraît en cahiers in-4° de 28 pages. L'abonnement est de 7 M. pour trois mois.

— Le *Zeitschrift für Religionspsychologie,* fondé en 1907 par les Drs J. Bressler et G. Vorbrodt, et qui se publiait à Halle chez Marhold, cesse provisoirement de paraître.

Fouilles. — Le Dr Max Freiherr von Oppenheim poursuit, avec succès, les fouilles hittites qu'il dirige à Tell Halaf, en Mésopotamie. Les restes d'un important édifice, probablement religieux, viennent d'être mis au jour. Le Dr M. von Oppenheim a pareillement organisé une campagne de fouilles dans le district situé au nord-ouest de Tell Halaf, qui ont donné d'importants résultats.

Nominations. — Le Dr. Ludwig Ruland, privat-docent à la Faculté de théologie de l'Université de Münster, a été nommé professeur ordinaire de théologie morale à l'Université de Wurzbourg.

— Le Dr. W. Bauer, privat-docent à Marbourg, a été nommé professeur extraordinaire d'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté de théologie évangélique de Breslau.

— Le Dr Enno Littmann, professeur ordinaire de philologie sémitique à l'Université de Strasbourg, remplace à Göttingen, comme professeur de philologie sémitique, J. Wellhausen qui prend sa retraite à l'âge de 69 ans.

— Le Dr C. H. Becker, professeur à Hambourg, fondateur de la revue : *Der Islam* (1911), a été nommé professeur de langues sémitiques à l'Université de Bonn, où il succède à E. Prym, décédé.

— Le Dr A. Ungnad, professeur extraordinaire de philologie orientale à l'Université d'Iéna, a été nommé professeur de langues sémitiques à l'Université de Vienne, en remplacement de l'éminent orientaliste D. H. Müller, décédé.

— Le Dr F. J. Schmidt a été nommé professeur extraordinaire de pédagogie à l'Université de Berlin, où il succède au professeur W. Münch.

— Le Dr H. Leser, professeur de philosophie à l'Université d'Erlangen, est chargé du cours de pédagogie et d'histoire de la pédagogie.

— Le Dr O. Weber est chargé de diriger la publication des *Mitteilungen* de la Vorderasiatische Gesellschaft. Il remplace dans cet office H. Winckler, décédé.

Retraite. — Le Dr A. Schweitzer, privat-docent pour l'étude du Nouveau Testament à la Faculté de théologie évangélique de Strasbourg, vient de s'établir au Congo (Lembaréné, sur l'Ogowe). Au cours de ces dernières années, il avait exercé, dans les milieux scientifiques de langue allemande et anglaise surtout, une influence considérable par la publication des audacieux et sensationnels ouvrages que tout le monde connaît : *Von Reimarus zu Wrede : Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* 1906; *Geschichte der Paulinischen Forschung,* 1911; *Die psychiatrische Beurteilung Jesu,* 1912.

Décès. — Le Dr Georg Erler, professeur d'histoire à l'Université de Münster après l'avoir été à celles de Leipzig et de Königsberg, est mort le 30 juin à Münster, dans sa 64e année. Il a publié entre autres ouvrages : *Theod. de Nyem de scismate libri* III, 1890.

— Le Dr Max Sdralek, professeur ordinaire d'histoire ecclésiastique à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Breslau, est mort dans cette ville, à la fin de juillet, à l'âge de 58 ans. Il dirigeait avec les Drs Knöpfler et Schrörs, la collection intitulée : *Kirchengeschichtliche Studien,* dans laquelle il a publié : *Wolfenbüttler Fragmente,* 1891. On lui doit plusieurs autres travaux parmi lesquels il convient de citer ici : *Hinkmars von Rheims kanonistisches Gutachten über d. Ehescheidung d. Königs Lothar II,* 1881.

— Le Dr Josef Schönfelder, professeur ordinaire de langues orientales et d'exégèse de l'Ancien Testament à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Munich, est décédé, en juillet, à l'âge de 75 ans. Depuis de longues années déjà il n'enseignait plus. Parmi ses publications on cite surtout : *Die Klagelieder des Jeremias. I. Abraham ibn Ezra's Commentar in deutscher Uebertrag; II. Commentar in Cod. Hebr. 5 der K. Hof- und Stadtsbibliothek in München.*

— On a annoncé la mort du Dr Jakob Kirschkamp, décédé à Bonn dans sa 65e année, successivement professeur de théologie morale à l'Université de Wurzbourg et, depuis 1886, à celle de Bonn. Il a publié, entre autres travaux : *Menschl. Wissen Christi,* 1872; *Gnade u. Glorie in ihr. Zusammenhang betrachtet,* 1878; *D. Geist d. Katholizismus in d. Lehre v. Glauben u. von d. Liebe,* 1894.

— Le Dr Gustav WESTPHAL est décédé à Marbourg au commencement du mois d'août, dans sa 39e année. D'abord privat-docent à l'Université de Strasbourg, où il avait terminé ses études universitaires, il avait été nommé en 1910 professeur extraordinaire d'exégèse de l'Ancien Testament à l'Université de Marbourg. Il faisait partie de la Vorderasiatische Gesellschaft et de la Deutsche Orient-Gesellschaft. Le *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft* et le *Theologischer Jahresbericht* le comptaient parmi leurs collaborateurs.

Son principal ouvrage s'intitule : *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer*, 1908. On lui doit en outre : *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit d. Patriarkenchroniken d. Mari ibn Sulaiman, Amr ibn Matai u. Saliba ibn Johannan*, 1911; *Seba haschamajim* dans les *Orientalische Studien* dédiés à Nöldeke, 1906; *Aaron u. d. Aaroniden* dans le *Zeitschrift f. d. altest. Wissenschaft*, 1906; etc.

— Le Dr Fr. M. SCHIELE est décédé à Berlin le 21 août, à l'âge de 45 ans. Il dirigeait les collections bien connues : *Religionsgeschichtliche Volksbücher* (1904 ss); *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1908 ss.); *Philosophische Bibliothek* (1901 ss.). Il a publié en outre : une édition critique des *Monologen* de Schleiermacher, 1902; *Kants Beweisgrund zu e. Demonstrat. d. Dasein Gottes*; etc.

ANGLETERRE. — **Revue.** — L'Oxford University Press publie une nouvelle revue intitulée : *The Constructive Quarterly, Journal of Faith, Work and Thought of Christendom*, dont le deuxième fascicule a paru en juin. Il est dirigé par M. S. MAC BEE, avec le concours de comités locaux pour l'Amérique, l'Allemagne, la Russie, l'Angleterre et l'Inde.

L'abonnement est de 12 sh. par an.

Nomination. — Le Dr John LAIRD, professeur de logique à l'Université de Halifax, Canada, a été nommé professeur de logique et de métaphysique à l'Université de Belfast, où il succède au professeur John Park, décédé au cours de la dernière année scolaire.

BELGIQUE — **Sociétés Savantes.** — La deuxième Semaine d'ethnologie religieuse, qui s'est tenue à Louvain, du 27 août au 4 septembre, a été suivie par des auditeurs plus nombreux encore que l'année dernière et sérieusement préparés à tirer profit des leçons qui leur étaient faites.

La première journée a été très fructueusement remplie par deux conférences du R. P. W. SCHMIDT sur l'histoire et la méthode de l'ethnologie, avec application spéciale au cycle matriarcal, par une conférence du R. P. Fr. HESTERMANN sur la civilisation matérielle du cycle matriarcal; par une conférence du R. P. DE CLERCQ sur l'étude théorique et pratique des langues, avec application spéciale à certaines langues africaines.

Le deuxième jour, le R. P. PINARD a traité, en deux leçons, de

l'étude des religions dans l'antiquité et de l'application de la méthode historique à cette étude au cours du XIXe siècle. M. A. Bros a exposé en une leçon la notion de l'âme et de sa survie chez les non-civilisés, et le R. P. Fr. Bouvier a étudié, en une leçon également, le totémisme et ses rapports avec la religion.

Le troisième jour, M. le professeur J. Schrijnen, de l'Université d'Utrecht, a précisé, en une leçon, les rapports de la sociologie avec la religion; le R. P. Lemonnyer a traité du caractère éthique de la religion chez les non-civilisés; le R. P. Trilles, a exposé et justifié la distinction qu'il y avait lieu de faire entre le féticheur et le sorcier.

Le quatrième jour a été consacré à la psychologie religieuse. On a entendu deux conférences du R. P. M. De Munnynck, de l'Université de Fribourg, sur l'objet, la tâche scientifique, la méthode de la psychologie religieuse; une conférence de M. Léonce de Grandmaison sur les écueils à éviter et les règles à suivre dans les observations religieuses; une conférence du R. P. Maréchal sur la mystique et ses rapports avec la religion.

Faisant suite à cette partie générale et fournissant l'occasion d'éprouver les principes et les vues qui y avaient été proposés, la partie spéciale a été inaugurée le cinquième jour par trois conférences du R. P. Schmidt, la première consacrée à la mythologie en général et principalement à la mythologie astrale, les deux autres à la mythologie astrale des tribus australiennes; et par une conférence du R. P. Kreichgauer sur la mythologie astrale des anciens Mexicains.

Le sixième jour, M. le professeur J. Capart, de l'Université de Liège, a entretenu les auditeurs de la Semaine d'ethnologie religieuse de la mythologie astrale des Égyptiens, et Dom F. Cabrol des emprunts prétendus faits par la liturgie romaine aux mythes païens, du IVe au Ve siècle.

Les huitième et neuvième jours, consacrés à l'Islam, ont été remplis par les conférences suivantes : R. P. Power, Préhistoire de l'Islam; La personnalité et la doctrine de Mahomet; Dr M. Asin y Palacios, de l'Université de Madrid, La mystique d'Al Ghazzali; R. P. Durand, L'Islam en Indo-Chine; R. P. Dahmen, L'Islam aux Indes; R. P. Blatter, La vie intérieure de l'Islam dans l'Inde; R. P. Marchal, L'Islam en Afrique.

Les soirées ont été consacrées à des causeries de missionnaires. Le R. P. J. Esser a parlé de certains usages religieux en Nouvelle-Poméranie; le R. P. Trilles de la distinction à établir entre sorciers et féticheurs; le R. P. Arsenius Völling du bouddhisme chinois et de sa décadence; le R. P. Van Oost des lamas mongols et de leur rôle dans la vie du peuple; le R. P. Blatter, de l'Université de Bombay, de la vie musulmane dans l'Inde; le R. P. Marchal des institutions musulmanes en Afrique.

La seconde Semaine d'ethnologie religieuse, comme la première, s'est tenue sous le patronage et sous le contrôle de S. É. le cardinal Mercier, archevêque de Malines. Le succès de ces cours d'intro-

duction à l'étude des religions continuant de s'affirmer et de s'étendre, les organisateurs ont décidé de tenir une troisième Semaine en 1915, dans un centre facilement accessible de langue allemande.

ESPAGNE. — Universités. — La *Gaceta* du 19 août a publié un décret royal modifiant l'organisation des cours dans les Facultés de philosophie et lettres et les conditions requises pour l'obtention des doctorats qu'elles décernent. Signalons la substitution d'un cours de littérature rabbinique espagnole au cours de grammaire sémitique comparée; d'un cours de littérature arabe espagnole au cours d'histoire de la civilisation juive et musulmane.

Le doctorat de philosophie devra comprendre des épreuves sur la métaphysique, l'esthétique, la pédagogie supérieure et la philosophie du droit.

Décès. — Le 5 août est décédé à Amorebieta (Biscaye), le R. P. P. Sarronaudia, O. S. F., qui fut un arabisant très distingué. Il a publié une *Gramatica Rifeña*, 1905, et une *Noticia sobre la lengua que se habla en el Rif, lengua aborigen de todo el Norte de Africa*, 1909, très intéressante pour l'ethnographie du nord de l'Afrique.

ÉTATS-UNIS. — Nominations. — Ont été nommés : Professeur-adjoint de philosophie à l'Université de Virginie, le Dr A. G. A. Balz de Columbia University; professeur-adjoint de philosophie à l'Université d'Iowa, le Dr E. E. Faris, de l'Université de Chicago; professeur de philosophie à Northwestern University, le Dr E. L. Schwab d'Iowa; instructor pour la psycho-physiologie à l'Université catholique de Washington, le Dr J. L. Ulrich, de Johns Hopkins University; instructor pour la psychologie à l'Université de l'Illinois, le Dr Ch. A. Ruckmick, de Cornell University.

— Le Dr M. Anesaki, professeur de science des religions à l'Université impériale de Tokyo, a été nommé, pour l'année scolaire 1913-14, professeur de littérature et de vie japonaises à Harvard University. Il traitera de la pensée philosophique et religieuse au Japon.

Décès. — Les études bibliques aux États-Unis ont fait une perte extrêmement sensible en la personne du Dr Charles Augustus Briggs, professeur à l'Union theological Seminary de New-York, décédé le 9 janvier, à l'âge de 72 ans. Le défunt appartenait à la confession presbytérienne. Il était directeur pour l'Amérique des deux grandes collections en langue anglaise dont l'éditeur principal est la maison Clark d'Édimbourg : *International theological Library* et *International critical Commentary*.

Le Dr. Briggs a publié de nombreux et importants travaux bibliques, théologiques et linguistiques. Citons seulement : *General Introduction to the Study of Holy Scripture*, 1899, *Commentary on the Psalms*, 1906-1907; *The Fundamental Christian Faith : The Origin, History and Interpretation of the Apostles' and Nicene Creeds*, 1913; un dictionnaire hébreu en collaboration avec Driver et F. Brown

Le Rév. W. P. Coddington, professeur de philosophie depuis 1891 à l'Université de Syracuse (État de New-York), est décédé à Hambourg (Allemagne). Il était né en 1840.

FRANCE. — **Nominations.** — L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a élu associés étrangers : MM. Maximilien Van Berchem (Suisse) et Fr. Cumont (Belgique).

— M. Léon Robin, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Caen a été nommé professeur d'histoire de la philosophie à la Sorbonne.

— M. Étienne Gilson a été nommé maître de conférences de philosophie à l'Université de Lille.

Jubilé. — Le 22 mars 1914, l'éminent indianiste, M. Auguste Barth, atteindra sa quatre-vingtième année. Un certain nombre de ses collègues de l'Institut, auxquels se sont joints des professeurs de la Sorbonne, du Collège de France et des Universités de province, se proposent de réunir à cette occasion, dans une publication d'ensemble, des travaux de M. Barth, dispersés dans un grand nombre de revues et de recueils. Cet hommage au savant de qui la critique a exercé une action si féconde sur tous les domaines de l'indianisme, servira aussi les intérêts de la science en vulgarisant la connaissance de ces vieilles civilisations qui ont laissé une si forte empreinte sur les nôtres.

Le Comité qui s'est formé en vue de la publication a à sa tête M. Noël Valois, président de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et comprend entre autres les membres suivants : MM. E. Chatelain, vice-président, et Georges Perrot, secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions ; MM. le marquis de Vogüé, Michel Bréal, E. Sénart, G. Maspero, Clermont-Ganneau, Ed. Chavannes, V. Scheil, Henri Cordier, membres de l'Institut, etc.

Les œuvres de M. Auguste Barth comprendront quatre volumes qui contiendront : *les Religions de l'Inde,* publiées originairement dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses,* de F. Lichtenberger ; *les Bulletins des Religions de l'Inde,* qui ont paru de 1880 à 1912 dans la *Revue de l'histoire des Religions ;* les Mémoires originaux et les comptes rendus critiques insérés dans différentes revues savantes.

Décès — M. J. Esmein, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, est mort à Paris, le 20 juillet 1913, à l'âge de 65 ans. Il était professeur d'histoire du droit public français et de droit constitutionnel en Sorbonne, maître de conférences pour l'histoire du droit canonique à l'École pratique des hautes études, professeur à l'École libre des Sciences politiques.

M. Esmein a beaucoup contribué à développer en France le goût des études d'histoire du droit civil et canonique, par son enseignement et par ses ouvrages. Plusieurs de ces ouvrages : *Le serment promissoire dans le droit canonique,* 1888 ; *La juridiction de l'Église sur le mariage en Occident,* 1890 ; *L'acceptation de l'enquête dans*

la procédure criminelle au moyen âge, 1888; *Histoire de la procédure criminelle en France et spécialement de la procédure inquisitoire depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours*, 1881; *Le mariage en droit canonique*, 2 vol. 1891, sont indispensables aux historiens des institutions et du droit ecclésiastiques et aux canonistes, malgré l'esprit peu sympathique à l'idée religieuse qui s'y laisse entrevoir. Il faut citer encore l'étude intitulée : *Sur quelques lettres de Sidoine Apollinaire*, 1886.

ITALIE. — Décès. — La mort du cardinal Vivès y Tuto, survenue le 7 septembre, prive l'Église catholique d'un interprète éminent des saines doctrines théologiques. Parmi ses fort nombreux ouvrages, nous citerons : *Compendium theologiae dogmaticae; Compendium theologiae moralis; Compendium theologiae ascetico-mysticae; Summula Commentariorum Seraphici Doctoris S. Bonaventurae in IV libros Sententiarum; Dictionarium Marianum; Summula Josephina ex Patribus, Doctoribus*, etc.

— Le philosophe et pédagogue catholique Giuseppe Allievo, dont on avait célébré en janvier dernier les soixante ans de doctorat et d'enseignement, est mort le 21 juin. Il était membre de l'Académie des Sciences de Turin. Sa vie et sa pensée ont été étudiées, sous leurs divers aspects, dans un volume publié, il y a quelques mois, à l'occasion de son jubilé, par un groupe de savants et d'amis, sous ce titre : *Vita e mente di G. Allievo*, 1913.

Parmi ses nombreuses publications, nous citerons celles qu'il consacra à la critique de la philosophie hégélienne : *L'hegelianismo, la scienza et la vita*, 1868; *Esame dell' hegelianismo*, 1897; ses *Saggi filosofici*, 1866; ses *Studi psico-fisiologici*, 1896; ses *Principii di metafisica, antropologia e logica*, 1897.

— M. Igino Petrone, professeur de philosophie morale à l'Université de Naples, est décédé, en juillet, à l'âge de 43 ans. On lui doit : *La filosofia politica contemporanea*, 1892; *La fase recentissima della filosofia del diritto in Germania*, 1895; *La filosofia del diritto al lume dell' idealismo critico*, 1896; *Il valore e i limiti di una psicogenesi della morale*, 1896; *I limiti del determinismo scientifico*, 1900; *Il problema della morale*, 1901; *Idee morali del tempo : Nietzsche e Tolstoï*, 1902; *Il diritto nel mondo dello spirito*, 1910; etc.

M. Petrone professait un idéalisme critique et « indéterministe », mélange de néo-kantisme et de néo-leibnizianisme. Dans les questions morales, il se rapprochait des idées défendues en France par M. Blondel.

On a annoncé la mort, à 75 ans, du Dr Antonio Marro, professeur de clinique psychiâtrique à l'Université de Turin, directeur de l'asile d'aliénés de la même ville, criminaliste, psychiâtre et sociologue fort connu. Il avait fondé en 1888 les *Annali di Freniatria e scienze affini*. Il collaborait à divers recueils italiens et étrangers, en particulier à la *Revue philosophique*. Parmi les travaux qu'il

a publiés, signalons : *I Caratteri dei delinquenti : studio antropologico-sociologico,* 1887, et une étude sur *La puberté,* dont une traduction française a paru en 1901 par les soins du Dr Marie.

SUISSE. — Nomination. — Le R. P. Rowan, O. P. a été nommé professeur extraordinaire d'exégèse de l'Ancien Testament à l'Université de Fribourg.

Décès. — Le Dr J. Jakob Bernoulli, professeur ordinaire d'archéologie à l'Université de Bâle depuis 1895, est mort dans cette ville, au cours du mois de juillet, à l'âge de 82 ans.

Citons parmi ses ouvrages: *Ueber die Minervenstatuen,* 1871; *Aphrodite,* 1874; *Römische Ikonographie,* 2 parties, 1882-1891; *Griechische Ikonographie,* 2 parties, 1901.

RECENSION DES REVUES[1]

ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Juillet. — L. Stein. *Friedrich Rosens Darstellung der persischen Mystik.* (A propos de la nouvelle édition de la traduction faite en 1849 par G. Rosen du *Mesnevi,* parue comme premier volume de la collection des *Meisterwerke Orientalischer Literatur in deutschen Originalübersetzungen* dirigée par H. von Staden.) pp. 401-404. — Dr Jegel. *Platos Stellung zu Erziehungsfrage.* (Expose et apprécie les opinions de Platon sur l'éducation.) pp. 405-430. — E. Zilsel. *Bemerkungen zur Abfassungszeit und zur Methode der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.* (Des trois sections qui composent ce passage de la *Critique de la Raison pure,* le première a été écrite en 1771, la seconde et la troisième beaucoup plus tard.) pp. 431-448. — H. Brünnecke. *Kleitophon wider Sokrates.* (Soutient l'authenticité platonicienne du *Clitophon.*) pp. 449-478. — C. M. Gillepsie. *The Logic of Antisthenes* (à suivre). (Essai de reconstitution de la logique d'Antisthène.) pp. 479-500.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT. Heft 3-4. — *I. Abhandlungen.* R. Pettazzoni. *I Primordi della Religione in Sardegna.* Dans la culture primitive de la Sardaigne se révèle le double aspect morphologique de religion des morts et de religion des eaux. On peut y suivre, avec l'évolution des sépultures, les phases du développement d'un culte préhistorique. Dans le sanctuaire du héros éponyme, Pater Sardus, devenu dieu principal jusqu'à s'approprier peut-être les attributs d'un Être suprême, se retrouvent le puits et les eaux sacrées, servant à la divination. Description de plusieurs sanctuaires du même genre, grottes antérieures aux édifices mégalithiques; figures.) pp. 321 335. — O. Waser. *Ueber die äussere Erscheinung in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen.* (I. Sirènes, harpyes, etc., démons de la mort, images funéraires, l'âme représentée d'abord comme un oiseau, non-seulement chez les Grecs, mais les Indiens, les anciens Germains, etc., et des peuples modernes de basse culture; sous forme aussi de chauve

1. Tous ces périodiques appartiennent au troisième trimestre de 1913. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — Les Revues catholiques sont marquées d'un [illegible]. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. [illegible] Garcia (Salamanque), Barge, Eisenmenger, Gillet, Hugueny, Jacquin, Lemonnyer, Noble de Poulpiquet, Roland-Gosselin, [illegible]

souris (les âmes des prétendants dans l'Odyssée), d'abeille, de mouche, l'âme représentée aussi par les animaux qui rampent, le serpent, ou qui glissent dans les eaux comme le poisson. — II. Après la forme animale, on attribue à l'âme la forme humaine de l'εἴδωλον ; analyse de nombreux textes littéraires ou monuments figurés de la Grèce ; quelquefois comme une tête sans corps, origine de certaines représentations des anges ;— III. La Psyché sous forme de papillon, ou d'une jeune fille à ailes de papillon ; elle est sortie de l'enveloppe corporelle comme le papillon de la chrysalide. Sous cette forme, elle a passé jusque dans l'art chrétien primitif, on trouve des Eros et des Psychés dans les catacombes.) pp. 336-388. — W. W. Baudissin. *Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer.* (C'est-à-dire de tous les Sémites occidentaux anciens, car sous le nom de Phéniciens il comprend aussi les Cananéens. Difficulté d'arriver à des vues d'ensemble, et de distinguer ce qui est proprement sémitique de ce qui est emprunté, ou hérité de peuples antérieurs. B. signale les divers groupes de ces documents, et juge de leur valeur : 1° les lettres d'El-Amarna, du XIVe s. ; les inscriptions des villes phéniciennes et de leurs colonies, qui, à une seule exception possible, ne sont pas plus anciennes que l'époque perse ; la stèle de Mesa, du IXe siècle ; les inscriptions de Cypre, de Carthage, de Marseille ; pour les Araméens, on possède des inscriptions plus anciennes, des IXe et VIIIe siècles. 2° les monuments des pays cananéo-phéniciens et araméens, les fouilles de Palestine, les images carthaginoises, les ruines de temples d'époque romaine ; 3° les vieilles inscriptions babyloniennes et 4° les découvertes égyptiennes relatives aux Sémites de l'ouest ; 5° l'Ancien Testament ; les inscriptions de Samarie, les apocryphes de l'Ancien Testament ; 6° les restes d'écrits phéniciens dans la littérature grecque ; 7° les données des auteurs grecs et romains ; 8° les Pères de l'Église et les rabbins ; 9° les restes d'un culte araméen longtemps conservés à Harran ; 10° les croyances populaires actuelles de Syrie et de Palestine ; 11° les inductions qu'on peut faire d'après la religion arabe et l'assyro-babylonienne. Les principales de ces sources seront toujours, bien entendu, les indigènes, les autres servant à en compléter, vaille que vaille, les innombrables lacunes.) pp. 389-422. — J. Weiss. *Das Problem der Entstehung des Christentums.* (Après avoir exposé l'état de la question, pour la théologie libérale et radicale, depuis Ritschl jusqu'à nos jours, Weiss développe ses idées, en forme de discussion avec *Maurenbrecher* sur les « trois étapes » du christianisme le plus primitif, c'est-à-dire : 1° sur le caractère du mouvement donné par Jésus en personne ; 2° sur l'origine et l'essence de la nouvelle foi dans la communauté primitive ; 3° sur le caractère foncier du christianisme de la gentilité. Il montre que, ni l'attente eschatologique des Juifs, ni les mythes païens des dieux mourants et ressuscités n'expliquent à eux seuls que Jésus ait été regardé comme Dieu par ses disciples, et que le christianisme se soit fondé. Seule la profonde influence personnelle exercée par Jésus sur les témoins de sa vie et de sa mort explique qu'ils se soient sentis

transportés dans le nouvel Eon, dans l'âge définitif du Règne de Dieu, et qu'ils aient rendu un culte divin à leur Maître. Ce sont aussi les souvenirs de la vie mortelle de Jésus qui ont pu vivifier et entretenir la foi des païens, après qu'eurent disparu les apôtres qui les avaient transmis.) pp. 423-515. — R. Garbe. *Christliches und angeblich Christliches im Mahabharata, mit besonderer Berücksichtigung der Entstehung des Krishnaïsmus.* (G. ne trouve dans le Mahâbhârata qu'un seul passage qui montre une accointance quelconque avec le christianisme, XII, chap. 337 et 338, où l'épisode de l' « île blanche » semble être une description idéalisée d'une communauté nestorienne vivant probablement aux bords du lac Balkhach. Contre Hopkins, il établit que les autres traits prétendus chrétiens de cette épopée n'ont qu'un rapport très vague avec le christianisme. Il en est de même de l'histoire de Krishna en général; ni sa naissance, qui n'est pas réellement donnée comme virginale, ni la persécution de l'enfant par le roi son oncle, ni son enfance écoulée au milieu des bergers, ni la doctrine de l'amour, n'ont rien qui ne soit spécifiquement hindou; il y est fait des allusions dès avant notre ère, et toutes ces légendes, considérées de près, sont très différentes des récits du Nouveau Testament. Krishna, dans les plus anciennes parties de l'épopée, n'est qu'une personnalité très humaine, le chef d'un petit peuple de bergers, les Pandavas; il devient successivement demi-dieu, puis dieu tribal des Yâdavas; et acquiert une telle popularité que les Brahmanes sont obligés de l'adopter et en font une incarnation de Vishnou. Ce processus s'était accompli au plus tard au IVe siècle avant J. C.; c'est donc un homme déifié, et non pas, comme le veulent beaucoup d'indianistes, un dieu anthropomorphisé. Pour s'expliquer ce succès de Krishna, l'auteur admet l'hypothèse du sanscritiste hindou Bhandarkar, d'après laquelle Krishna eût été le fondateur d'une religion monothéiste, ce qu'on a appelé le Bhagavatisme, que le brahmanisme panthéiste a absorbée plus tard. Cette opinion s'appuie sur un passage de l'Upanishad Chândogya, (3, 17, 6), antérieure au bouddhisme; le culte de Krishna a dû fleurir dès le VIe siècle av. J. C.) pp. 516-546. — K. Preisendanz. *Ein Strasburger Liebeszauber.* (Description et analyse d'un nouveau papyrus magique et érotique, d'origine grecque, et non égyptienne, acquis par Borchard en Egypte, et qui se trouve dans la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg. L'amoureux y invoque Anubis. Il peut être du IVe siècle ap. J. C.) pp. 547-554. — II. *Berichte.* C. Bezold. *6. Syrische Religion,* pp. 555-579. — F. Perles. *7. Die religionsgeschichtliche Erforschung der talmudischen Literatur,* pp. 580-597. — M. Höfler. *8. Die volksmedizinische Literatur der Jahre 1909-1912,* pp. 598-620. — III. *Mitteilungen und Hinweise,* pp. 621-634. — *Register.*

ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Juin. — O. Decroly et J. Degand. *Observations relatives au développement de la notion du temps chez une petite fille, de la naissance à 5 ans 1/2.* — De ces observations et analyses, il appert que la notion complexe du temps

est très lente à venir, puisque, à 5 ans 1/2, la notion de durée est encore limitée à des impressions vagues exprimées au moyen d'une terminologie très peu exacte.) pp. 113-161. — V. DEMOLLE. *Un cas de conviction spontanée.* (A propos d'une observation personnelle, on analyse les éléments psychologiques, conscients et subsconscients, qui concourent à l'éclosion d'une conviction spontanée.) pp. 162-169. — Th. FLOURNOY. *A propos d'un cas de conviction spontanée.* (Quelques remarques sur le cas de conviction spontanée présenté à l'article précédent et critique de l'interprétation donnée par M. Demolle.) pp. 170-180.

* **BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 3.** — M. KMOSKO. *Kerub und kurib.* (Les kuribê babyloniens sont des génies analogues aux lachmê, chedê, lamassê qui étaient préposés à la garde des portes. Le terme hébreu kerub vient de kuribu, qui est lui-même un mot sumérien composé, ku-rib, avec le sens probable de splendidus staturâ.) pp. 225-234. — L. DELPORTE. *Michée, 1, 5 et 7.* (Introduit au v. 5, le nom divin Achimâ, corrige et interprète en conséquence l'ensemble du texte.) pp. 235-248. — G. HARTMANN, S. J., *Mk 3, 20 s.* (Traduit οἱ παρ' αὐτοῦ par : les personnes qui se trouvaient près de lui et κρατῆσαι αὐτόν par : pour contenir la foule, dont l'émotion serait caractérisée par : ὅτι ἐξέστη.) pp. 249-279. — Ch. SIGOVALT *Die « Presbyter », Aristion der « Jünger », Johannes der « Jünger » und der « Presbyter » Johannes bei Papias.* (Les presbytres sont les disciples des apôtres; Aristion serait un second nom (grec) de l'apôtre Jude; le disciple Jean et le presbytre Jean sont l'un et l'autre Jean l'apôtre.) pp. 280-281.

* **BULLETIN D'ANCIENNE LITTÉRATURE ET D'ARCHEOLOGIE CHRÉTIENNES. 15 Juillet.** — P. DE LABRIOLLE. *Tertullien était-il prêtre?* (Montre que l'opinion de Koch, qui le nie, repose sur des raisons dépendant « d'une exégèse contestable et très probablement inexacte ».) pp. 161-177. — P. BATIFFOL. *Les étapes de la conversion de Constantin.* (Évolution religieuse du prince à partir de 306. En 313, il s'est dégagé du polythéisme pour s'arrêter à la foi en un Dieu souverain et unique : ce Dieu est le même que celui des chrétiens.) pp. 178-188. — E. HOCEDEZ, S. J. *La diffusion de la « Translatio Lincolniensis » du « De Orthodoxa fide » de saint Jean Damascène.* (« Il semble qu'en dehors de l'Angleterre, malgré la renommée de l'évêque de Lincoln et la diffusion de ses autres ouvrages, la *translatio Lincolniensis* a été peu utilisée. En Angleterre même, en dehors des cercles franciscains elle est peu employée ».) pp. 189-198.

BULLETIN DE L'INSTITUT GÉNÉRAL PSYCHOLOGIQUE. Mai-Juin. — A. MÉNAGAUX. *L'éducation des chevaux pensants d'Elberfeld.* (Par quelles méthodes von Osten et Krall sont arrivés à faire l'éducation de leurs chevaux, pourquoi ils ont cru aux facultés intellectuelles

spontanées chez leurs élèves et à une intelligence qui, dans certains cas, peut être supérieure à celle de l'homme.) pp. 111-152. — Dr KUHNE. *Recherches psycho-galvanométriques sur l'Émotivité.* (Résumé des recherches entreprises par M. Abramowski. Ces recherches établissent qu'à la base des phénomènes de mémoire, il y a l'émotivité de l'oublié, un agglomérat de sentiments des choses passées et subsconscientes, qui est un générateur de souvenir sous toutes ses formes, ainsi que la réalité psychique de la cryptomnésie ou du subconscient.) pp. 159-191.

* **CATHOLIC (THE) UNIVERSITY BULLETIN. Juin.** — G. S. HITCHCOCK. *The Author of the Apocalypse.* (Expose les preuves externes et internes qui permettent de conclure, sans hésitation, à sa composition par Jean apôtre, disciple et presbytre.) pp. 435-449.

* **CIENCIA (LA) TOMISTA. Juillet-Août.** — A. COLUNGA. *El don de profecía.* (Idée, certitude, objet de la prophétie suivant les principes de saint Thomas.) pp. 377-397. — J. CUERVO. *Carranza y el doctor Navarro* (fin). (Documents sur les relations du docteur Navarro avec Carranza dans le procès de celui-ci.) pp. 398-427. = **Septemb.-Oct.** — FR. MARÍN-SOLA. *La homogeneidad de la Doctrina católica* (suite, à suivre). (Explique le passage de la vérité théologique à la vérité dogmatique. L'influence du travail humain dans la définition de l'Église est matérielle, non formelle.) pp. 5-22. — N. DEL PRADO. *Il problema ontologico* (à suivre). (Dialogue entre un philosophe et un théologien sur les notions de l'être réel subsistant, de l'être nécessaire et de l'être contingent, de la substance créée et de la substance incréée. Le théologien rectifie, d'après saint Thomas, quelques idées de Balmès sur ces points.) pp. 23-37. — S. LOZANO. *Demostrabilidad de los Misterios de la Fe según Raimundo Lulio* (fin). (Insiste sur ce fait que Raymond Lull admet que les mystères de foi sont vraiment démontrables.) pp. 48-64.

* **CIVILTA (LA) CATTOLICA. 19 Juillet.** — *Gli Evangeli secondo S. Marco e S. Luca giusta le riposte della commissione biblica.* (3. Les sources de saint Luc sont d'abord la prédication de saint Paul, preuves : tradition et critères internes. Examen de quelques difficultés. Puis des récits oraux (Vierge Marie, saint Pierre, saint Jacques le Mineur, Barnabé, etc.) ; des écrits (évangiles de saint Matthieu et de saint Marc). Examen de quelques difficultés.) pp. 144-161. — **2 août.** — *Gli Evangeli secondo S. Marco e S. Luca...* (Ces Évangiles ont une valeur historique, parce qu'ils sont basés sur une documentation sérieuse, entendent faire de l'histoire et, dans leur récit, témoignent de ce souci.) pp. 292-299. = **16 août.** — *La religione nel pensiero contemporaneo secondo E. Boutroux.* (Exposé des idées de M. Boutroux.) pp. 305-396. — *Gli Evangeli secondo S. Marco e S. Luca...* (Exposé de la question synoptique.) pp. 410-427. — **6 septembre.** — *La religione nel pensiero contemporaneo*

secondo E. Boutroux. (Critique des idées de M. Boutroux.) pp. 513-528. — *Psicologia del Beduino dei tempi preislamici* (à suivre). - Qualités individuelles et sociales du Bédouin, d'après les conférences faites à l'Institut biblique de Rome par le P. H. LAMMENS, S. J.) pp. 529-542. = **20 septembre**. — *Gli Evangeli secondo S. Marco et S. Luca...* (Exposé des systèmes proposés pour la solution de la question synoptique.) pp. 663-676.

* **ÉCHOS D'ORIENT. Mai-Juin.** — S. VAILHÉ. *Formation de l'Église arménienne.* (L'organisation autonome de l'Église d'Arménie.) pp. 193-210. — R. JANIN. *Les Géorgiens à Jérusalem.* (II. Les pèlerins occidentaux et les Géorgiens. III. Le monastère de Sainte-Croix. IV. Disparition des Géorgiens de Jérusalem.) pp. 211-219. — L. DRESSAIRE. *Saint Louis en Palestine.* (II. Césarée (mars 1251-mars 1252). III. Jaffa (mars 1252-juin 1253). IV. Sidon (juillet 1253-mars 1254). V. Le départ (25 avril 1254).) pp. 221-232. = **Juil.-Août.** — L. ARNAUD. *L'exorcisme κατὰ τῆς ἄβρας attribué à saint Grégoire.* (Un exorcisme contre l'*abra*, mot qui n'est pas grec, mais latin d'origine, a été inséré dans certains Euchologia, du XIIe au XVe siècle. Cette abra est un démon, un esprit mauvais. L'exorcisme attribué à tort à saint Grégoire contient des parties très anciennes, gnostiques ou païennes; mais indiquer son auteur est aussi malaisé que dire sa provenance.) pp. 292-305. — TH. KHOURY. *Mgr Germanos Mouakkad, fondateur de la congrégation melkite des Paulistes* (1853-1912). (I. Premières années. Entrée en religion. II. Le prêtre et l'évêque. III. Le prédicateur et l'écrivain. IV. L'apôtre et le fondateur. V. Le synode national d'Aïn-Traz. VI. Les derniers jours.) pp. 312-322. — P. BACEL. *Athanase V Janhar et la réforme des chouérites.* (Adoucissements apportés à la règle chouérite sous Théodose VI Dahan (1787). — Synode melkite de Déir-el-Moukhallès (sept.-oct. 1790). — Lettre patriarcale et synodale au chapitre général des Chouérites (8 nov. 1790).) pp. 338-361.

* **ÉTUDES. 20 Juillet.** — P. GALTIER. *L'évêque docteur : saint Irénée de Lyon.* (« La doctrine les étonnera peut-être par son abondance, mais elle les ravira certainement par sa double conformité avec l'enseignement des apôtres et avec nos plus récentes professions de foi. La leçon de méthode sera que le mépris ou la haine des novateurs ne suffit pas à la défense de la loi. Il y faut la connaissance de leurs procédés et la pénétration de leurs systèmes. Mais, l'inconsistance de leur pensée une fois mise au jour, il importe surtout d'y pouvoir opposer l'harmonieuse simplicité de la doctrine transmise. L'avoir apprise de ceux qui ont mission de l'enseigner; la posséder dans toute son intégrité, la scruter et la méditer sous le regard de l'Église qui en a reçu le dépôt, permet de dépister et de juger tous les docteurs de nouveautés. La confiance au charisme de vérité qui rend l'Église indéfectible, voilà, en un mot, ce que prêchent la vie et les œuvres de saint Irénée ».) pp. 5-29 et 211-224. = **5 Août.** — H. DU PASSAGE. *Les délits d'opinion.* (Toutes les

opinions sont devenues libres, et peut-être se valent, du jour où l'athéisme officiel a décrété le principe qu'il n'y a plus que des opinions.) pp. 289-306. — St. Tyszkiewicz. *Une épisode du mouvement d'Oxford. La mission de William Palmer.* (I. De l'anglicanisme aux confins de l'orthodoxie. II. Des confins de l'orthodoxie au seuil du catholicisme. III. Au bercail.) pp. 43-64; 190-211; 329-348. = **5 Septembre** — A. Valensin. *Le Christ de la nouvelle Théosophie.* (« Cette théosophie n'est, à aucun degré la doctrine et la tradition ésotérique du christianisme. Devenu théosophe, le chrétien cesse d'être disciple du Christ : sa communion avec le Christ est un sacrilège, sa prière au Christ un blasphème, le *Credo* où il mêle le Christ à Bouddha, à Vischnou, à Orpheus, étale une promiscuité qui fait scandale. Le christianisme ésotérique de la nouvelle théosophie ne peut être que celui des dupes ou des apostats »), pp. 603-620.

EXPOSITOR (THE). Juillet. — J. Moffatt. *The Lord's Supper in the Fourth Gospel.* (Raisons pour lesquelles le quatrième Évangile aurait omis volontairement de raconter l'institution de l'Eucharistie.) pp. 1-22. — J. Skinner. *The divine Names in Genesis* (suite). (Retrace l'histoire du texte massorétique en vue de montrer la valeur de la distribution actuelle des noms divins.) pp. 23-45. — G. B. Gray. *The Forms of Hebrew Poetry* (suite). (Examine les divers types de parallélisme et les modifications secondaires que les écrivains hébreux leur font subir.) pp. 45-60. — E. H. Eckel, S. A. Devan. *The Question of the Apostolic Decree.* (Apologie contre M. Jones de la théorie d'Harnack-Resch sur la forme primitive (à savoir l'occidentale) du décret apostolique.) pp. 66-82. = **Août.** — J. Skinner. *The Samaritan Pentateuch.* (En ce qui concerne la distribution des noms divins dans la Genèse, le Pentateuque samaritain confirme le texte massorétique contre les LXX.) pp. 97-116. — G. B. Gray. *The Forms of Hebrew Poetry* (suite). (Étudie le parallélisme et le rythme dans le livre des Lamentations.) pp. 117-140. — D. S. Margoliouth. *The Zadokites.* (L'écrit publié par Schechter serait un essai karaïte du VIIIe s. au plus tôt ap. J.-C. et dont l'intérêt est à peu près nul.) pp. 157-164. = **Sept.** — M. Jones. *The date of the Epistle to the Galatians.* (Postérieurement au concile de Jérusalem.) pp. 193-208. — W. B. Stevenson. *The Interpretation of Isaiah*, XLI, 8-20, et LI, 1-8. (Le premier passage s'adresse à des Juifs rentrés en Palestine après l'exil. En ce qui concerne le second, les vv. 4-6 ont trait au serviteur de Jahvé, les autres représentant des développements de l'Isaïe babylonien.) pp. 209-221. — G. B. Gray. *The Forms of Hebrew Poetry* (suite). (Sur le rythme dans la poésie hébraïque et sur ses caractères généraux.) pp. 221-241. — J. Skinner. *The divine Names in Genesis* (fin). (Qu'il ne faut pas exagérer l'étendue des divergences et de l'incertitude textuelles relatives à la distribution des noms divins dans la Genèse. La tradition massorétique fournit une base relativement solide à la critique littéraire.) pp. 266-288.

EXPOSITORY (THE) TIMES. Juillet. — Th. G. PINCHES. *Sargon of Assyria in the Lake Region of Van and Urmia, 714 B. C.* (suite). (D'après l'ouvrage de Fr. Thureau-Dangin, *Une relation de la huitième campagne de Sargon,* Paris, 1911.) pp. 460-464. — W. R. RAMSAY. *What were the Churches of Galatia?* (suite). (Sur le rapport entre les désignations « provinciales » et les désignations « ethniques ».) pp. 471-473. = **Août.** — A. R. S. KENNEDY. *Inscribed Hebrew Weights from Palestine.* (Sur les unités de poids auxquels se réfèrent les poids à inscriptions trouvés en Palestine; critique quelques-unes des hypothèses de Macalister.) pp. 488-491. = **Sept.** — A. R. S. KENNEDY. *Inscribed Hebrew Weights from Palestine.* (Suite du même sujet.) pp. 538-542. — ED. KÖNIG. *Canaan and the Babylonian Civilization.* (Insiste sur les différences entre la civilisation cananéenne et la babylonienne.) pp. 546-550. — G. MARGOLIOUTH. *The Sabbath in the Geniza- Zadokite Documents* (suite). (Compare la loi du sabbat dans les documents Sadoqites de la Guéniza du Caire avec d'autres formes de la loi sabbatique.) pp. 553-558. — W. M. RAMSAY. *What were the Churches of Galatia?* (suite). (Étudie quelques formules difficiles ou mal comprises.) pp. 563-566..

* **IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Juillet.** — H. POPE, O. P. *A neglected factor in the study of the synoptic problem.* (Ce facteur, ce sont les récits écrits des catéchistes, qui, en Palestine, transmettaient l'enseignement du Christ aux catéchumènes. Les faits de la vie du Christ étaient d'abord appris par cœur; puis quelques catéchistes fixaient leurs souvenirs par écrit. Cet enseignement oral explique les divergences dans la rédaction des Évangiles synoptiques.) pp. 247-270. — Br. WALKLEY, O. P. *The testimony of St Irenaeus in favour of the roman Primacy.* (Donne l'exégèse de ces mots de S. Irénée : Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem, etc. (Adv. Her. lib. III, cap. 3).) pp. 284-299. — TH. GOGARTY. *The Dawn of the Reformation (1534-1547).* (Les commencements de la Réforme en Irlande.) pp. 300-316. — M. J. O'DONNELL. *The Seal of Confession. Post-Lateran Developments. — II.* (L'application du décret du concile de Latran interdisant la violation directe du sceau de la confession ne devint rigoureuse qu'après bien des hésitations. Les Jésuites furent les premiers à introduire une règle absolument définitive.) pp. 317-333.

JEWISH (THE) QUARTERLY REVIEW. Juillet. — W. BENTWICH. *From Philo to Plotinus.* (De Philon sont sortis deux courants philosophiques, dont l'un, le néo-platonisme païen aboutit à Plotin et dont l'autre, la gnose chrétienne aboutit à Origène.) pp. 1-21. — W. ST. CLAIR TISDALL. *The Aryan Words in the Old Testament,* IV. (Signale la présence de mots perses, *Daniel,* I, 3, 6; *Esther,* I, 3; VI, 9; *Daniel,* II, 5; III, 29; V, 7; XVI, 29; *Esther,* III, 1, etc.; quelques mots supposés perses, mais à tort, *Nahum,* II, 4; *Deut.,* XXXIII, 2.) pp. 97-105.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 3 Juillet. — W. Fite. *The Social Implications of Consciousness.* (Il n'y a pas de relation proprement sociale sans une conscience personnelle et mutuelle, c'est-à-dire sans une représentation réciproque de chaque personne par les autres, et des liens ainsi créés entre individus. Comment cette conscience fonde l'obligation morale sur l'intérêt personnel.) pp. 365-374. — G. H. Mead. *The Social Self.* (Le moi comme sujet et objet dans l'introspection et l'activité sociale.) pp. 374-380. — H. L. Hollingworth. *New York Branch of the American Psychological Association.* (Compte-rendu.) pp. 380-385. = **17 Juill.** — W. B. Pitkin. *The Empirical Status of Geometrical Entities.* (Les entités géométriques : ligne droite, cercle, etc..., ne sont pas des constructions idéales, mais existent telles qu'elles sont perçues en telles conditions déterminées.) pp. 393-403. — R. M. Ogden. *Content versus « Kundgabe » in Introspection.* (Lorsqu'il s'agit de phénomènes mentaux un peu compliqués, les résultats de l'introspection ne portent pas sur leur contenu mais sur leur mode de formation.) pp. 403-411. — J. H. Leuba. *Can Science Speak the Decisive Word in Theology?* (Réponse à Cooley, *Journal,* X, (1913), 22 mai, p. 281.) pp. 411-414. = **31 Juill.** — J. B. Watson. *Image and Affection in Behavior.* (Contre les partisans de l'introspection, recherche de quelle manière l'image et le sentiment doivent être remplacés pour l'observateur par les réactions motrices.) pp. 421-428. — C. I. Lewis. *A New Algebra of Implications and Some Consequences.* (Propose un nouveau système d'implication qui simplifierait la logique mathématique.) pp. 428-438. = **14 Août.** — R. B. Perry. *Some Disputed Points in Neo-Realism.* (Répond aux objections de Lovejoy, Pratt, McGilvary.) pp. 449-463. = **28 Août.** — G. D. Walcott. *Epistemology from the Angle of Physiological Psychology.* (La distinction de deux séries à l'intérieur du courant de conscience, l'une réellement objective, l'autre subjective, est la seule théorie qui explique les faits connus par introspection.) pp. 477-483. — H. T. Costello. *A Neo-Realistic Theory of Analysis.* (Propose quelques difficultés au Prof. Spaulding au sujet de sa réfutation de Bergson, de sa conception de l'analyse, et de sa théorie de l'espace.) pp. 494-498. = **11 Sept.** — H. L. Hollingworth. *A New Experiment in the Psychology of Perception.* (Propose un nouveau mode d'expérimentation concernant la perception des mouvements, lequel établit que cette perception n'est parfaite qu'au moment où le regard porte sur les états de repos antérieurs ou postérieurs au mouvement lui même.) pp. 505-510. — M. R. Cohen. *The Supposed Contradiction in the Diversity of Secondary Qualities.* (Réponse à Lovejoy, *Journal,* X (1913), avril, p. 214.)

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Juillet-Août. — J. Séglas et L. Barat. *Notes sur l'évolution des hallucinations.* (Cas expérimentaux d'évolution progressive et régressive des hallucinations auditives verbales.) pp. 273-301. — M.

DIDE. *Quelle est la place des idéalistes passionnés en nosologie.* (Différences psychologiques entre l'idéaliste passionné et l'interprétateur et comparaison avec les autres états mentaux pathologiques.) pp. 302-310. — Dr HARTENBERG. *La psychothérapie active.* (Elle consiste essentiellement à faire intervenir l'activité personnelle du malade dans la réalisation de sa cure. Explication et application de cette méthode, qui n'est cependant pas exclusive des autres méthodes de psychothérapie.) pp. 311-332.

JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES. Juillet. — *Documents.* A. SOUTER. *The Commonitorium of Fulgentius of Ruspe on the Holy Spirit.* (Texte de ce traité d'après un ms. de la Bib. nat. de Paris, lat. 653.) pp. 481-488. — *Notes and Studies.* H. J. BARDSLEY. *The Testimony of Ignatius and Polycarp to the Apostleship of « St John ».* (Ignace suppose que ce Jean, auteur de l'Évangile et des Épîtres, est le fils de Zébédée.) pp. 489-499. — C. BOUTFLOWER. *Isaiah XXI in Light of Assyrian History.* (I. v. 1-10. Cette prophétie a été expliquée par la comparaison avec les Annales de Sargon qu'a instituée M. G. Smith. Elle est bien à sa place et a Isaïe pour auteur.) pp. 501-505. — R. H. CONNOLLY, O. S. B. *Greek the Original Language of the Odes of Salomon.* (Nouvelles preuves pour établir non seulement que le syriaque des Odes de Salomon est une traduction du grec, mais que le grec est la langue originale de cet ouvrage.) pp. 530-538. — C. H. TURNER. *Tertullianea.* (Corrections proposées pour le texte de *Adv. Praxeam,* 1-17.) pp. 556-564.

KANTSTUDIEN. XVIII. 3 — J. REHMKE. *Wilhelm Schuppe.* (Notice nécrologique.) pp. 203-204. — R. HÖNIGSWALD. *Principien der Denkpsychologie.* (Exposé de quelle manière la méthode critique de Kant doit être appliquée à la psychologie de la pensée.) pp. 205-245. — S. MARCK. *Platons Erkenntnislehre in ihren Beziehungen zur Kantischen.* (Détaille, du point de vue de l'école de Marbourg, les ressemblances entre Platon et Kant.) pp. 246-262. — O. BRAUN. *Die neue Fichte-Ausgabe von Fritz Medicus.* (Compte-rendu.) pp. 263-270.

LONDON (THE) QUARTERLY REVIEW. Juillet. — G. JACKSON. *The Reformation Doctrine of the Bible.* (L'idée que les Réformateurs se faisaient de la Bible, les caractères généraux de leur exégèse. Applications pratiques.) pp. 1-20. — A. E. KEELING. *A new History of the Vaudois.* (Analyse de l'ouvrage de Teofilo Gay, *Histoire des Vaudois,* Florence, 1912.) pp. 54-71. — H. W. CLARK. *The Christian Idea of Revelation.* (Accentue le caractère unique, parfait et définitif de la révélation de Dieu dans le Christ.) pp. 72-89. — J. P. MILUM. *The Fallacy of Eugenics.* (L'Eugénique a pour fondement scientifique une théorie de l'évolution reconnue fausse.) pp. 107-115.

MIND. Juillet. — J. H. MUIRHEAD. *The Last Phase of Professor Ward's Philosophy.* (Critique la tentative faite par Ward de re-

joindre l'Idéalisme personnel en prenant pour point de départ le pluralisme.) pp. 321-330. — D. Hicks. *Recent Criticism of Kant's Theory of Knowledge.* (Examen critique des ouvrages de H. A. Prichard : *Kant's Theory of Knowledge,* 1909; et de H. Sidgwick : *Lectures on the Philosophy of Kant,* 1905.) pp. 331-343. — J. W. Scott. *The Pessimism of Creative Evolution.* (Bergson refuse toute réalité à l'idée du néant pour les mêmes raisons dont il se sert pour nier la réalité des objets statiques de l'intelligence; cette double négation le condamne à un pessimisme radical qui est le dernier mot de son système.) pp. 344-360. — G. S. Brett. *The Problem of Freedom after Aristotle.* (Précise la conception épicurienne de la liberté.) pp. 361-372.

MONIST (THE). Juillet. — R. Garbe. *Christian Elements in the Mahabharata excepting the Bhagavadgita.* (N'admet la présence d'éléments chrétiens que dans la seule légende de Shvetadvipa.) pp. 321-352. — H. Poincaré. *The New Mechanics.* (Critique les théories de M. Abraham et de Lorentz; l'ancienne mécanique ne saurait être considérée comme désormais sans valeur.) pp. 385-395. — P. Carus. *The Principle of Relativity as a Phase in the Development of Science.* (Il a son utilité mais ne doit pas être considéré comme le dernier mot de la science et de la philosophie.) pp. 417-421.

ORIENTALISTICHE LITERATURZEITUNG. 7. — E. F. Weidner. *Kannten die Babylonier die Phasen des Mars?* (Oui, puisqu'ils connaissaient les « cornes » de Mars.) col. 303-304. — F. Hommel. *Mitanninamen in den Drehem-Tafeln.* (Signale une dizaine de noms à tournure Mitannite dans les tablettes éditées par Genouillac.) col. 304-306. = **8.** — W. Erbt. *Jakob als Parzival.* (Rapprochement entre Jacob et Parsifal. L'histoire de Jacob serait non un récit populaire, mais un conte savant.) col. 341-343. — N. Herz. *Egyptian Words and Idioms in the Book of Job.* (Ces mots et locutions seraient nombreux et importants au point de vue de la critique textuelle et de l'exégèse du Livre de Job.) col. 343-346. — W. J. Chapman. *Das Land Nu-si-si.* (Ce serait le Péloponnèse.) col. 347-349. = **9.** — F. Bork. *Kaukasisches.* (Remarques concluant à l'importance des langues caucasiennes modernes pour la connaissance du hittite, chaldéen, mitannite, élamite.) col. 385-387. — R. Eisler. *Der Schlangenstein von Petra im Buch Sohar.* (Signale dans le *Zohar,* IV, pp. 311 s. (éd. de Pauly) la glose de R. Abba sur *Nombres,* VIII, 11.) col. 397-402. — Fr. Pfister. *Das angebliche Mithräum in Galiläa und Alexanders Besuch in der Götterhöhle.* (Rapproche du passage du *Zohar* relatif au sanctuaire apparemment mithriaque de Galilée l'épisode de la visite par Alexandre d'une caverne des dieux, lors de son voyage en Ethiopie, dont il est question dans le roman grec d'Alexandre.) col. 402-403.

PHILOSOPHICAL (THE) REVIEW. Juillet. — A. Lalande. *Philosophy in France in 1912,* pp. 357-374. — L. E. Hicks. *Identity as*

Principle of Stable Values and as a Principle of Differences. (Examine et critique les différentes objections faites contre le principe d'identité.) pp. 375-394. — W. K. WRIGHT. *Ethical Objectivity in the Light of Social Psychology.* (En apportant quelques corrections à la doctrine de Westermarck, cherche à montrer que, du seul point de vue empirique et psychologique, la morale peut trouver un fondement objectif dans les caractères communs aux émotions, aux instincts de tous les hommes.) pp. 395-409. — A. O. LOVEJOY. *Error and the New Realism.* (Examen critique des solutions données par les néo-réalistes au problème de l'erreur dans leur récent ouvrage : *The New Realism.*) pp. 410-423. = Sept. — J. W. SCOTT. *Idealism as Tautology or Paradox.* (Réponse aux critiques des néo-réalistes.) pp. 467-483. — O. EWALD. *German Philosophy in 1912*, pp. 484-501. — TH. DE LAGUNA. *The Nature of Primary Qualities.* (L'extension dont s'occupe la géométrie ne peut se définir en termes psychiques.) pp. 502-511. — CH. E. CORY. *Bergson's Intellect and Matter.* (Sur quelques procédés dialectiques de M. Bergson a propos de sa doctrine sur les rapports de l'intelligence et de la matière.) pp. 513-519. — J. F. DASHIELL, « *Values* » *and the Nature of Science.* (Prédominance de notre appréciation des valeurs dans nos jugements et dans les diverses opérations scientifiques.) pp. 520-538.

* **PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 3.** — E. GRÜNHOLZ. *Eine kritische Untersuchung über das Denken im Anschluss an die Philosophie Wilhelm Wundts.* (Expose et critique la conception de W. Wundt qui identifie la pensée et la réalité, et verse dans un monisme volontariste.) pp. 305-327. — C. GUTBERLET. *Der Streit um die Relativistätstheorie.* (A propos de deux études parues dans la revue « *Die Naturwissenschaften* » sous la signature de E. Gehrcke et M. Born.) pp. 328-335. — Daniel FEULING, O. S. B. *Zur Psychologie des Zweifels.* (Essaie de déterminer la nature psychologique du doute.) pp. 336-348. — J. A. ENDRES. *Studien zur Geschichte der Frühscholastik.* (Note sur Gérard de Csanad, théologien du XIe siècle.) pp. 349-359. — A. GEMELLI, O. F. M. *Die Realisierung.* (A propos du récent ouvrage de Oswald Külpe : *Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften.* Exposé et critique.) pp. 360-379.

PRINCETON (THE) THEOLOGICAL REVIEW. Juillet. — G. VOS. *The Range of the Logos-Title in the Prologue to the Fourth Gospel* (à suivre). (Entreprend de répondre aux quatre questions suivantes : 1° Dans la pensée de l'évangéliste, le terme Logos a-t-il une signification ontologique ou purement fonctionnelle? 2° S'il a une signification ontologique, se rapporte-t-elle au mode précis selon lequel le Logos procède de Dieu? 3° Cette signification ontologique se rattache-t-elle au sens propre du mot Logos? 4° Si l'on négligeait les affirmations positives du prologue, devrait-on penser que l'évangéliste attribuait au terme Logos une signification ontologique et proprement ontogénique?) pp. 365-419.

* **QUESTIONS (LES) ECCLÉSIASTIQUES.** Août. — E. Mangenot. *La Vulgate de Sixte-Quint.* (I. Causes, entreprise et premiers travaux de la révision de la Vulgate. II. La commission nommée par Sixte V. III. Part personnelle que Sixte V prend à la correction de la Bible.) pp. 122-136. = Sept. — E. Mangenot. *La Vulgate de Sixte-Quint.* (IV. La Bulle *Aeternus ille.* V. Les adversaires de la Bible et de la bulle de Sixte V.) pp. 193-205. — F. Robert de Laval, O. M. *A propos du prêt à intérêt.* (L'idée qu'Aristote se faisait de l'argent paraît aussi vraie, aussi objective aujourd'hui que de son temps et que du temps des scolastiques. Si cette idée prouvait l'usure du prêt d'argent à intérêt, elle le prouve encore aujourd'hui.) pp. 232-249.

* **RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE.** 4-5. — C. Lagier. *Le Pharaon du disque solaire ou la révolution religieuse de Tell-Amarna.* (Amenophis IV, changeant de nom en changeant de culte, devint Khounaton. Il remplaça le culte d'Amon par celui d'Aton ou du disque solaire établi dans une ville nouvelle, Tell-Amarna. Cette religion est égyptienne d'origine; elle ne s'élève pas au monothéisme pur. L'œuvre de Khounaton ne lui survécut pas.) pp. 297-341. — J. Brucker. *Saint-Cyran d'après ses lettres inédites.* (Dans l'œuvre janséniste, Saint-Cyran s'occupait surtout de la pratique, Jansénius traitant la dogmatique. Ses lettres inédites montrent ses principes touchant la conversion et la direction.) pp. 342-381. — *Notes et Mélanges.* X. Roiron. *Les plus anciens prologues épistolaires chrétiens* (suite). (2. Prologues ignatiens; 3. Prologues joanniques; 4. Autres prologues.) pp. 382-402.

* **REVUE BÉNÉDICTINE.** Juillet. — A. Wilmart. *La lettre de Potamius à saint Athanase.* (Potamius, évêque en Lusitanie, n'est guère connu : il souscrit, à Sirmium, à la formule arienne. Sa lettre à saint Athanase doit être placée avant cette défection, contrairement à l'avis de D'Achery. Notice sur les mss. de cette lettre et texte établi d'après ces mss.) pp. 257-285. — G. Morin. *Un nouvel opuscule de saint Pacien? Le « Liber ad Justinum » faussement attribué à Victorin.* (En faveur de la restitution à Pacien, on ne peut utiliser que la ressemblance du langage : suivent les passages parallèles.) pp. 286-293. — D. De Bruyne. *L'Itala de saint Augustin.* (L'*Itala*, dont parle saint Augustin dans le traité *De doctrina Christiana*, II, 22, ne serait autre chose que la Vulgate ou la traduction hiéronymienne faite d'après l'hébreu. Ce n'avait pas toujours été l'opinion de saint Augustin; dans sa seconde édition de ce traité (426), il a changé d'avis au sujet de la valeur respective des traductions latines.) pp. 294-314. — J. Chapmann. *On the « Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis »* (Suite). (V. Les noms du Christ; VI. Les formules.) pp. 315-333.

* **REVUE BIBLIQUE.** Juillet. — A. Wilmart et E. Tisserant. *Fragments grecs et latins de l'Evangile de Barthélemy* (fin). (Non

veaux fragments grecs fournis par le mss. de S. Sabbas, valeur respective et rapports des différents textes, milieu littéraire où est né l'évangile de Barthélemy (Égypte), la tradition copte.) pp. 321-368. — P. DHORME. *La langue de Canaan* (à suivre). (La forme qal du verbe fort dans les lettres d'El Amarna.) pp. 369-393. — M. J. LAGRANGE. *Marc-Aurèle* (suite). (Le philosophe des *Pensées*, stoïcien à l'âme religieuse.) pp. 394-420. — A. VAN HOONACKER. *La description de l'autruche, Job,* XXXIX, 13 ss. (Corrections aboutissant à la traduction : qui garde des petits à l'autruche.) pp. 420-422. — H. HYVERNAT. *Pourquoi les anciennes collections de manuscrits coptes sont si pauvres.* (A cause de la substitution de l'arabe aux dialectes coptes et de l'indifférence des moines égyptiens, nullement collectionneurs.) pp. 422-428. — R. SAVIGNAC. *Notes de voyage de Suez au Sinaï et à Pétra.* (Quelques localisations, plusieurs inscriptions inédites ou estampées à nouveau.) pp. 429-442.

* **REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Juillet.** — S. G. Mgr HERSCHER. *Les dessous politiques du « Culturkampf ».* (« En fin de compte, si nous ne pouvons nous défendre d'attribuer un caractère nettement antireligieux à certains éléments du tragique conflit, la vérité nous oblige à admettre, sous le jet de lumière intense projeté par M. Georges Goyau, que c'est une question toute de politique intérieure, — disons mieux, de politique bismarckienne — qui en fut à la fois la cause déterminante et la cause finale ».) pp. 5-37. = **15 Juillet.** — E. MANGENOT. *La langue de saint Paul et celle des mystères païens.* (« L'essai tenté par M. Reitzenstein, de prouver que saint Paul est tributaire de la langue des mystères païens, est donc manqué. Le déploiement d'extraordinaire érudition en matière de littérature mystique païenne, qu'a fait ce spécialiste, n'a pas suffi à prouver la thèse. Non, il n'est pas démontré que l'apôtre des gentils a connu les mystères hellénistiques païens et qu'il leur a emprunté certaines doctrines et quelques expressions. M. Reitzenstein a été dupe de quelques analogies de pensée et de quelques ressemblances verbales. S'il connaît à fond les religions à mystères, il a peu étudié saint Paul et il a conclu trop vite de simples analogies à l'identité de fond et de formes et à la dépendance de l'apôtre relativement aux mystères païens ».) pp. 129-162. = **1er Août.** — J. BRICOUT. *Pie IX, Léon XIII et Pie X. Leurs enseignements et leurs directions. Le concile du Vatican.* (Histoire du concile du Vatican.) pp. 258-303. = **1er Sept.** — O. HABERT. *La religion primitive d'après l'école sociologique.* (Analyse critique de l'ouvrage de M. Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse; le système totémique en Australie,* Paris, Alcan. Montre que les lectures très considérables de l'auteur n'ont pas été faites avec la préoccupation de dégager des faits le type de religion le plus élémentaire, mais avec celle de leur imposer par force le cadre d'un système tout fait : le rôle purement social de la religion.) pp. 513-544. = **15 Sept.** — F. DELERUE. *Mgr Dupont des Loges* (Montre comment il aima l'Église, la patrie, les âmes).) pp. 660-677.

*** REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Juillet.** — J. Flamion. *Saint Pierre à Rome. Examen de la thèse et de la méthode de M. Guignebert* (fin). (Il s'est refusé à étudier l'histoire de la tradition romaine pour elle-même.) pp. 473-488. — G. Lesne. *La dîme des biens ecclésiastiques aux IXe et Xe siècles* (fin). (Les dîmes servies à l'hôtellerie où à la mense sont l'équivalent de la dîme ordinaire et peuvent être considérées comme une partie de la dîme ecclésiastique. Les chapitres et communautés monastiques en vinrent à réserver non seulement les dîmes du *dominium*, mais celle de leurs *villae*.) pp. 489-510. — J. de Ghellinck, S. J. *Les notes marginales du Liber Sententiarum.* (à suivre). (Beaucoup sont intéressantes au point de vue de la critique du texte, ou pour l'histoire des doctrines.) pp. 511-536.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Mai-Juin. — Ad. Reinach. *L'Origine des Amazones.* (Après avoir rappelé les anciennes explications du mythe des Amazones, R. constate qu'on cherche généralement à lui donner aujourd'hui une base ethnographique; il croit lui-même que ce mythe serait un souvenir de l'empire hétéen, solution déjà indiquée par Ramsay et Sayce, récemment développée par Léonhard. En effet, l'aire de diffusion légendaire des Amazones coïncide avec celle des Hétéens. Des particularités du costume et de l'armement des Hétéens expliqueraient comment on les a transformés, dans la légende, en femmes guerrières. Des éléments phrygiens, cimmériens et scythiques sont venus la compléter. Plus tard, la légende amazonienne s'est enrichie au contact de toutes les guerres nationales que les Grecs ont soutenues contre les Barbares du Nord et du Levant, elle en est devenue comme le résumé et le symbole.) pp. 277-307. — Isidore Lévy. *Sarapis* (fin). (Rejette la théorie babylonienne qui pose *Sarapis* = *sar apsi*, épithète d'Éa. L'unique base, à peu près, de cette opinion, est un passage des *Éphémérides* d'Alexandre, où Sarapis est mentionné en relation avec la mort de ce roi à Babylone; mais ce ne doit être que *Bel*, auquel on eût donné un nom égyptien; et cela prouverait la popularité déjà acquise par Sarapis dans l'armée macédonienne. Conclut que tous les prétendus témoignages par lesquels on a cherché à prouver que Sarapis n'était pas Osorapis se retournent contre les théories qui les invoquent.) pp. 308-310. — A. van Gennep. *Contributions à l'histoire de la méthode ethnographique.* (Notices sur les auteurs du XVIIe et du XVIIIe siècles qui ont préludé à cette méthode moderne; tableau chronologique, depuis Noël Alexandre (1700) jusqu'à Démeunier et d'Holbach (1776). Le précurseur a été le jésuite Lafitau (1670-1740) (à suivre.) pp. 320-338. — *Revue des Livres*, pp. 339-391. — pp. 339-391. — *Chronique*, pp. 392-410. — **Juillet-Août.** — E. Guimet. *Les Ames égyptiennes.* Résumé des idées égyptiennes sur les âmes, d'après le livre des pyramides, le rituel funéraire et les formules sur les parois des tombes, avec citations et figures. Les prêtres égyptiens, tout en faisant un scénario logique, ont admis force idées contradictoires empruntées à toutes les croyances des peuples

voisins, et à tous les folklores de l'Afrique centrale.) pp. 1-17. — P. Masson-Oursel. *Sur la signification du mot Yoga.* (Ce nom appartient à une doctrine spéciale, la plus ancienne peut-être des philosophies de l'Inde, mais il s'est imposé à la plupart des systèmes. Au sens technique « restriction des modifications de l'esprit », se sont joints d'autres définitions, telles que : « conjonction de l'âme individuelle et de l'âme suprême », ou « contemplation » ou « pratique de la mortification, de la récitation, et de la soumission au Seigneur », et la Bhagavad-gita prend déjà *yoga* en une multitude de sens difficiles à concilier. Le sens premier n'est pas « union », mais unification interne des éléments de l'homme, une concentration physiologique, en disciplinant les phases de la respiration, des souffles vitaux, pour arriver au repos parfait ; les yogis croyaient en effet que la domination parfaite de la volonté sur les mouvements instinctifs équivalait, en raison de leur conception du monde, à une maîtrise sur la nature entière. Il s'agissait par là de mettre un terme à la souffrance, but de toutes les philosophies de l'Inde.) pp. 18-31. — A. van Gennep. *Contributions à l'histoire de la méthode ethnographique* (à suivre). (Goguet (1716-1758) ; de Brosses (1709-1777) ; (Boulanger (1722-1759).) pp. 32-61. — R. Dussaud. *Un monument du culte syrien et d'époque perse.* (Base en calcaire provenant d'un village du Liban, au sud de Tripoli, et conservée au musée de Constantinople. Scène d'adoration d'une déesse assise, portant la coiffure de Hathor ; des taureaux accroupis, et le style général du morceau attestent la fin du VIe ou le Ve siècle. D'autant plus important que les monuments phéniciens antérieurs à l'époque grecque sont très rares.) pp. 62-68. — *Revue des Livres*, pp. 69-118. — *Chronique*, pp. 119-131.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Juillet. — F. Colonna d'Istria. *L'influence du moral sur le physique d'après Cabanis et Maine de Biran.* (Cabanis réduit, en dernière analyse, l'influence du moral sur le physique à l'action du cerveau sur les autres organes. On découvre l'intérêt de cette thèse quand on la rattache au développement de la pensée de l'auteur ; on voit alors qu'elle est la conclusion annoncée graduellement par l'analyse de tous les rapports de la vie psychologique. D'autre part, elle apparaît avec toute sa portée lorsque nous déterminons la place qu'elle occupe dans l'histoire du problème des rapports du corps et de l'âme. Maine de Biran, dans son livre sur les *Rapports du physique et du moral*, a présenté une critique profonde de cette thèse, et en a indiqué les principaux antécédents.) pp. 451-461. — I. Parodi. *Le problème religieux dans la pensée contemporaine.* (Leçon d'ouverture d'un Cours professé, sous le même titre, à l'École des Hautes-Études Sociales en 1912-1913 par un certain nombre de Professeurs. La philosophie positive contemporaine semble tendre à légitimer d'une certaine façon le phénomène religieux. Pareillement, notre métaphysique renaissante tend à le réhabiliter contre des négations hâtives et superficielles. Il n'est pas jusqu'aux croyants eux-mêmes qui ne considèrent plus comme inévitable le duel à mort entre la foi et

la pensée moderne.) pp. 511-525. — H. Heimsoeth. *Sur quelques rapports des Règles de Descartes avec les Méditations.* (Examen d'une série de concordances très remarquables entre certaines parties des *Règles* et des *Méditations*, qui n'ont été guère remarquées et dont on n'a point suffisamment apprécié l'importance pour l' « idéalisme méthodique » de Descartes.) pp. 526-536.

* **REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Août.** — Cardinal Mercier. *Vers l'unité.* (La philosophie, si elle veut prétendre à l'équilibre, doit, en mettant en œuvre toutes les ressources dont elle dispose, soumettre à la raison réfléchissante l'ordre moral aussi bien que l'ordre spéculatif, à l'effet d'unir en une synthèse intégrale tout le contenu de la conscience humaine.) pp. 253-278. — P. De Munnynck. *La démonstration métaphysique du Libre Arbitre.* (La volonté contient la raison de sa détermination libre; elle n'est autre que la préexistence intellectuelle de deux biens contradictoires dans une intégration supérieure. Mais, parce que les deux termes sont contradictoires, il est manifeste que même la virtualité supérieure de la nature humaine ne peut pas contenir leur réalisation simultanée.) pp. 279-293. — J. Cochez. *L'esthétique de Plotin.* (I. La beauté du principe suprême. II. La beauté de l'intelligence. III. La beauté de l'âme.) pp. 294-338.

* **REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 2.** — S. Grébaut. *Les miracles de l'archange Ragou'el* (à suivre). (Texte éthiopien et traduction française.) pp. 113-120. — S. Grébaut. *Salam à la Vierge.* (Texte éthiopien et traduction française.) pp. 121-123. — F. Nau. *La hiérarchie ecclésiastique chrétienne d'après Masoudi.* (Correction de la traduction d'un passage des *Prairies d'or* concernant la hiérarchie.) pp. 134-136. — J. Babakhan. *Vulgarisation des homélies métriques de Jacques de Saroug.* (Homélie sur l'apôtre saint Thomas.) pp. 147-167. — E. Porcher. *Les apophtegmes des Pères. Fragments coptes de Paris.* (Texte copte et traduction française de passages existant en grec dans les *Vies des Pères.*) pp. 168-182.

* **REVUE DE PHILOSOPHIE. Août.** — J. Maritain. *L'intuition au sens de connaissance instinctive ou d'inclination.* (Pour deviner, nous n'avons pas recours à un pouvoir cognoscitif spécial, distinct de l'intelligence et à qui serait dévolue l'appréhension de la vérité. L' « intuition », quand il ne s'agit pas d'un instinct purement sensitif, tient à l'influence de certaines conditions spéciales sur l'exercice de l'intelligence. Étude, d'après la philosophie traditionnelle, de l'interdépendance des facultés humaines, et spécialement de l'influence, sur l'intelligence, des facultés affectives.) pp. 5-13. — Dr J. Ferrand. *La Théosophie.* (Origine de la théosophie; ses principaux fondateurs; — les théosophes sont occultistes en [illegible] ésotériques en religion, panthéistes en philosophie, idéalistes en psychologie, altruistes en morale et anarchistes en sociologie. — La théosophie et la franc-maçonnerie.) pp. 14-52. — [illegible]

hypothèses cosmogoniques, 2e art. (Origines des comètes; lumière zodiacale; voie lactée et système d'étoiles; formation continue des mondes; pluralités des mondes habités.) pp. 53-64. — F. PRADEL. *Autour de la méthode d'immanence*, 2e art. (Résumé de la discussion entre M. Blondel et le P. de Tonquédec; les erreurs d'herméneutique reprochées par M. Blondel au P. de Tonquédec et la riposte de celui-ci.) pp. 65-73. = **Sept.** — M. GOSSARD. *Le sens métaphysique de la loi de conservation de l'énergie.* (Bref exposé de cette loi telle que la proposent actuellement les Physiciens. Problèmes soulevés par l'énoncé scientifique de la loi de conservation. Liaison nécessaire des énergies dans les faits de transformation physique. La solution des problèmes soulevés est tirée de la doctrine péripatéticienne sur la causalité efficiente, qu'il s'agisse de la production, de la destruction ou de la transmission de l'énergie.) pp. 119-151. — A. VÉRONNET. *Les hypothèses cosmogoniques*, 3e art. (Hypothèse de Laplace; état de la nébuleuse primitive; formation des anneaux planétaires; formation des planètes aux dépens des anneaux.) pp. 152-184.

REVUE PHILOSOPHIQUE. Juillet. — LE DANTEC. *L'ordre des questions.* (C'est en partant d'un *a priori* qu'on a parlé des *limites* de la Biologie. Celle-ci doit avoir une méthode strictement objective d'où peuvent sortir des conclusions philosophiques, si l'on a soin d'observer « l'ordre des questions ». C'est ainsi que de la biologie élémentaire on remonte à la biologie humaine : de cette façon, selon l'auteur, on doit aboutir au déterminisme, à la négation de la liberté.) pp. 1-23. — A. LECLÈRE. *La psychiâtrie et l'éducation morale des normaux*, 1er art. (Penserait-on, pour des raisons métaphysiques, qu'il y a du mal moral pur, il faudrait reconnaître cependant qu'il est préparé, favorisé, accompagné en nous par quelque chose comme de l'asthénie, du déséquilibre, de l'instabilité, de l'impulsivité mentales. A cause de cette parenté étroite du moral avec le normal et de l'immoral avec l'anormal, il y a obligation pour l'éducateur de s'initier à la psychiâtrie, de s'intéresser, dans l'éducation des normaux, aux méthodes d'éducation des anormaux.) pp. 24-49. — TH. RIBOT. *Le problème de la pensée sans images et sans mots.* (L'hypothèse d'une pensée pure, sans images et sans mots, est très peu probable et, en tout cas, n'est pas prouvé, là même où elle semble affirmée, comme dans les écrits des mystiques. L'hypothèse de la pensée sans images n'est acceptable que si on la considère comme posant une limite idéale dont la pensée peut se rapprocher par des raréfactions successives; mais à la limite, l'idéal disparaît et la pensée cesse d'être possible.) pp. 50-68. = **Août.** — A. MARRO. *La dysbiose.* (Étude des causes de l'homicide accompli avec détermination volontaire : causes externes (compromission de l'instinct de conservation, de l'instinct de reproduction, de l'instinct social); causes internes (hérédité, alcoolisme, aliénation mentale, égocentrisme).) pp. 113-157. — G. BAUCHAL. *Le problème moral : Idées et instincts.* (Le raisonnement établit *a priori* que la structure

morale ne peut avoir d'autre origine que les besoins sociaux, les uns presque immuables, les autres très variables. *A posteriori,* la formation et l'évolution des idées morales peuvent être constatées : elles se manifestent dans l'histoire et les événements contemporains. La doctrine évolutionniste s'applique encore à l'origine des instincts ; les expériences montrent la formation rapide chez les animaux d'instincts transmissibles dans des circonstances appropriées ; on peut développer chez eux certaines idées morales dans la captivité et l'isolement. L'amélioration morale de l'humanité serait facilitée par la pratique de la sélection artificielle.) pp. 158-182. — A. Leclère. *La Psychiâtrie et l'éducation morale des normaux*, 2e art. (Indications des différents services que la psychiâtrie peut pratiquement rendre à la pédagogie et des profits que l'éducateur des normaux peut retirer des règles de la psychothérapie.) pp. 183-201. — A. H. D. *De Descartes à James.* (La théorie physiologique des émotions se trouve déjà approximativement chez Descartes.) pp. 202-203. = **Juill.** — N. Kostyleff. *Recherches sur le mécanisme de l'imagination créatrice* (fin). (Étude du mécanisme de l'imagination créatrice chez quelques écrivains contemporains. De cette enquête ressort la prépondérance des facteurs conscients sur les inconscients. L'inconscient comme source d'inspiration n'est qu'un don exceptionnel.) pp. 225-251. — R. de la Grasserie. *Du métamorphisme d'une nationalité par le langage.* (Une nationalité subit de plus en plus au contact l'influence assimilatrice d'une autre, assimilation qui finit par s'attaquer au langage et détruit alors toute l'autonomie. Avant d'atteindre à ce dépérissement total, la nationalité remonte vers l'autonomie partielle, suffisante pour assurer sa survivance, en reconstruisant par effort ses institutions antérieures, son autonomie primitive, par le même moyen.) pp. 252-268. — M. Desagher. *La timidité chez les aveugles.* (La cause en est « la déficience de concepts activateurs de la volonté, provoquant la mise en mouvement de la sentimation, ce trouble repaire de notions sans sûre conscience d'elles-mêmes ».) pp. 269-274. — L. Dugas. *Une hérédité psychologique par contraste.* (Peut-être convient-il d'élargir le sens du mot hérédité et de désigner par ce mot la transmission de caractères *contraires* aussi bien que *semblables.* Observation du cas de deux jumelles, dont la dissemblance, au moral, est aussi grande que la ressemblance, au physique.) pp. 275-284.

* **REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Juillet.** — Ch. Lahr, S. J. *La logique naturelle de la prière.* (La prière est un élément de toute vie humaine et simplement raisonnable, puisque c'est elle qui nous obtient le concours providentiel de Dieu, sans lequel nos actions sont le plus souvent vaines et stériles ; par suite, l'homme qui agit sans prier est souverainement illogique, comme voulant une chose sans prendre le moyen efficace de l'obtenir.) pp. 501-511. = **15 Juillet.** — F. Pinardel. *Qui a bâti nos cathédrales?* (I. Théorie de Viollet le Duc.) pp. 596-603. — **1er Août.** — H. Lesêtre. *La peur du surnaturel.* (Dans le fond, sous quelque

forme que la religion soit combattue, ce qu'on vise en elle, c'est son caractère surnaturel. Le devoir de l'apologétique est donc de concentrer tous ses efforts sur ce point.) pp. 641-659. — F. PINARDEL. *Qui a bâti nos cathédrales?* (II. L'art gothique et les moines. III. L'art gothique et le mouvement communal. IV. Les transformations des cathédrales.) pp. 659-673. = **15 Août.** — J. TOUZARD. *Les lois sociales et religieuses du Deutéronome.* (I. La découverte du Deutéronome. II. Lois morales et sociales : Esprit de la législation, Objet général de la législation, La famille, La société.) pp. 721-749. — F. PINARDEL. *Qui a bâti nos cathédrales?* (V. La genèse des cathédrales. VI. Enthousiasme des foules : les corvées volontaires.) pp. 750-766. = **1er Sept.** — E. BRUNETEAU. *Peut-il y avoir une morale sans Dieu?* (Sans Dieu, les devoirs envers nous-mêmes et les devoirs envers autrui ne peuvent être connus, obligatoires et efficaces.) pp. 801-811. = **15 Sept.** — A. VILLIEN. *A propos de Galilée et de l'Inquisition.* (Analyse critique de l'ouvrage de M. l'abbé Léon Garzend : *L'Inquisition et l'Hérésie*, Paris, Desclée.) pp. 881-895.

* **REVUE THOMISTE. Juillet-Août.** — R. P. PÈGUES, O. P. *Des vertus théologales.* (Commentaire de la question LXII de la Ia IIæ. 1° Y a-t-il des vertus théologales? 2° Les vertus théologales se distinguent-elles des vertus intellectuelles et morales? 3° Combien y en a-t-il et quelles sont-elles? 4° Quel est leur ordre?) pp. 385-405. — R. P. RAYMOND, O. P. *Les dons du Saint Esprit en général.* (I. Notions préliminaires. II. État de la question.) pp. 406-418. — R. P. ROBERT, O. P. *Hiérarchie nécessaire des fonctions économiques d'après saint Thomas d'Aquin.* (Dans les conditions actuelles et même futures de la vie économique, il est et sera toujours indispensable d'avoir, dans l'atelier le plus socialisé qu'on le suppose, des patrons-directeurs, chargés des opérations directives de la production, à qui devront obéir des ouvriers chargés des opérations exécutives.) pp. 419-431.

* **RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA. 20 Juin.** — M. BRUSADELLI. *G. G. Rousseau nel secondo centenario della sua nascita* (fin). (La philosophie de la religion : controverse avec Voltaire; Profession de foi du Vicaire savoyard; Les Lettres de la Montagne. Théisme sentimental.) pp. 245-277. — E. CHIOCCHETTI, O. F. M. *La filosofia di Benedetto Croce* (suite, à suivre). (Croce a corrigé les principes fondamentaux eux-mêmes du système hégélien : le principe du devenir, et le principe de l'identité du réel et du rationnel.) pp. 278-294. = **20 août.** — A. GEMELLI. *In tema di psicofisica.* (Fait son *mea culpa* au sujet de publications précédentes qui tendaient à diminuer l'estime qu'on doit avoir pour la psychologie de laboratoire. Montre la valeur de celle-ci; pour la bien comprendre il faut suivre de près les expériences faites.) pp. 333-375. — M. PONZO. *Dell' influenza esercitata da complessi associativi abituali su alcune rappresentazioni di movimento.* (Exposé des expériences qui signalent certaines illusions produites dans nos mouvements.) pp. 376-386.

SCIENTIA. 4. — E. Rignano. *L'evoluzione del ragionamento, Ia Parte : Dal ragionamento concreto al ragionamento astratto.* (Le raisonnement, tel qu'on peut l'observer en nous-mêmes ou dans nos semblables, n'est pas autre chose, en substance, qu'une suite ou une combinaison d'opérations ou expériences simplement imaginées, qui met l'individu dans l'état même de « constatation » mentale, où il finirait par se trouver, si ces opérations ou expériences eussent été au contraire effectivement accomplies, et d'après lequel il détermine sa propre conduite. Reste à savoir si la façon de se comporter des animaux, telle qu'elle se manifeste à la suite de circonstances données, nous autorise à admettre qu'elle aussi est due à un processus de « constatation » semblable, qui s'est produit par l'effet de causes internes, et non par l'effet de circonstances externes effectivement survenues.) pp. 67-89. = 5 — E. Rignano. *L'evoluzione del ragionamento. IIa Parte : Dall' intuizione alla deduzione.* (L'intuition n'est rien d'autre qu'une *vision* ou *constatation* nouvelle, entièrement improvisée et spontanée, qui arrive, soit directement et effectivement, par suite de la coïncidence fortuite de phénomènes habituels donnés avec une préoccupation insolite de nature affective, soit indirectement et mentalement, à la suite d'une combinaison mentale nouvelle, plus ou moins fortuite elle aussi, et dont le résultat est pour ainsi dire « pris au vol » et maintenu devant l'esprit, grâce, ici encore, à un intérêt intense de nature utilitaire ou scientifique. Le syllogisme, de son côté, n'est pas autre chose qu'une *perception mentale dirigée.*) pp. 213-239. — A. Mieli. *Le teorie delle sostanze nei presocratici greci. Ia Parte : Dalle prime speculazioni fino ad Empedocle.* (Examen des théories qui ont été imaginées et soutenues par divers penseurs et savants de l'époque présocratique, pour expliquer les transformations incessantes auxquelles sont soumises, selon le témoignage de nos sens, toutes les innombrables substances que nous observons dans la nature.) pp. 165-181.

---

* **SCUOLA (LA) CATTOLICA. Juillet.** — A. Cellini. *Ultima crisi biblica, cause e rimedi* (suite, à suivre). (Nécessité d'une bonne méthode dans le cours d'Introduction à l'étude de l'Écriture Sainte. Dans un cours élémentaire d'Introduction, on ne doit pas insister sur l'histoire des textes originaux et des versions, mais sur l'authenticité des livres saints en commençant par celle des quatre évangiles et des actes des apôtres.) pp. 360-377. — A. M. Orlich, M. C. *L'uso dei beni nella morale di S. Tommaso* (suite et fin). (L'homme doit employer une partie de ses biens au service du culte de Dieu ; forme concrète de ce devoir sous le régime de la loi naturelle, de la loi mosaïque et de la loi évangélique.) pp. 378-405. = **Août.** — A. Cellini. *Ultima crisi biblica. Cause e rimedi* (suite, à suivre). (Abus commis par les hypercritiques contre les critères et les lois de la critique supérieure, autrement dit, de la critique littéraire.) pp. 510-532. — M. *Dell' influsso causale divino nella libera volontà attualmente operante nell' ordine naturale.* (1re partie. Ce qu'on peut dire de la volonté opérante en faisant abstraction de tout influx

divin; caractères de l'actualité fluente qui s'éveille dans cette faculté au moment de son opération.) pp. 531-551. = **Septembre.** — A. Cellini. *Ultima crisi biblica. Cause e rimedi* (suite, à suivre). (Abus commis par les hypercritiques en critique textuelle, tout spécialement à l'occasion de la métrique biblique, de la question joannine, de la louange de Jésus au Père seigneur du ciel et de la terre, de la formule du baptême et de la doxologie pauline de l'épître aux Romains., IX, 17.) pp. 8-28. — M. *Del' influsso causale divino nella libera voluntà attualmente operante nell' ordine naturale* (suite, à suivre). (Influx divin dans l'actualité fluente par laquelle la volonté devient actuellement opérante et dans l'opération elle-même.) pp. 29-49.

* **THEOLOGIE UND GLAUBE. 6.** — K. Lübeck. *Die liturgischen Geräte der Griechen.* (Description des objets de culte employés par les Grecs.) pp. 441-454. — A. Van Hoonacker. *Das Wunder Josuas.* (Le soleil voilé par les nuages vers midi; le temps demeure couvert jusqu'à la nuit et jusqu'à midi du jour suivant, il se montre alors à peu près à l'endroit où on l'avait perdu de vue la veille : ainsi il parut s'arrêter pendant vingt-quatre heures.) pp. 454-461. — N. Paulus. *Der erste Jubiläumsablass.* (L'indulgence du jubilé accordé par Boniface VIII en 1300.) pp. 461-474. = **7.** — N. Paulus. *Das Jubiläum vom Jahre 1350.* (Examen de quelques questions concernant les indulgences accordées par ce jubilé.) pp. 532-541. — A. Greiff. *Der 84. Psalm.* (Traduction et exégèse.) pp. 541-543. — Michael Bäuerle, O. M. Cap. *Dogmatische Harmonie bezüglich der physischen und moralischen Wirkungsweise der sieben hl. Sakramente.* (Les deux modes d'opération (physique et morale) se retrouvent dans tous les sacrements et par conséquent peuvent s'harmoniser entre eux.) pp. 557-565.

* **THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 3.** — J. E. Belser. *Zur Evangelienfrage.* (Examen de la thèse proposée par Spitta dans son ouvrage : *Die synoptische Grundschrift und ihre Ueberlieferung durch das Lukasevangelium,* 1912.) pp. 323-376. — M. Hartberger. *Instantius oder Priscillian?* (L'attribution à Instantius proposée par Dom Morin des traités publiés par Schepss sous le nom de Priscillien, n'est pas prouvée.) pp. 401-430. — W. Koch. *Das Trienter Konzilsdekret « de peccato originali »* (à suivre). (Opinions des théologiens et des évêques sur ce sujet.) pp. 430-450.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. Heft 3. — E. Albert. *Ein neuer Erklärungsversuch von Gen. 2 und 3.* (Voir Heft I, pp. 1-19. Toutes les difficultés d'exégèse de ces chapitres viennent de ce qu'on s'en tient à l'idée rabbinique et paulinienne qu'il s'agit là d'expliquer l'origine du péché et de tous les maux, tandis que le vrai but est de montrer comment l'homme a été condamné au dur travail de la terre; par conséquent la fin

du verset II, 5, est à supprimer comme opposée à toute la tendance du récit. Adam et Ève sont présentés comme des enfants innocents, qui ne connaissent pas la différence des sexes. L'auteur a représenté poétiquement le drame psychologique amené par le progrès de l'âge, la manière dont les enfants apprennent la distinction du bien et du mal à la suite de leurs désobéissances; il ne veut donner aucun enseignement sur l'état originel de l'humanité, ni sur l'origine du péché et de la mort; le serpent n'est pour lui que la personnification allégorique du mauvais penchant, ou de la curiosité. A. propose là-dessus une nouvelle division des sources : on aurait d'abord un vieux mythe de l'âge d'or, caractérisé par le mot à saveur polythéiste d'Élohim, avec arbre enchanté dans le jardin de Dieu, jalousie divine, défense d'y toucher, malédiction. Le Jahviste se serait servi de ce mythe comme d'un cadre, pour montrer, sous forme allégorique, comment les hommes arrivent au développement de la conscience morale, et en même temps aux dures nécessités du travail et de la vie conjugale. Puis des amplifications s'y seraient introduites.) pp. 161-191. — J. A. Knudtzon. *Zur Deutung einiger Bibelstellen.* (Observations sur *Ex.* XX, 24; *Ps.* VII 13 suiv.; *Ps.* XXII, 30 sv.; *Ps.* XXVII, 8a; *Ps.* XL, 16a; *Ps.* XLIV, 3; *Ps.* XLVI, 5; *Ps.* XLIX, 5b, 13b, 14b; *Ps.* L, 23b; *Ps.* LI, 8 sv., 16.) pp. 192-200. — A. Gustavs. *Hethitische Parallellen zum Namen* אוּרִיָּה. (Uriah est nommé « le Hittite » *II Sam.* II, et *I Reg.* XV. Il n'est pas nécessaire d'admettre pour cet étranger un changement de nom qui y eût introduit la racine יָהּ. On peut chercher l'origine de ce nom parmi les noms du Mitanni de forme *A-ri-ia,* comme forme abrégée, sans doute, d'un nom théophore, qui se fût transformé dans la bouche des Israélites. Il peut exister aussi un élément hittite *uri.* Uriah signifierait : « *Puisse-t-il accepter miséricordieusement* ». Cfr. la racine ουρα de noms de personnes en Pisidie, et en des noms de lieux préhelléniques, comme Lycosoura, etc.) pp. 201-205. — B. Risberg. *Textkritische und exegetische Anmerkungen zur Weisheit Salomos.* (I, 4-6; IV, 14-15; V, 14; VIII, 13; XI, 6-7, 11-12; XII, 3-6, 24; XIII, 2, 14a; XIV, 15c-17; XV, 4-5; XVI, 3; XVII, 3, 11, 16; XIX, 18b.) pp. 206-221. — I. N. Epstein. *Weitere Glossen zu den « Aramäischen Papyrus und Ostraka ».* Fortsetzung und Schluss, pp. 222-235. — *Bibliographie,* pp. 236-240.

*** ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE. 3.** — J. B. Nisius, S. J. *Zur Kontroverse über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.* (La théorie des trois années, si elle n'est pas « un dogme de foi » peut être soutenue, encore aujourd'hui, en se basant sur les Évangiles et la tradition ecclésiastique, comme la plus vraisemblable.) pp. 457-503. — Fr. Müller, S. J. *Ist der Erlass Pius X über die erste hl. Kommunion der Kinder ein blosses Kirchengesetz?* (C'est l'interprétation d'une loi divine.) pp. 504-537. — A. Prüsseren, S. J. *Die Beziehungen der Sonntagsfeier zum 3. Gebot des Dekalogs* (1er art.). (Examine la manière dont le précepte de la sanctification

du dimanche a été entendu dans l'ancienne littérature jusqu'à saint Augustin.) pp. 563-603.

ZEITSCHRIFT FUR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 3. — W. Brandt. *Der Spruch vom lumen internum* (fin). (Exégèse du logion dans S. Luc, dans S. Matthieu; recherches lexicologiques sur ἁπλοῦς et πονηρός.) pp. 177-201. — G. P. Wetter. *Die Auffassung des Apostels Paulus vom Abendmahl.* (Simple mémorial de la mort du Christ.) pp. 202-215. — Fr. Pfister. *Die zweimalige römische Gefangenschaft und die spanische Reise des Apostels Paulus...* (Cherche l'origine de ces « légendes » dans le besoin de mettre d'accord les *Actes des Apôtres* et les *Acta Pauli* apocryphes.) pp. 216-221. — D. Ploij. *Der Descensus ad inferos in Aphrahat und den Oden Salomos.* (Signale les points de contact entre Aphraate et les Odes, 17, 22, 24, 38, 42, qui se rapporteraient à la descente du Christ aux enfers.) pp. 222-231. — A. Baumstark. *Alte und neue Spuren eines ausserkanonischen Evangeliums.* (Il s'agit des fragments éthiopiens (et coptes) du *Testament de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ*, qui offrent de frappantes ressemblances avec l'Évangile des Égyptiens.) pp. 232-247. — H. Windisch, *Die johanneische Weinregel.* (Il s'agit de *Joan.*, II, 10.) pp. 248-257.

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK. B. 150. — H. Schwarz. *Zur Begrüssung des 150. Bandes*, pp. 1-5. — J. Volkelt. *Gedanken über den Selbstwert des Aesthetischen.* (La valeur esthétique, bien que nécessairement en relation avec un sujet, n'est pas relative aux dispositions individuelles de ce sujet, ni même à la nature de l'homme, mais reçoit une valeur absolue de la finalité même du moi intelligible. Cette valeur absolue est l'objet d'une certitude intuitive qu'il importe de délimiter avec soin et de distinguer d'une intuition empirique ou sentimentale, et elle est en même temps l'hypothèse la plus normale à laquelle puisse conduire le raisonnement métaphysique. Comparaison de cette intuition de la valeur esthétique avec les intuitions analogues de la valeur morale et de la valeur religieuse.) pp. 5-36. — R. Falckenberg. *Hermann Lotze, sein Verhältnis zu Kant und Hegel und zu den Problemen der Gegenwart*, pp. 37-56. — H. Siebeck. *Musik und Gemütsstimmung.* (Influence de la musique sur notre disposition, notre état d'âme (Stimmung en ce qui le distingue de notre état proprement émotionnel (Gefühl).) pp. 57-73. — H. Schwarz. *Die Arten des religiösen Erlebnisses.* (Extrait de l'ouvrage de l'auteur : *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*, 1913.) pp. 73-80. — A. Goedeckemeyer. *Ueber Metaphysik.* (La métaphysique n'a plus l'espoir de connaître le réel mais seulement de mettre de l'ordre dans le monde où nous devons vivre.) pp. 81-91. — W. Metzger. *Hegel und die Gegenwart.* (L'influence actuelle de Hegel en Allemagne. Leçon faite à Leipzig, le 12 oct. 1912, pour l'obtention de la *venia legendi.*) pp. 91-108. — H. Hegenwald. *Erkennen*

und Leben. (Étude critique sur l'ouvrage publié sous ce titre par Eucken, 1912.) pp. 109-126. — O. von Pfordten. *Der Dingbegriff und die Sinnespsychologie.* (Critique de l'ouvrage de E. Jaensch : *Ueber die Wahrnehmung des Raumes,* 1911.) pp. 126-138.

Le Gérant : G. Stoffel.

Superiorum permissu. | *De licentia Ordinarii*

ERRATA

Page 23, ligne 12, *au lieu de :* mobile, *lire :* immobile
» 166, ligne 21, *au lieu de :* Muronea, *lire :* Maronea
» 246, ligne 9, *au lieu de :* sythèse, *lire :* synthèse.
» 281, dernière ligne, *au lieu de :* Berry, *lire :* Perry.
» 291, ligne 35, *supprimez :* »
» 303, ligne 17, *au lieu de :* sur, *lire ;* de.
» 613, ligne 14, *au lieu de :* Scezygiel, *lire :* Szczygiel.

Tables

I

Table générale des Matières

1. — Articles.

Blanche F., L'ambiguïté de la Notion d'Idée chez Spinoza . . 663-679
Buzy D., S. C. J., Saint Jean-Baptiste a-t-il été sanctifié dans le sein de sa mère ? 680-699
Diès A., Le Socrate de Platon 412-431
Lemonnyer A., O. P., Le culte des dieux étrangers en Israël. Moloch 432-466
Mandonnet P., O. P., Premiers travaux de polémique thomiste . . . . . 46-70 ; 245-262
Martin R.-M., O. P., Les Idées de Robert de Melun sur le péché originel 700-725
Noble H.-D., O. P., La connaissance affective 637-662
Palhoriès F., La « formule idéale » dans la philosophie de Gioberti 197-217
Roland-Gosselin M.-D., O. P., L'évolution de l'intellectualisme grec de Thalès à Aristote. 5-25
— L'intuition bergsonienne et l'intelligence. 389-411
Schmidt W., S. V D., Phases principales de l'histoire de l'ethnologie 26-45
— La méthode de l'ethnologie 218-244

2. — Notes.

Allo B., O. P. Versets 28-30 du chap. VIII *ad Rom.* (La question de la prédestination dans l'Ep. aux Romains) 263-273
Jugie M., A. A. Sévérien de Gabala et la causalité sacramentelle 467-471
Lemonnyer A., O. P. Les tisseuses d'Achéra (II Rois, XXIII, 7). 726-727
Schaff P.-M., O. P. Saint Thomas et les rapports de la nature pure avec la nature déchue 71-76

3. — Bulletins.

Bulletin d'Apologétique (**A. de Poulpiquet, O. P.**) 764-785
Bulletin d'Histoire des Doctrines chrétiennes (**M. Jacquin, O. P.**) 323-354
Bulletin d'Histoire des Institutions ecclésiastiques (**M. Jacquin, O. P.**) 588-599

Bulletin d'Histoire de la Philosophie :
I. — Philosophie grecque (**M.-D. Roland-Gosselin, O. P.**). 728-740
II. — Philosophie médiévale (**M. Jacquin, O. P.**) 740-748
III. — Philosophie moderne (**M.-D. Roland-Gosselin, O. P.**). 749-763
Bulletin de Philosophie :
I. — Psychologie (**H.-D. Noble, O. P.**) 77-101
II. — Philosophie scientifique (**Fr. Vial**) 101-120
III. — Métaphysique (**M.-D. Roland-Gosselin, O. P.**) . . . 274-315
IV. — Logique (**M. Barge, O. P.**) 315-322
V. — Morale (**M. Gillet, O. P.**). 472-497
VI. — Philosophie sociale (**Th. Bésiade, O. P.**) 497-527
Bulletin de Science des Religions :
I. — Généralités (**A. Lemonnyer, O. P.**) 530-540
II. — Religion des peuples non civilisés (**A. Lemonnyer, O. P.**) 540-549
III. — Anciennes civilisations américaines (**A. Lemonnyer, O. P.**) 549-551
IV. — Religions sémitiques (**A. Lemonnyer, O. P.**) 552-560
V. — Religions des Indo-Européens et de l'Extrême-Orient (**B. Allo, O. P.**) 560-587
Bulletin de théologie biblique (**A. Lemonnyer, O. P.**). . . . 121-156
Bulletin de théologie spéculative :
I. — Introduction (**A. Gardeil, O. P.**) 786-795
II. — Théologie systématique (**R.-M. Martin, O. P.**) . . . 795-810

4. — Chronique.

Allemagne, 157, 355, 600, 811. — Angleterre, 158, 357, 601, 813. — Autriche-Hongrie, 159, 357. — Belgique, 159, 357, 601, 813. — Canada, 160. — Danemark, 358. — Espagne, 358, 603, 815. — Etats-Unis, 160, 358, 603, 815. — France, 161, 359, 604, 816. — Hollande, 361, 606. — Italie, 361, 606, 817. — Russie, 163. — Suisse, 163, 818.

5. — Recension des revues.

* Annales de philosophie chrétienne (*Paris, Bloud*) . . . . . 164 363 609 »
* Anthropos (*Modling, bei Wien, Autriche*). . . . . 164 363 609 »
Archiv für Geschichte der Philosophie (*Berlin, G. Reimer*) . . . 165 364 610 819
Archiv für Religionswissenschaft (*Leipzig, B. G. Teubner*) . . . » » 610 819
Archives de Psychologie (*Genève, H. Kündig*) . . . . . 165 » 612 821
Bessarione (*Rome, Piazza S. Luigi dei Francesi, 29*) . . . . . 166 » 612 »
Biblical World (The) (*Chicago, the University of Chicago Press*) . 166 » » »
* Biblische Zeitschrift (*Fribourg, Bade, B. Herder*) 166 365 613 822
* Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes (*Paris, J. Gabalda*) 167 365 613 822
Bulletin de l'Institut Général Psychologique (*Paris, 14, rue de Condé*) 168 365 614 822
* Catholic University Bulletin (The) (*Washington*) 168 365 614 823
* Ciencia Tomista (La) (*Madrid, Claudio Coello, 114*). 168 366 614 823
* Ciudad de Dios (La) (*Escorial, Espagne*). . . . . 169 366 614 »
* Civilta cattolica (La) (*Rome, via Ripetta, 246*) 169 366 614 823
Cultura filosofica (La) (*Florence, 15, Piazza d'Azeglio*) . . . 169 367 615 »

* Échos d'Orient (*Paris, 5, rue Bayard*)	169	367	615	824
* Études (*Paris, 50, rue de Babylone*)	170	367	616	824
Expositor (The) (*Londres, Hodder et Stoughton*)	170	368	617	825
Expository Times (The) (*Édimbourg, T. et T. Clark*)	172	369	618	826
International Journal of Ethics (*Philadelphie, 1415, Locust str.*)	»	370	619	»
* Irish theological Quarterly (The) (*Dublin, M. H. Gill*)	172	370	618	826
* Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (*Paderborn, F. Schöningh*)	»	370	618	»
Jewish Quarterly Review (The) (*Philadelphie, Dropsie College*)	173	370	619	826
Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods (The) (*New-York city, Sub-Station, 84*)	173	371	619	827
Journal de Psychologie normale et pathologique (*Paris, F. Alcan*)	174	372	620	827
Journal of theological Studies (The) (*Londres, H. Frowde*)	174	372	620	828
Kantstudien (*Berlin, Reuther et Reichard*)	»	372	621	828
Logos (*Tubingue, Mohr*)	174	373	»	»
London Quarterly Review (The) (*Londres, E. C. 25, City Road*)	175	373	622	828
Mind (*Londres, Macmillan et Cie*)	175	373	622	828
Monist (The) (*Chicago, the Open Court Publ. Co*)	175	374	622	829
* Muséon (Le) (*Louvain*)	176	»	»	»
Nieuw Theologisch Tijdschrift (*Haarlem*)	176	374	622	»
Orientalistiche Literaturzeitung (*Leipzig, J. C. Hinrichs*)	»	374	622	829
Philosophical Review (The) *New York, Longmans, Green et Cie*)	176	375	623	829
* Philosophisches Jahrbuch (*Fulda*)	176	375	623	830
Princeton theological Review (The) (*Princeton, N. J., États-Unis*)	177	375	623	830
* Questions Ecclésiastiques (Les) (*Lille, Desclée, De Brouwer et Cie*)	177	375	624	831
* Razón y Fe (*Madrid, plaza de S. Domingo, 14*)	178	376	»	»
* Recherches de Science religieuse (*Paris, 50, rue de Babylone*)	178	376	»	831
* Revue Bénédictine (*Maredsous, Belgique*)	179	377	624	831
* Revue Biblique (*Paris, J. Gabalda*)	179	377	624	831
* Revue du Clergé français (*Paris, Letouzey et Ané*)	180	377	625	832
Revue des Études Juives (*Paris, 17, rue Saint-Georges*)	»	»	625	»
* Revue d'Histoire ecclésiastique (*Louvain*)	181	378	626	834
Revue d'Histoire et de Littérature religieuses (*Paris, 62, rue des Écoles*)	182	»	»	»
Revue de l'Histoire des Religions (*Paris, 28, rue Bonaparte*)	182	378	626	833
Revue de Méthaphysique et de Morale (*Paris, Arm. Colin*)	183	378	627	834
* Revue Néo-Scolastique (*Louvain*)	183	379	627	835
* Revue de l'Orient chrétien (*Paris, A. Picard*)	184	380	628	835
* Revue de Philosophie (*Paris, 31, rue Jacob*)	184	380	628	835
Revue Philosophique (*Paris, F. Alcan*)	187	381	630	836
* Revue pratique d'Apologétique (*Paris, G. Beauchesne*)	188	383	631	837
* Revue Thomiste (*Toulouse, 7, rue du Canard*)	189	384	632	838
Rivista di Filosofia (*Modène, Formiggini*)	190	385	632	»
* Rivista di Filosofia Neo-Scolastica (*Florence, Corso, 3*)	190	385	633	838
Scientia (*Bologne, N. Zanichelli*)	191	385	633	839
* Scuola Cattolica (La) (*Milan, S. Andrea, 10*)	192	386	633	839
* Theologie und Glaube (*Paderborn, F. Schöningh*)	192	386	634	840
* Theologische Quartalschrift (*Tubingue, A. Laupp*)	193	387	634	840
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (*Giessen, Töpelmann*)	193	»	634	840
* Zeitschrift für katholische Theologie (*Innsbruck, F. Rauch*)	194	387	635	841
Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft (*Giessen, Töpelmann*)	195	388	636	842
Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik (*Leipzig, Barth*)	196	388	636	842

II

Table Analytique

1. — Bulletins et Recensions des Revues (1).

1. — AUTEURS.

Abramowski Ed. . . 174
Achelis H. 195
Adams G. P. 623
Aiken Ch. F. . . . 614
Albert E. . . . 634, 840
Alcade L. 366, 614
Alès (A. d') 178, 179, 181, *332*, *334*, 616
Alexander S. . . 373, 622
Aliotta A. . 169, 385, 615
Alphandéry E. . . 182, *561*
Antheumis L. . . . 188
Antoine (R. P.). . . . *512*
Apelt O. . . *735*, *737*, *759*
Aptowitzer V. . . . 626
Archambault P. . 164, *509*
Arcy Wentworth Thompson (d') *739*
Ardigò R. 385
Arnaiz M. . 169, 366, 614
Arnaud L.. . . . 169, 615
Arndt E. 610
Arnoux A. . . . 164, 364
Arréat L. 382
Audin A. 191
Auffroy H. 170
Babakhan J.. 380, 628, 835
Bacel P. 824
Bacher W. 194
Bacon B. W.. 171
Baensch P. 373
Bainvel J. V. . . 629, *780*
Bakel (H. A. van) . . 176
Balfour A. J. . . . *284*
Bally Ch... . . . . *91*
Balsillie D. *287*
Balzer P. *299*
Barat L. . . 372, 630, 827
Bardsley H. J. . . 372, 828
Bardy G. 168, 613
Bareille G. *329*
Baron E. 380
Bartlet V. . . 368, 369, 617
Bartmann B. . . . 387
Barwick C. *734*
Basch V. *312*
Basset R. 182, 378
Battifol P. 180, 365, *588*, 613, 822
Baudissin W. . . . 820
Baudot J.. . . . . *596*
Baudrillart (Mgr) . . 384
Bauchal G. 836
Bauer A. *481*
Bäuerle M. . . . 634, 840
Baumann J. . . . *733*, *738*
Baumeister A. . . *334*, *342*
Baumgarten F. . . . *561*
Baumgartner W. . . 635
Baumstark A. 195, 634, 842
Bazire H. *497*
Beauregard E. . . . 363
Becher (Dr Erich) . . *81*
Becker C. *281*
Beel J. A.. 373
Beer G. *132*
Beês (Nikos A.) . . 194
Behm J. *154*
Belmond S. . . . 381, 385
Belot G. 630
Belser J. E. . . . 387, 840
Benrubi J. . . . *307*, 382
Bentwich W. . . . 826
Benz K. *146*, 193
Bergh van Eysinga (G. A. van den) 195
Bergson H. . *116*, *310*, *495*
Bernardin P. de . . 609
Bernareggi A. . . . 634
Berthold O. *565*
Bertrand A. 625
Besmer J. *795*
Besobrasof (Marie von) 364
Besse C. 629
Besson J. *806*
Beuchat H. *549*
Bezold C. 821
Biever Z. 377
Bihlmeyer K. . . . 193
Billot (Card.) . . . *801*
Bishop Ed. 174
Bliemetzrieder Fr. . 387
Boas Fr. *533*
Bock J. P. *595*
Bode B. H. . . . 371, 619
Böhlig H. 388
Boirac E. 382
Böklen E. 194
Bolling G.-M. . . . 614
Bolsius H.. . . . . *776*
Bonaventura E. . . 567
Bonet-Maury G. . . *540*
Bonhöffer A. . . . 195
Boodin J. E. . . . 372
Bork F. 829
Börner W. 364
Bosanquet B. . . . *279*
Bossu L. 375, *792*
Bostwick A. E. . . . 176
Botti L. *304*
Bottinelli E.-P. . . *760*
Bouché J. 375
Boudinhon A. . . . 180
Bouglé C. *484*
Bour R.-S. *329*
Bourdeau J. . . . *91*
Bourdon B. . . . 187, 630
Bourlet A. 363
Bousquet J. *777*
Boutflower C. . . . 828
Boutroux (Mme E.). . *526*
Bouvier F. . . . 178, 376
Bouyssonie A. . . *538*, 625
Bouyssonie J. . . . *538*
Bowen C. R.. . . . 195
Boyd Barret. . . . 95
Boysson (A. de). . *141*, 384
Brandt W. . 635, 636, 842
Brasch W. B. . . . 175
Brass (Dr.). *119*
Brassac A. . . . 377, 624
Braun O.. 828
Bréhier E. 382
Brémond H.. 164
Brett G. S. . . . 728, 829
Breuil H.. . . . . *538*
Bricout J. . 180, 181, 378, 625, 832
Brière M. 628
Brou A. 629
Brucker J. . . . 178, 831
Brugeilles R. . . . 631
Bruining A.. 176
Brun L. 388
Bruneteau E. . . . 838
Brünnecke H. . . *734*, 819
Brunschvicg L. . . . *110*
Brusadelli M. . . 385, 838
Bruyne (Dom de) . 377, 624, 831
Buchanan Gray. . . 193
Buchenau A. . . . 621
Buggé Chr. 636

1. Les chiffres en italique renvoient aux Bulletins.

Bulliot J. 380
Bultmann R. . . . 195
Burney C. F. . . . 621
Burton E. D. . . . 166
Buzy D. *135*
Cadière L. . . . 376, *583*
Cagin (Dom P.). . . *593*
Cagnat R. . . . *572*, *573*
Calcagno A. 190
Calderon G. . . . *578*
Calisse G. L. . . . 633
Calkins M. W. . . . 176
Calvet J. 629, 631
Canet L. 363
Cannegieter T. . 374, 622
Capart J. . . . 378, 626
Capéran L. . . . *326*, *803*
Capone Braga G. . . 615
Cardinali G. . . . 633
Carno P. 829
Carnoy A. 176
Carr H.-W. 175
Cartault A. *92*
Carus P. . . 176, *280*, 622
Caspari W. 635
Castelein. *498*
Cathala (R. P.) 189, 384, 632
Cellini A. . . . 192, 386
633, 839, 840
Cervellini G. B. . . 166
Ceulemans J. B. . . 168
Chaîne M. 184, 380, 613, 628
Chapman J. . . . 624, 831
Chapman W. J. . . 829
Charles P. . 380, 381, 628
Chénon E. *591*
Chiochetti E. 190, 633, 838
Clair W. St. 826
Claparède Ed. . . . 165
Clark H. W. . . . 828
Claus H. *545*
Clemen C. . . . *578*, 611
Clercq (A. de) . . . 363
Cochez J. 835
Cochin D. *753*
Coffey P. *315*
Cohen H. . 182, *313*, 619
Cohen M. R. . . . 827
Cohn J. 373
Colonna d'Istria F. . 834
Collis M. H. F. . . 369
Colson F. H. . . . 174
Colunga A. . . . 366, 823
Condamin A. . . 178, 376
Connolly R. H. . . 828
Conybeare F. C. . . 388
Cook Wilson J. . . . *737*
Cooley W. F. . . . 620
Coralnik A. 636
Cory C. E. 830
Costello H. T. . . . 827
Coulange L. 182
Couturat L. 175
Cowley A. E. . . . *127*
Cox G. C. 620
Cramaussel E. . . . 631
Creighton J. E. . . 623
Cremin C. F. . . . 366
Croce B. *754*
Crous E. *759*
Cuervo J. . . 366, 823
Cumont F. . . 182, *575*
Curtiss W. A. . . . 617
Cyon (Elie de) . . . *100*
Dalman G. *131*
Darnand J. 629
Dashiell J. F. . . . 830
David M. . *129*, *538*, *756*
Davies G. A. T. . . 621
Davison W. T. . . . 622
Decroly O. 821
Dedieu J. *755*
Degand J. 821
Dehove H. . 177, 375, 624
Deissmann A. . . . *136*
Deissner K. *143*
Delbos V. 164, 183, 609, *753*
Delehaye H. . . . *596*
Delerue F. 832
Delplace L. 368
Delporte L. . . 188, 882
Del Prado N. . . . 823
Demimuid (Mgr) . . 629
Demolle V. 822
Denifle H. *353*
Dépéret C. *120*
Desagher M. . . . 837
Descoeudres A. . . 612
Deubner L. 611
Devan S. A. . . . 825
Devèze (de la) . . . 610
Dewey J. . . . 173, 620
Dewick C. *152*
Dhorme P. . 377, *579*, 832
Dibelius M. *151*
Dickie J. 617
Dide M. 828
Didier G. 384
Diès A. . . 187, 628, *735*
Dietrich A. *759*
Dieu L. . . . 176, 181
Dittmar H. *734*
Doller J. . . . 365, 387
Donald J. 172
Dougall W. Mc. . . *542*
Draghicesco D. . . 187
Drapier. *575*
Dressairé L. 616
Driesch H. . . *116*, 373
Drioux G. 625
Dubois F. . . 180, *514*
Dudon P. . 170, 179, 377
Duensing H. . . . 388
Dugas, L. . 187, 383, 837
Duhem P. . . 186, *322*
Dumesnil G. . . . 285
Dunan Ch. . . 183, 379
Dunin-Borkowski (St. von)
781
Dunn E. 363
Duprat L. 630
Duprécl E. *478*
Durand (R. P.). . . 588
Durkheim E. . . . 535
Dussaud R. 834
Dyroff A. . . . 177, 191
Eastmann M. . . . 174
Eckel E. H. 825
Eggenschwyler W. . 165
Egidi V. M. 364
Ehrenreich P. . *532*, 610
Ehrle Fr. 635
Eisenstadter (Dr. J.). *531*
Eisler R. 829
Elhorst H. J. . . . 194
Elliot H. S. R. . . . *285*
Elst (R. van der) . . 180
Emmel F. *309*
Emmet C. W. . *154*, 171
Endres J. A. 623, *742*, 830
Engel B. C. *758*
Enock C. R. . . . *551*
Epstein J. N. . . 635, 841
Erbt W. 829
Erlington G. A. . . . *119*
Esser G. . . . *121*, *781*
Ettlinger M. 375
Eucken R. . *307*, 375, *495*
Evelyn-White H. G. . 621
Ewald O. 373, 830
Faggi A. 633
Faguet E. *494*
Fahrion K. 165
Falckenberg R. . . . 842
Fanciulli G. . . 169, 367
Farges (Mgr A.) . . *286*
Farpón J. 168
Favre L. 365
Fay (Dr. H.-M.). . . 614
Fenner Cl. N. . . . *550*
Ferber J. 388
Fernandez A. . . . 615
Ferrand J. 835
Ferro A. 615
Festa N. 166, 613
Festugière (Dom M.) . 629
Feuling D. 830
Fiebig P. 195
Fillion L. Cl. . 378, 631
Fischer F. *784*
Fischer O. 194
Fite W. 827
Flamion J. . . 626, 833
Flashar M. . . 193, 194
Flournoy Th. . 282, 822
Folchieri G. 632
Foucart G. *568*
Foucher Al. *577*
Fournier A. 785
Françon J. 184
Frank K. *120*
Frank Kamenetzky . *558*
Fridichsen A. . . . 195
Friedländer J. . . . 173
Frischeisen-Köhler M. 196, *270*
Frobenius L. . . . *542*
Fröhner W. . . . *565*
Fromont 612
Fuller B. A. G. . . . *739*
Fullerton P. . . 371, *372*

Fullerton R. 172
Gaillot L. *783*
Galo G. 169
Galtier P, . 178, *337*, 824
Garbe R. . . . 821, 829
Garrigou-Lagrange R. 189, 384, 632, *802*
Gaster M. 369
Gastinet G. 627
Gauckler P. *557*
Gaugusch L. 387
Gaultier (J. de). 381, *494*
Geissler K. 636
Gemelli A. *80*, *119*, 186, 190, 192, 830, 838
Genner E. T. . . . 622
Gentile G. *749*
Gény P. . . *298*, *300*, 381
Geyer B. *743*
Ghellinck (J. de) *329*, *743*, 833
Gigot F.-E. . . . 618
Gilhodes Ch. 610
Gillepsie C. M. . . . 819
Gillouin R. *288*
Gilson E. . 363, *751*, *752*
Ginneken (J. van). . 364
Ginzberg S. 379
Giuliano B. 385
Goblet d'Alviella . . 627
Godefroy J. . *329*, *338*, *807*
Goedeckemeyer A. *739*, 842
Gogarty Th. 826
Goguel M. 378
Gomer (de) *488*
Gomperz H. *731*
Gospodinof P. . . . 615
Gossard M. . *103*, 187, 836
Gounot E. *504*
Goyau G. . . *84*, 181, 185
Goyena A. . . 178, 376
Grabmann M. . . . *349*
Granderath Th. . . . *589*
Grandmaison (L. de) 367, 368, 616, 631
Grasserie (R. de la) . 837
Grasset (Dr.). . . . *519*
Gray G. B. . . 617, 825
Grébaut S. . 184, 380, 628, 835
Greiff A. 840
Grente G. 383
Grimme H. 622
Groethuysen B. . . . *276*
Groot (J. J. M. de). . *586*
Gründer H. *298*
Grünholz E. 830
Gry L. 624
Gschwind K. *148*
Gspann J. . . . 193, 387
Guimet E. 833
Guiraud J. *592*
Gustavs A. 841
Gutberlet C. . . . 375, 830
Guy-Grand G. . . . *523*
Habert O. 832
Haddon A. C. . . . *541*
Haenser Ph. 613
Haenster B. 365
Hall T. P. 374
Halliday W. R. . . *566*
Harent St. 368
Harris J. R. . . 170, *338*
Hartberger M. . . . 840
Hartenberg (Dr) . . 828
Hartmann G. . . . 822
Hartmann R. . . 374, 635
Harty J. M. . . . 173
Hautefeuille (F. d') . 627
Healy P. J. 614
Hébert L. *798*
Hedde (R. P.) . . . 189
Heer J.-M. *349*
Hefele C. J. *588*
Hegenwald H. . . 196, 842
Heier J. 363
Heimsoeth H. . . . 835
Heinemann F. . . . *757*
Heitmüller D. . . . 195
Henry (R. P.) . . . 189
Hérouville (P. d') . . 376
Herscher (Mgr) . . 832
Hertz R. 626
Herz N. 829
Hesnard A. 620
Hestermann F. . . . 364
Heurtevent R. . . . *329*
Hicks D. 829
Hicks L.-E. 829
Hitchcock G. S. . 618, 823
Hocedez E. 822
Hocking W. E. . . *305*
Hodge C. W. . . . 375
Höfler M. 821
Hollingworth H. L. 620, 827
Holmes W. H. . . . *550*
Holtzmann O. . . . 195
Holzmeister U. . . . 195
Hommel Fr. . 374, *556*, 829
Honigswald R. . . . 828
Hontheim J. . . . 387
Hora G. 387
Horodezky S. A. . . 612
Hose Ch. *542*
Hoskier H. C. 174, 372, 621
Howorth H. H. . . . 621
Hrdlicka A. *550*
Hubert R. *759*
Huby J. 376
Huc A. *89*
Hugon Ed. . . . 632, *798*
Huit C. 191
Hulst (Mgr d') 187, 380, 381
Husik J. 620
Hyvernat H. . . . 832
Ignace E. 165
Iliff Robson E. . . . 621
Ioteyko I. 382, 383
Jackson F. . . . *126*, 171
Jackson G. 828
Jacob B. 194
Jacoby A. 611
Jacoby G. 196
James W. *281*
Janin R. . . 169, 367, 824
Jankélévitch (Dr) . . 630
Janssens R. *351*
Jastrow M. *552*
Jayne Hill D. . . . *526*
Jeannière R. *303*
Jegel (Dr) 819
Jetté J. 364
Jeudon L. *494*
Jirku A. 635
Jochmann A. . . . 613
Joglekar K. M. . . . *582*
Johns C. H. W. . . *554*
Jones M. . . 369, 618, 825
Jordan E. 188
Jordan L. H. . . . 172
Joseph M. 165
Joussain A. . . . *106*, *115*
Joyce Th. A. *551*
Jugie M. . . *345*, 367, 615
Junglas J. P. . . . *346*
Junod H. A. *546*
Juynboll H. H. . . 612
Kahn P. 614
Kallen H. M. . . . 623
Karo G. . . . 561, 612
Kastil A. *278*
Kastner K. 634
Kaufmann Fr. . . . *577*
Kayser H. *348*
Keeling A. E. . . . 828
Keist (J. de) *565*
Kennedy A. R. S. 618, 826
Kennedy H. A. A. 170, 171, 368, 369
Kennedy J. 617
Kern (R. P.). . . . *807*
Ketkar (Shridar V.) . *581*
Keyser C. J. 620
Khoury Th. 824
Kirch C. *589*
Kirfel H. 619
Kirsch J. P. . . 613, *782*
Kittel G. 388
Kittel R. 635
Klamroth E. . . . *125*
Kmosko M. 822
Knox H. V. 622
Knudtzon J. A. . . . 841
Koch W. 840
Koeverden (W. van) . 180
Köhl L. 194
König E. . 194, 374, 826
Kopp Cl. 623
Kortleitner X. . . . *130*
Korwan A. 388
Koschel (Dr. J.). . . *117*
Koslowski W. . . . *472*
Kostyleff N. . . 383, 837
Krebs G. *351*
Krœber A. L. . . . 610
Krueger F. . . 372, 623
Kugler F.-X. . . . *557*
Kuhlmann B. C. . . *746*
Kuhne (Dr.) 823
Kuntze F. . 174, 372, 621
Kurtscheid B. . . . *336*

Laberthonnière L. . . 609
Labriolle (P. de). . . 822
Ladd G. T. 373
Ladd-Franklin Chr. 173, 176
Lagarde A. *336*
Lagier C. 831
Lagrange M. J. . *128*, 179, 625, 832
Lagriffe (Dr Lucien) . 174
Laguna (Th. de). . . 830
Lahitton J. 806
Lahr Ch. 837
Lahy J.-M. . . 620, 630
Lake K. 171
Lalande A. 829
Lamache M. *808*
Laminne J. 183
Lammens H. . *558*, 824
Landersdorfer S. . . 365
Langdon H. 172
Langley G. H. . . . 373
Lankester R. *285*
Lanna D. . . . 190, *304*
Lanz (Dr.) 165
Lapôtre A. 179
Lask Em. *274*
Lattey C. . . . 179, 369
Lavrand Dr. 177
Lawson C. *568*
Le Bachelet X. . . . 170
Lebrun H. 184
Le Camus H. *806*
Leclercq (Dom H.). . *588*
Leclère A. . *311*, 836, 837
Le Dantec F. *113*, 188, *488*, 836
Le Fur L. *521*
Legendre M. . . 363, 609
Legrand M. *592*
Lehmann E. *582*
Lehmann H. . . . 196
Lelong A. . . . *334*, *341*
Lemaire J. *101*
Lemonnyer A. . . . 180
Leonissa (Jos. A.) 370, 619
Lepin M. *795*
Le Roy Ed. *288*
Leser H. *275*
Lesêtre H. . . 384, 837
Lesne E. . 181, 378, 833
Leuba J. 187
Leuba J. H. 827
Levi A. 633
Lévi J. 625, 626
Levine E. *150*
Levis A. S. 368
Lévy I. 833
Lewis C. I. 175, 371, 620, 827
Lietzmann H. . . . *128*
Limentani L. . . . 491
Lindsay A. D. . *288*, *289*
Lisiecki St. 619
Lloyd A. H. . . . 620
Loew G. A. 621
Lœwenstein K. K. . 196
Lofthouse W. F. . . *510*
Lohmann P. . 194, 635
Löhr M. 374
Loisy A. 182
Lorin H. *512*
Losskij N. O. . . . 175
Lotze *762*
Lovejoy A. O. 173, 371, 619, 830
Löw I. 635
Lowenberg J. . . . *758*
Lozano S. . 168, 366, 823
Lübeck K. . . 193, 840
Luquet H. 630
Lutosiawski W. . . 95
Mac Culloch J. A. . . *577*
Mach E. 374
Machen J. G. . . . 177
Mackenzie J. S. . . 622
Mackensie W. . *115*, *118*
Mackintosh R. . . . 617
Macmillan R. A. C. . *757*
Mader E. 167
Mader J. 365
Maes J. 610
Mainage Th. . . . *781*
Malter H. 619
Mamelet A. . . 183, 627
Mandonnet P. 379, 628, *747*
Mangenot E. *329*, 624, 625, 631, 632, *808*, 831, 832
Manser G. M. . 618, *747*
Mansion A. *737*
March L. 168
Marchesini G. . . . 386
Marek S. 828
Maréchal J. . *83*, *84*, 185
Maret H. *800*
Margolis M. L. . . 370
Margoliouth D. S. 825, 826
Marie-Joseph du Sacré-Cœur (R. P.) *89*, 185
Marinesco G. . . . 174
Marini N. . . 166, 612
Marín-Sóla J. 366, 614, *790*, *791*, 823
Maritain J. 835
Marmorstein A. *129*, 612
Marro A. 836
Marti 634
Martin A. D. . . . 618
Martin R. M. . . . 181
Marvin W. T. . . *294*
Masnovo A. 633
Masselon (Dr René) . 174
Masson-Oursel P. 183, 582, 626, 834
Mattiussi G. . . . 385
Maunder E. W. . . 175
Mausbach J. . *121*, *783*
Mayor J. B. 171
Mayr Fr. 165
Maywald Fr. . . . 610
Mc Clure M. T. . . 173
Méchineau L. 169, 366, 367, 614, 615, 823
Mecklin J. M. . . . 619
Mehlis G. 175
Meier J. 609
Meier M. *745*
Meier O. . . 364, 610
Meillet A. *578*
Meinhof K. *545*
Melin G. . . 187, 380
Mélizan (R. P.). 384, 632
Ménagaux A. . . . 822
Mercer S. H. B. . . *556*
Mercier (Card.). . . 835
Mercier Ch. *318*
Merkelbach H. *786*, *803*
Merlin A. *575*
Messer A. 621
Metzger W. . . . 842
Meyer Ed. *127*, *538*, 611
Meyer F. *759*
Michel A. . *513*, *515*, *809*
Michotte A. . . *94*, *95*
Mieli A. 839
Milligan G. 171
Milum J. P. . . . 828
Misch G. *762*
Misson J. . . . *328*, 377
Moehlmann C. H. . . 166
Moffatt J. 825
Monchamp (Mgr G.) . *795*
Mondadon (L. de) . . 376
Monestès (Mgr) . . . 629
Monod O. 612
Monroe W. S . . . 371
Montagne H. A. *89*, 185, 632
Montague W. P. . . *296*
Montgomery J. A. . . 618
Moog W. 388
Moore A. W. *282*
Mordell Ph. 619
Moret A. 626
Morin G. 179, *347*, 365, 377, 624, 831
Moulton J. H. . . . 171
Moulton W. J. . . . 373
Mourgue R. *118*
Muir M. M. P. . . . 373
Muirhead J. H. . . 828
Müller A *297*
Müller Fr. 841
Müller J. 194, 636
Müller W. . 374, 612, 622
Müller-Freienfels R. . 610
Münch F. 364, 372
Munnynck (P. de). . . 379, 628, 835
Murat (Dr.) *119*
Nager Fr. *344*
Nardi B. 190
Natorp P. 621
Nau F. . . 184, 628, 835
Naville E. 386
Naville H. *762*
Necchi L. 385
Negelein (J. von) . . *581*
Nelson L. 277
Neppi V. 190
Nestle E. 635
Neumann K. E. . . . *581*

Neumark D. 364
Nève P. *282*
Neyron G. 616
Nisius J.-B. 841
Nohl H. 759
Noll R. 610
Nov J. 166
Novicow J. *493*
Nielsen D. *559*, 622
Nink K. 176
Odgen R. M. 827
O'Donnell M. J. . 370, 826
Œsterley E. *134*
O'Keeffe. 618
Oltramare P. . . . *582*
Oost P. 165
O'Reilly Th. 365
Orelli (K. von) . . *730*, *749*
Orlich A. M. 192, 386, 839
Ostler (Dr. H.) . . *298*, *301*
Ostwald W. . . . 191, *308*
Pacheu J. . *82*, 185, 380, 629
Padoa A. *321*, 633
Pagnini P. 169
Palante G. *496*
Palhoriès F. 190
Palmieri A. . . . 166, 612, 613, *799*
Pangerl Fr. 195
Paquier J. *353*
Parodi J. 834
Passage (E. du). . . *497*
Pastourel (Dom L. . 164
Paulhan F. . . . 382, 630
Paulus N. 386, 840
Pègues Th . . . *796*, 838
Peillaube E. *89*
Pellegrini A. 613
Pelletier M. *513*
Penjon A. 187
Perdelwitz R. . . . *147*
Pérès J. 188
Perles F. 821
Perry R. B. . *282*, *291*, 827
Pertold O. . . . *581*, 611
Pesch Chr. . . . *783*, *797*
Petersen P. . . . 196, 636
Pettazzoni R. 386, *572*, 819
Pfister Fr. . . . 829, 842
Pfordten (O. von) . . 843
Picavet F. . *740*, *743*, *747*
Piccirelli (R. P.) . . *791*
Pillsburg W. B. . . . 372
Pinard H. *89*, 186, *530*, *780*
Pinardel F. . . . 837, 838
Pinches Th. G. . 618, 826
Pischel R. *582*
Pitkin W. P. 371, 620, 623, 827
Ploij D. 842
Pohl J. 634
Pohorilles E. 165
Poincaré H. . . . 175, 191, 622, 829
Polimanti O. 372
Ponzo M. 838
Pope H. 168, 172, 370, *790*, 826
Porcher E. 835
Poschmann B. . 387, 635
Poukens J.-B. . . . 168
Poulpiquet (A. de). . *773*
Power M. A. 172
Poznanski S. 635
Pra (R. P.). 375
Praetorius F. . . . 635
Prat F. *138*, 170, 178, 367, 368, 616
Pratelle A. 374
Pratt J.-B. . . 173, 371
Preisendanz K. . . . 821
Preseren A. 841
Preuschen E. . . . 388
Prüm E. *94*
Puech A. . . . 167, *338*
Puyade J. 184
Quentin (Dom) . . *89*, 184
Quévastre S.-M. . . *798*
Quick O. . . . 174, 622
Quilliet H. . . 178, 624
Raff E. 364
Rahlfs A. 635
Ramsay W. M. 171, 172, 369, 370, 617, 618, 826
Ramsbotham A. . . 174
Ransy C. *95*
Ranzoli C. 190
Rautenberg W. . . . 635
Ray S. H. *542*
Redman B. *140*
Regis E. 620
Rehmke J. . . 388, 828
Reilly Th. 614
Reinach A. 388, 626, 833
Reinecke W. 373
Reininger (Dr. R.). . *274*
Reinke (Dr. J.) . . . *116*
Renaudin P . . *325*, 632
Renz O. *744*
Renzi G. 367
Revel B. 371
Rhys Davids C. F. A. *582*
Rhys Davids T. W. . *582*
Ribot Th. . . *79*, *116*, 836
Richard G. . . *475*, *483*
Richard (R. P.). *799*, *801*
Richardson E. C. . . 177
Riessler P. 613
Rignano E. . . 385, 839
Risberg B. 841
Ritzenfeld A. . . . *740*
Rivière J. . . . 181, 377
Rizzo G. 615
Robert (R. P.) . . . 838
Robert de Laval F. . 831
Roberty (E. de). *108*, 383
Robet H. . . 188, 382
Robinson J. A. . . . 372
Roeder G. 611
Roiron X. 831
Roland F. *561*
Rolfes E. 623
Rollières (B. de) . . 365
Roscher W. H. . . . 730
Rostron N. *141*
Rotta P. 190
Roure L. . . . 616, 617
Roussel P. 182
Roussel-Despierres. . *484*
Rousselot P. 179, 376, *770*
Ruch *338*
Russell B. . *297*, 374, 633
Rüther Th. 192
Rutkiewicz B. . . . *119*
Ryder Smith C. . . 621
Sabrié J.-B. *749*
Sachau E. *127*
Sägmüller J. B. . . 387
Sailly (Bernard de) 164, 182, 363, 609
Saird J. 370
Saitta G. *749*
Salaville S. . . 169, 367
Saltet L. *591*
Samter E. . . *571*, 612
Samuel O. . . 196, 364
Sarlo (F. de). . 169, 367
Sars wsky A. . . . 194
Savignac M. R. . 180, 832
Sayce H. . . . *127*, 172
Schade L. 167
Schaub E. L. . . . 375
Schechter S. 173
Schermann T. 193, 387, 634
Schiller F. C. S. 173, 175, *316*, 622
Schimberg A. . . . *758*
Schindele St. . . . 177
Schlössinger W. . . 370
Schmidt F. J. . . . *281*
Schmidt K. 371
Schmidt W. *121*, 165, *530*, *533*, *537*, *545*, 610
Schmitfranz P. . . 623
Schnyder L. . . . 165
Schröder O. 194
Schultes R. *796*
Schulthess F. . . . 194
Schulz A. 192
Schumacher H. . . *133*
Schüssler H. . . . 364
Schuster O. 165
Schwally Fr. . . . 612
Schwalm B. . . . *498*
Schwartzkopff P. . . 196
Schwarz H. . *729*, *741*, 842
Scott J. W. . . 829, 830
Segal M. H. . . . 173
Séglas J. . . 372, 827
Segond J. . . *288*, *290*
Seidel M. 194
Seitz A. 634
Seler E. 610
Sellin (Ernest) . . . *124*
Selwyn E. C. . 368, 369
Sérol M. 186
Sertillanges A.-D. 512, *807*
Seyffert C. 363
Siebeck H. 842
Sigovalt Ch. . . . 822

Simmel G. *304*
Simon (R. P.) . . . 189
Sinéty (R. de) . *298*, *299*
Singer E. A. . . . 371
Skinner J. . . 617. 825
Slonimsky H. . . . *730*
Smith G. A. . . . 368
Smith J. R. . . . 375
Smith N. K. . . . 371
Smith T. *149*
Smith W. B. . . . 374
Sollier (Dr) *492*
Sortais G. 631
Soury-Lavergne . . 610
Souter A. . 174. 621. 828
Spacil Th. 194
Spengler G. 196
Springer E. 387
Staerk W. . . *127*. *128*
Stammer M. O. . . *758*
Stein L. 819
Steinanetzer F. . . . 167
Steinbüchel Th. . . *745*
Steinlein H. *352*
Steinmann A. . . . 193
Steinmetzer F. X. 193, 365
Stenta M. *116*
Stevens H. C. . . . 371
Stevenson W. B. . . 825
Stiglmayr J. . 365. 635
Stolz E. 634
Strachen R. H. 170, 171
Strong C. A. . . . 173
Stübe R. *583*
Switalski N. . . . 375
Szczepanski L. . 366, 367
Szczygiel P. . . 365, 613
Talbot E. B. . . . 374
Tanquerey Ad. . . . *798*
Tardieu E. *98*
Tawney G. A. . . . 623
Teilhard de Chardin P. 367
Teixidor Al. . . . 176
Terraillon E. *494*
Ter Maat. 168
Tessmann G. . . . 610
Thackeray H. St J. . 621
Thalhofer V. . . . *593*
Thiel E. 165
Thilly F. 623
Thompson M. S. . . *561*
Thouvenin M. . . . *785*
Tilgher A. 633
Tillmann B. . . . *754*
Tillmann F. . . . *781*
Timerding H. E. . . 636
Tisdall (Dr) 826
Tisserant E. 179, 377, 624, 831
Tixeront J. 167, *323*, *336*, 613
Toner P. J. 172
Tonquédec (J. de) 170, 189, *309*. *764*
Toulemonde J. . . . 381
Toutain J. . . *568*, *576*
Touzard J. 838
Tremesaygues A. . . *757*
Trilles H. *548*
Troeltsch E. . . . 373
Turner C. H. 372. 620. 828
Turner W. . . 366, 614
Tyszkiewicz St . . . 825
Ubald d'Alençon . *89*. 184
Ungnad A. *127*
Urbano (R. P.) . . . 189
Urquhart W. B. . . 175
Urtin H. *517*
Vailhé S. 615. 824
Vaissière (J. de la) *77*, *303*
Valensin A. . . . *769*. 825
Vanbeck A. . . . 182. *336*
Van der Meersch J. . *803*
Van Gennep A. . . 833. 834
Van Hamel A. G. . . *577*
Van Hoonacker A. 832, 840
Van Meulen *578*
Varisco B. 632
Vauthier M. *498*
Vecchio (G. del) . *499*. *502*
Vendéen Ed. . . . *314*
Verdier G. 383
Verhas F. *776*
Vermeersch A. . . . *520*
Vernet F. *329*
Veronnet A. . . . 628. 836
Verrier P. 372
Vialatoux J. 363
Viel (R. P.) *800*
Vigué P. *513*
Viller M. 616
Villien A. . . . *595*. 838
Vincent H. 180
Virey *549*
Visscher (P. de) . . 627
Vogels J. 167, 365
Volkelt J. 842
Volz P. *732*
Vos G. 830
Vykoukal E. . . . 378
Wace A. J. B. . . . *561*
Wagner Fr. . . . 379. 618
Wagner R. *561*
Waitz H. 196, 388
Walcott G. D. . . . 827
Walker D. . . . 369. 618
Walkley Br. 826
Wallerand G. . . . *748*
Walleser M. *582*
Walshe T. J. . . . 370
Walter J. V. 636
Ward J. *280*
Warfield B. B. . . . 623
Waser O. 819
Watson J. B. . . . 827
Weaver E. M. . . . 175
Weber L. 378
Weber R. 166
Weber V. 387
Weertz H. 193
Weidner E. F. . . . 829
Weill J. 625
Weill R. 625
Weiss B. *151*
Weiss F. 385
Weiss J. 820
Welch A. C. *123*
Wetter G. P. . . *144*. 842
Wide S. 612
Wiedemann A. . . . 610
Wieger L. *586*
Wiesman H. 613
Wilbrand W. . . . 166
Willey D. 372
Willis B. *550*
Wilmart A. . 377, 624, 831
Windisch H. 842
Winstanley E. W. . 369
Winthuis J. 164
Wollaston A. F. R. . *541*
Woodbridge F. J. E. 176, 371
Woritz H. 636
Worms R. 165
Wreszinski W. . . . 611
Wright A. 372
Wright F. E. . . . *550*
Wright H. W. . . . 620
Wright W. K. . . . 830
Wunderle G. . . . *308*
Wundt W. . . . *309*. *537*
Xénopol A. D. . . . 191
Zeiller J. *745* 365
Zenner J. K. . . . 613
Zilsel E. 819
Zimmermann Fr. . 193. 634
Zorell F. 365

2. — MATIÈRES.

Abélard *745*
Abila (Inscription d') 180
Absolu et Dieu 164
Absolutisme 373, 623
Abyssine (Religion) 182
Achéménides 377, 579
Acte salutaire *802*
Action réalisatrice 170
Affective (Philosophie) *97*
Affirmation 175
Afri (Less) *622*
Africaines (Religions) *47*

Agape 195
Agnosticisme 614
Ailly (Pierre d') 618
Albert le Grand 195
Alcuin *349*
Alexandre 369
Alexandre de Halès 619
Al-Kadam 374
Allemandes (Universités) 172
Amazones (Origine des) 833
Ambroise (S.). 166
Ame *81*
Ame et cerveau 192
Ame (Représentations symboliques de l') 819
Américaine (Civilisation) *549*
Amos. *123*
Amour de Dieu *84*. 185
Amour platonicien 175
Analogie 189
Analogie des noms divins 384
Analyse (Théorie de l') 827
Ancien Testament 194
Anges 370
Anglican (Modernisme). 622
Annam (Religions de l'). . . . 376. *583*
Antésocratiques 187
Anthropologie 178, 624
Anticalvinisme en Orient 166
Antisthène 819
Aphonie. 620
Aphraat et les Odes de Salomon . . 842
Apocalypse. 618, 621. 823
Apocalypse de Pierre 388
Apollinaire de Laodicée. . . . 369, 618
Apologétique 609. 625
Apologétique (Cours d') 783
Apologétique protestante *784*
Apologistes grecs *339*
Apophtegmes des Pères 835
Apothéose 377
Apôtres (Actes des) 388
Apôtres (Évangile des Douze). . . 196
388. 636
Aramati-Armatay. 176
Araméen (Document) 625
Archéologie biblique. 172
Aristote 364, *737*
Arménienne (Église). . . 367, 615, 824
Arnauld. 609
Arnobe le Jeune *347*
Ars (Le Bx curé d') 629
Art chrétien 195
Art (Origines de l') 630
Ascétisme 616
Association mentale 630
Association philosophique américaine 371. 827
Assomption. *325*
Assyro-babylonienne (Religion) . . *552*
Astronomie babylonienne *557*
Athanase V. Janhar 824
Athéisme 366
Attention 372
Augustin (S.) 376, 387, 831
Australiennes (Langues). . . . 165, 610
Autorité. 187, 381
Autricourt (Nicolas d') 618
Autruche (L') dans Job. 832
Aveugles (Timidité chez les) . . . 837
Babylonienne (Astronomie) . . . 829
— (Civilisation) . . . 826
— (Religion) . . . 172. 365
Babyloniens (Kuribè) 822
Bacon (Roger). 379, 628, *747*
Badoise (Histoire) 181
Balaam 368
Bandini A. M. 613
Bantoues (Langues) 364
Bantous. *545*
Basile (S.) *344*
Baskania. 169
Beau (Principes du) *314*
Bède 376
Bédouin (Psychologie du) 824
Bénédictine (Vie). 184
Beneke 165
Benoît (Règle de S.). 179
Bérenger de Tours *330*, 623
Bergson H. 176, 190, *282*, *309*. 375, 609.
618. 622, 830
Bergsonien (Mouvement). *284*
Bergsonnienne (Perception) . . . 173
Bernadette Soubirous 631
Bernouilli 636
Besse (St) 626
Bible (Editions de la) 635
Bible sixtine 170, 635
Biblique (Crise) . . 386, 633, 839. 840
— (Études). 366
Bien (Le) 367. 370. 618
Biens (Usage des). . . . 192. 386. 839
Biologie. *113*, *118*, 836
Birmanie 610
Blondel M. 189, *764*
Bonaventure (St). . . . 190, 370. 618
Born M. 830
Bornéo (Tribus païennes de) . . . *542*
Bortkewitsch V. 636
Bossuet 164. 363
Bouc émissaire 172
Bouddhisme *581*, *582*
Boutroux E. 823
Byzantine (Liturgie). 634
Cabanis. 834
Calliste (Édit de). 181
Camacans 165
Campanella 363
Canaan (Langue de). 832
Cananéenne (Civilisation) . . 167, 826
Candida (Sens du mot). 179
Carmel (Ste Thérèse et le). . . . 185
Carranza (Bartolomé) . . . 366. 82_3
Cassiodore . . . . . 17_4
Catégories kantiennes . . . . . 38_1
Cathédrales. . . . . 837. 83_8
Catholique (Expérience religieuse) . *8*
Caucasiennes (Langues) 822
Causalité 639
— (Principe de) 183
Célibat des prêtres 170
Celtes (Religions). *577*. 626
Cena Cypriani. 179
Cène 842

Certitude chrétienne. 373
Cerveau *81*. 192
Chants religieux 363. 629
Charité et justice . . . . . 513 et seq.
Charron (Pierre). 631, *749*
Chevaux savants. 165. 822
Chine (Religions de la). *583*
Chinoises (Chansons) 165
Chouérites 824
Christianisme primitif 820
Chronologie biblique. . . . 184, 387
Clément d'Alexandrie 192
Clitophon 819
Codex Bezæ 621
— Forojuliensis 624
Cœur (Physiologie du) *100*
Cohen H. 621
Comités, associations 620
Commission biblique . 169, 170. 615. 823. 824
Communion des enfants. 841
— des Saints *808*
— fréquente 368
Compagnie de Jésus. 629
Compréhension 615
Comte (Auguste) *759*
Conception surnaturelle 386
Concepts de la raison et lois de l'univers. *108*
Conciles. *588*
— africains. 365
— de Florence. . . . 612. 613
— de Trente 387. 840
— du Vatican *589*. 832
Concordance des Evangiles . . . 168
Concours divin 634
Confession *336*, 370, 826
Confirmation *337*
Confucius. *583*. 626
Congrès d'éducation 382
Congrès d'histoire des Religions . . 182
Congrès de Leyde. *560*
Congrès de philosophie . . 620. 621. 623
Congo belge 610
Connaissance et Vie 842
— (Philosophie de la) *274*, *275*. *277*. *304*. 371. 375. 388. 621
— sensible. *298*
Conscience collective. *481*
— (Nature de la) . *115*. 169. 173. 176. 388. 619. 826
Consonance (Perceptions de) . . . 372
Constantin. 613. 634. 822
— (L'édit de) 616
Contradiction (Principe de) . . . 183
Convertis (Psychologie des) . . . *781*
Conviction spontanée. 822
Copte (Liturgie) 184
Coptes (Manuscrits) 832
Cosmogonie. 628. 836
Cournot *760*
Criminalité 614
Critériologie *303*
Criticisme *274*
Croce (Benedetto). . 190. 385. 633. 838
Croyance 630
Culturelle (Histoire). *530*
Cyprien (S.) . . . 168. 366. 387. 635
Cyrille d'Alexandrie (S.) 632
Damase (Le décret de) 621
Dante 387
Découvertes grecques *561*
Décrets apostoliques. . . . 166. 369
Défenses psychiques 382. 383
Demi-fous *519*
Démocratie. *521*. *523*
Denys l'Aréopagite 193. 619
Descartes *750*. 835. 837
Deutéronome *124*. 838
Deutinger M. 636
Diacres romains 178
Dialectique médiévale . . . *742*, *743*
Didascalie éthiopienne 184
Dieu (Amour de) *84*, 185
— dans l'expérience humaine . . . *305*
— dans S. Bonaventure. 190
— d'après Spinoza *753*
— et science *100*
— (Existence et Connaissance de) *88*, 191, 196, 366. 376, 619, 623, 632
Dieu (L'idée de) dans l'histoire de la philosophie *741*
Dieu (Noms de). *151*. 384. 385. 617. 825
— (Personnalité de) 614
Dieux des nations. *130*
Dilthey *276*
Dimanche (Sanctification du). . . 841
Dimanches (Stabilisation des). . . 625
Dîme ecclésiastique 181. 378
Divination grecque *566*
Doctrine catholique (Homogénéité de la) *791*. 823
Dogme catholique *791*
— (Développement du). 375
Dogmes (Histoire des) *323*
Dominicaine (Vie) 185
Doute augustinien 376
— (Nature du) 830
Droit criminel. *517*
— et morale 621
— international *526*
— naturel *498*. *499*
— privé *504*
Droits de l'homme 625
Droit social et individuel 164
— universel comparé *502*
Druides *577*
Duguit 164, *509*
Dupont des Loges (Mgr) 832
Durand de Troarn *329*
Durkheim 472. 627. 630. 832
Dynamisme. 374
Dyptiques 174
Dysbiose. 836
Économiques (Fonctions) 838
Éducation *513*
Éducation morale. 836. 837
Église (Ame de l') 780
— (Apologétique de l') 782
— d'après Dante 387
— et Etat *591*
— (L') et la civilisation moderne. . 783
— (Notes de l') 194
— règle de foi. 368

Église (Vie de l') 189, 384, 632
Égoïsme. *488*
Égypte (Églises d') 387
— et Ancien Testament. 634
— (Religions d') 378, 610, 626
Égyptien (Calendrier) 611
Égyptien (Livre des morts) . . . 611
Égyptiennes (Ames). 833
Égyptienne (Liturgie) . . . 193, 634
Einfühlung. 169
Elberfeld (Chevaux d'). . . 165, 822
Éléphantine (Les papyrus d'). *127*, 194
Éleusis (Mystères d') *568*
Élisée 172
Élohiste (Récits de) . , ... *123*
Émotions (Théorie des) . . *89*, 372, 383
Émotivité 823
Empirisme 373
Énergie (Conservation de l') . . . 836
— nerveuse. *115*
— (Théorie atomique de l'). . . . 176
Enfants anormaux 612
— (Moralité des) 614
— (Psychologie d') 631
Enfers (Descente du Christ aux). . *148*
Ennui (Psychologie de l') *98*
Enseignement théologique. . 370, *790*
Entéléchie *117*
Épiclèse 367
Épictète et le Nouv. Test. 195
Épiscopalisme 366
Épistémologie . . . 190, 196, *294*, 827
Épîtres pastorales . . . 368, 369, 617
Erreur (L') et le Néo-réalisme . . 830
Eschatologie . . *125*, *152*, *154*, 370, *808*
Eschine de Sphettos *734*
Espace *100*, *111*, 183, 191, 379, 620, 622, 843
Espagnole (Théologie) 178
Esséniens 636
Esthétique . . *312*, 627, 630, 633, 842
Esthétique allemande *312*
Esthétique du Monde *118*
États (Lois des deux) 378
Éthiopien (Rituel) 613
Éthiopienne (Littérature) . . . 380, 628
Ethnographique (Méthode) . . 833, 834
Ethnologie de l'antiquité classique . 363
Être (Degrés de l') 385
Eucharistie 189, 195, *329*, 368, 369, 387, *593*
Eucharistie (Institution de l') . . 825
Eucharistie (Traité d'Angelo Petricca) 166
Eucher 174
Eucken R. *307*, 842
Eugénique 828
Évangélique (Concordance) 168
Évangiles (Manuscrits d') . 174, 372, 621
Évangile de Barthélemy . . . 624, 831
Evangile de l'enfance 171
— de Pierre 372
— des Douze Apôtres . . 196, 388, 636
— selon S. Jean 375
— selon S. Marc 167, 366, 367
— selon S. Marc et S. Luc 169, 170, 615, 823, 824
Évolution 187, 373, *537*
Évolution créatrice *284*, 829
Examens du clergé 378
Excommunication 387
Exégèse : Genèse : ch. 1, 2, 3. . *121*, 840
— Gen. 3, 17-19 634
— — 4, 1 194
— — 6, 16. 365
— — 46, 34 ; 50, 3 634
— Exode 20, 24 841
— Deut. 32, 1-43 613
— Josué 7, 17 370
— I Sam. 10, 1-16 192
— I Rois 19, 12 ss. 172
— — 19, 19-21 194
— Job, 39, 13 ss. 832
— Psaume 7, 13 ss. 841
— — 16 365
— — 17 626
— — 22, 30 ss. 841
— — 27, 8 841
— — 40, 16 841
— — 44, 3 841
— — 46, 5 841
— — 49, 5, 13, 14 841
— — 50, 23 841
— — 51, 8 ss. 841
— — 84. 840
— Ecclésiastique 51, 13 365
— Osée 7, 3, ss. 624
— Amos 8, 4 ; 6, 5 ; 6, 9-10 . . . 194
— Isaïe 21, 1-10 et 11, 1-18 . . . 193
— — 21, 11-12 635
— — 41, 8-20 ; 51, 1-8 825
— — 46, 1-2 194
— — ch. 56, 57, 58, 59, 64 . . 635
— Ezéchiel, ch. 40-48 635
— Michée 1, 5 et 7. 822
— Matth. 1, 16 613
— — 6, 22-23 636
— — 11, 27 . . . . . *133*
— — 12, 30 195
— — 18, 20 617
— — 19, 28 180
— — 27, 49 167
— Marc 3, 20 822
— Luc 1, 34-35 618
— — 2, 50 173
— — 10, 22 . . . . . *133*
— — 11, 33-35 636
— — 14, 31-32 621
— — 22, 30 ; 16, 19 180
— Jean 2, 10 842
— — 4, 10-15, 20-24 369
— — 19, 35 365
— — 21 . . . . . 170, 171
— Actes 2, 42 617
— — 15 387
— — 15, 3 618
— Galates 2 387
— — 2, 11 614
— — 4, 4 613
— 1 Cor. 9, 29 180
— Tim. 5, 22 178
— Jacques 3, 6 365
— radicale et libérale 378
Exil (Israël au temps de l') . . *125*, *127*
Exode (Documents de l') 177

Exorcisme. 824
— gnostique 615
— grec. 169
Expérience religieuse. . . *82*, 186, *305* 628, *780*
— scientifique *101*
Expérimentale (Psychologie) . . . *77*
Extrême-Onction *338*, *807*
Fait scientifique (Valeur du) . . . *101*
Famille 187, 380, 510
Fân 610
Fandroana (Fête du) 610
Farges (Mgr). 375
Fatalisme 182
Feu de l'enfer *809*
Fichte 165, 375, 828
Finalisme *118*. 374
Finalité *119*. 175
Finalité d'après S. Thomas *745*
Fin dernière *801*
— du monde *808*
Fins (Royaume des) *280*
Fite (Prof.) 173
Florence (Concile de). 612, 613
Florinus 195
Foi 164. 363, *770*, *803*
— (Eglise, règle de) 368
— et histoire 196
— naturelle 376
Folie religieuse 611
Formalisme 622
Fouillée (Alfred) 165
Franciscaine (Vie) 184
Freis J.-Fr. *277*, *278*
Fulgence de Ruspe. 828
Funéraires (Rites) 363
Galates (Epître aux 618, 825
Galatie (Eglises de) . . . 172, 369, 370 618, 826
Gallicanisme *591*
Galilée et l'Inquisition 838
Garzend L. 838
Gehrcke E. 830
Gélase (Décret de). 624. 831
Généalogies bibliques. 365
Génération du Verbe 193
Générosité (Psychologie de la). . . *92*
Genèse 617
Géométriques (Entités) 827
Géorgiens 367, 824
Gérard de Csanad 830
Germains (Religion des). *577*
Gilbert de la Porrée 181
Gioberti (Vincent). 191
Gnose et Apocalypse 195
Gourd J.-J 363
Grâce 619, *801*, *803*
Grandeurs (Perception des). . . . 187
Grecque (Eglise) 615
— (Religion). . *561*, 612, 622. 840
Grégoire de Nysse 380. 628
— le Grand (S.). 167
Grillparzer 364
Guerre 190
Guignebert 626, 833
Hallucination 174, 827, 838
Hamites (Langue des). 364
Hartmann (Ed. de) 373, 388
Hasard. 190
Hébreux (Epître aux) 617
Hegel 375, 633, *758*, 842
Hégélienne (Philosophie) 164
Hellénique (Civilisation). *561*
Héraclite 610
— et Parménide *730*
Herbart 373
Herder 610
Hérédité *119*, 630, 837
Hermas (Pasteur d') *332*, *334*, *341*, 621, 636
Hérode (Mariage d') 171
Hérodote 611
Hervé (Noël). *351*
Hicks (Dr Dawes) 374
Hiérarchie ecclésiastique 835
Hippocratique (Question) 187
Histoire 363
— culturelle *530*
— des Religions 172. 363
— et foi 196
— et loi scientifique 191
— (Philosophie de l'). . . . 372
— science morale 609
Historiographie 614
Hittites. *574*
Hodgson 175
Homélies 380, 628
— métriques 835
Homme (Destinées de l'). *800*
— image du Christ 387
Honneur (Morale de l') *494*
Huizinga 187
Humanité de N.-S. 384
Hume D. *756*
Iahvé. 374
Iahviste (Récits de) *123*
Idéal. 187
Idéalisme *293*. 830
Idéalisme anglais 380
Idéaliste passionné 827
Idées (Origine des) 609
Identité (Principe d') 830
Idéographie logique *321*
Ignace (S.). 372
Illusion 371
Illusions optiques. 372
Illyricum (Synode de l') 168
Image (Nature de l'). 173
Images symboliques 382
Imagination créatrice 383, 837
Imandwa (Culte des) 164, 364
Immanence. 189, *769*, 836
Immortalité *558*
Impérialisme romain 633
Implication. 175, 176, 827
Imposition des mains *154*
Incarnation 632, *799*
Inde (Religions de l') *581*, 621
Index scolastico-cartésien *752*
Indiennes (Religions 612
Individualisme. *484*, *501*, *509*
Individualité (Principe d'). . . . *279*
Individu et Société 272, 496
Indo-européennes (Langues) . . . *578*
Indulgences 386

Inerrance biblique 376
Infidèles (Salut des) *326, 803*
Infini *305*
Infini actuel quantitatif 176
Inquisition *592*
Inspiration *786, 788*
Instantius et Priscillien 840
Intellectualisme 196
Intelligence 366, 614
Intérêt (Morale de l') *493*
Introspection 371, 633, 827
Intuition 835
— bergsonienne *283*
— de Dieu *88*
— inconsciente *278*
Irénée (S.) 824, 826
Isaac (Sacrifice d') 626
Isaïe *123*
Islam *558*
Islam (Périodiques de l') . . . 182, 378
Israël (Monothéisme en) 188
Israel (Royaume d') 171
Itala de S. Augustin 831
Jacob et Parsifal 829
Jacobite (Confession de foi) . . . 184
Jacopone de Todi 380
Jacques de Saroug 380, 835
Jacques (Epître de S.) 171
Jaensch E. 843
James W. 186, *282*, 366, 615, 622, 837
Jean-Baptiste (S.) *151*
Jean Chrysostome (S.) . . 181, 612, 634
— Damascène (S.) 822
— de la Croix (S.) 164
— l'Apôtre 828
— (Philologie de S.) 179, 830
— (S.) à Ephèse 192
Jérémie (Naissance de) 178
Jéroboam (La fête de) 369
Jérôme (S.) 365, 624
Jérusalem 622
Jésus (Divinité de) 623
— (Durée de la vie publique de) . . 841
— (Enseignement de) 171
— et sa doctrine *781*
— historique 194
— juge 369
— (La légende de) 182
— (Naissance de) 193, 634
— (Onction de) 179
— (Parents de) 365
— (Passion de) 167
— (Testament de) 842
Jeu (Psychologie du) 367
Jeûne funéraire 182
Joannites 367
Job (Livre de) . . . 176, 179, 181, 194
— (Mots égyptiens dans) 829
Johannique (Théologie) . . . *149*, 830
Josué et le soleil 840
Jubilé de Boniface VIII 840
— de 1350 840
Judaïsme au temps du Christ. *129, 134, 150*
— libéral 631
Jugement (Théorie du) 196, 363
Jugements de valeur 363, 370
Julien d'Eclanum 377
Julien l'Apostat 179
Jurisprudence 619
Justice de Dieu dans S. Paul . . . 193
Justice et Charité . . . *513* et seq.
Justice sociale 180, *513, 516*
Kant . . . 176, 364, 373, 610, 623, *757*
Kantienne (Morale) . . . 177, 375, 624
Kantisme 176, 380, 381, 628
Karaïtes 371
Khazarie (Document sur la) . . . 173
Kraepelin 630
Kritzinger 193
Külpe O. 830
Kulturkampf 181, 832
Kuni (Religion des) 364
Laberthonnière *509*
Lactance et Virgile 376
Lamarckisme 632
Lance (Le coup de) porté à Jésus . 167
Langage 386, 612
Langage et nationalité 837
— scientifique 188
Lao-tseu *583*
Légendes grecques *565*
Leibniz *754*
Libère (Le pape) *343*, 365
Liberté 379, 385, 615, 628, 835
— chez Descartes *751*
— (Conception épicurienne de la) 829
— et Volonté *95*
— religieuse 634
Lieu 388
Limentani 169
Lire (Faculté de) 166, 631
Liturgie 174, *593, 596*
— catholique 629
— copte 184
— égyptienne 193, 634
— éthiopienne 613
— grecque 193
Livres liturgiques *596*
Locke 165
Logia du Seigneur 369
Logique *315*
— aristotélicienne 633
— formelle 174, *316*
— (Implication) 620
— mathématique 636
Logistique 175
Logos dans le 4e évangile 830
Loi (Concept de) d'après S. Thomas. *746*
Loi et Histoire 191
— scientifique (Valeur de la) . . . *101*
— de l'univers et concepts de la raison *108*
Lois sociologiques *475*
Loisy A. *795*
Lotze H. 842
Louis (S.) 616, 824
Luc (Ev. de S.) 366, 367
Lulle (Raymond) 168, 366, 823
Lumière (La) intérieure dans l'Évangile. 842
Lustration 611
Luther *352*
Macaire de Magnésie 613
Magie 178, 363, 376

Mahabharata 821, 829
Mahomet *558*
Maimon (Salomon) 174, *758*
Maine de Biran 164, 183, 834
Maldonat 376
Malebranche 609
Mal (Nature et problème du) . 615, 618
Manuscrits coptes. 832
Marbe (Théorie de) 364
Marc (Evangile selon S.) . 167, 366, 367
Marc-Aurèle 625, 831
Mariologie *800*
Martyrs (Culte des) *596*
Massorétique (Texte) . . 172, 617, 635
Massoudi 835
Matal 613
Matérialisme et Science *785*
Mathématique (Logique) *322*
— (Philosophie) . . . *110*
— (Raisonnement) . . 186
Maxime le Grec 166
Mécanique (Nouvelle) 829
Mécanisme *113*, 384, 622
Médecine populaire 821
Médiumniques (Phénomènes). . . 365
Meinong. 196
Memnon. *730*
Mémoire. 374
— affective. 367
Ménandre 194
Menendez y Pelayo 189
Mentales (Mesures) 168
Mercier (Card.) 633
Mesures. 636
Mesures juives 618, 826
— mentales 168
Métaphysique 169, 189, 196
— et Science *104*, 187
— (Rôle de la) 842
Méthode de la Biologie *118*
— de psychologie religieuse . . . *82*
— théologique 614
Mezouza 626
Michel (abbé) 609
Migrations *531*
Miladinof (Les frères) 615
Milan (Edit de) 634
Minucius Felix 635
Miracle 380, *773*
Mitannites (Noms) 829
Mithra *575*
Mithriacisme 614
Modernisme *791*, *795*, *796*
— anglican 622
Moi (Le) social 827
Monde (Théorie du) 615
Monisme *279*
— volontariste 830
Monothéisme juif *130*, 188
Montefiore 631
Montesquieu 755
Monuments chrétiens 613
— mégalithiques 625
Morale chrétienne 619
— de S. Thomas 839
— (Enseignement de la) 620
— et réalité 381
Morale et religion. 180
— (Fondement de la) . . 367, 492, 830
— individuelle . . . . . *484* et seq
— kantienne 177, 375, 624
— laïque 631
— religieuse *540*
— sans Dieu 838
— sociale *472*
— spectaculaire *494*
Moral (Le) et le physique 834
— (Le problème) 836
Mosaïque (Législation) 615
Motivation volontaire *94*, *95*
Mouakkad (Mgr G.) 824
Mouvement bergsonien *284*
Mouvements (Représentation de nos) 838
Murbach 377
Musique (Influence de la) 842
Mystères (Démonstrabilité des) 168, 366, 823
— païens 631, 632
Mysticisme et névrose *89*
Mystique 174, 370, 616, 629
— (Amour) 380
— chrétienne *84*, 185
— persane 819
Mythiques (Noms) 165
Mythologie dans l'Anc. Test. . . . 175
— liturgique 182
Nabatéens 366
Naissance de Jésus 193, 634
Naturalisme *292*
Nature (Philosophie de la) *106*
Naturel et Surnaturel 366
Naville (Ernest) *762*
Négation 175
Nelson 388
Néo-Darwinisme 184
Néo-Kantisme *274*
Néo-Lamarkisme 184
Néo-réalisme . . *291*, 371, 623, 827, 830
Néo-scolastique 380
Néo-thomisme. 164, 363, *749*
Nersés de Lampron 367
Nerveuse (Energie) *115*
Nestorius *323*, *345*, *346*, 634
Nestoriens (Monuments) 628
Névrose et mysticisme *89*
Niceta di Muronca 166, 613
Nietzsche 165, 610
Nombre (Notion du). *110*
Nombres (Lois des grands) . . . 636
Noms bibliques 166
Noms divins . . . 384, 385, 617, 825
— — dans le N. T. *151*
Notions premières 189
Nouvelle-Poméranie (Civilisation de la) 165
Objectivisme kantien 176
Objet et conscience 620
Obligation morale *488*, *491*
Océan Pacifique (Religions de l') . . 612
Ockam (Guillaume) 618
Odes de Salomon 171, 842, 828
Onction de Jésus 179
Onomasticon 377
Ontologique (Problème) 823
Ophel (Fouilles d') 180

Opinion (Délits d') 824
Organisation de la science 191
Orientaux (Cultes) *573*
Origène (Commentaire d') sur l'Epître aux Romains 174
Origène (La Pénitence dans) . . . 182
Osée *123*
Oubli. 187
Oxford (Mouvement d') 825
Oxyrhyncus (Logion) 621
Ozanam 188, 384
Pacien (Opuscule de) 831
Pacifisme 190
Palmer (William). 825
Panthéisme. *309*, 614
Pape (Liberté du) 170
— (Pouvoir temporel du) . . 180, 181
Papias 369, 372, 621
— et S. Marc 174
Papous *541*
Papyrus. 171
— araméen. 635
— d'Éléphantine. 194, 618
— de Strasbourg 821
— Sachau 374
Pâque juive. *132*
Paraboles 616
Parabole du Semeur 171, 365
Paraboles évangéliques *135*
Parménide *730*
Parochus 634
Pascal II 387
Passage (H. du) 824
Passions (Les) d'après S. Thomas . *745*
Pater. 624
Pathologie *80*, 190
Pathologique (Méthode) 186
Paul (S.). *137*
— (Chronologie de S.) . . . 377, 624
— (Ethique de S.) *146*
— (La Cène dans S.). 842
— (Le péché dans S.) 617
— (Lettres de S.) 369, 617
— (Résurrection dans S.) . . . *143*
— (Rétribution dans S.) . . . *144*
— devant Festus 195
— et Epiménide 170
— et Jésus 195
— et les religions à mystères 368, 369, 625, 631, 632, 832
— (Terminologie de S.). . 170, 171, 193 388, 617, 832
— (Théologie de S.) . . *138*, *140*, *141*
— (Vie de S.) 842
Paulinisme. 166
Pauvreté religieuse 375
Pêche (Engins de) 364, 610
Péché (Le) dans S. Paul 617
— originel 181, 840
Pédagogie 386
Péloponèse 829
Pénitence chrétienne *332*
— dans Origène 182
Pénitentielle (Doctrine). 167
Pensée sans image 836
Perception 175, 620, 827
— bergsonnienne 173
Périodiques de l'Islam 182
Perry (Prof.) 173
Perses (Mots) dans la Bible . . . 826
Personnalité 172, 187
Pesanteur 630
Pessimisme. 388
Pétra. 366, 367, 832
Petricca (Angelo). 166
Pharisaïsme 625
Phénoménologie 196, 364
Philippiens (Epître aux) 378
Philologie 610
Philon 195, 826
Philosophie (Accord en) 371
— affective. *91*
— allemande 373. 830
— catholique 366
— française 829
— (Le progrès en) . . . 373
— (Logique de la) . . . *274*
— médiévale *741*
— religieuse *307*, 373
— (Rôle de la) 835
— sociale *498*
Pie V (Diplomatie de S.) 383
Pierre d'Albano 190
— (Première épître de S.). . *147*, *148*
— (S.) à Rome 626, 833
Pitié (Philosophie de la) . . . *729*, *749*
Platon 388, 623
— (Dialogues de) *734*
— et Kant. 828
— et l'éducation. 819
Platonicien (Amour). 175
Platonisme 191
Pléiades. 374
Pline-Trajan (Correspondance) . . 621
Plotin. 165, *739*, 835
Pluralisme *280*, 829
Poésie et Moralité 614
Poésie hébraïque 613, 617, 825
Pohorilles E. 610
Poincaré H. 175, 372
Poisson S. 636
Polycarpe (S.) 372
Porphyre 613
Possessions démoniaques. 180
Potamius (Lettre de) 831
Pouvoir (Origine du) 631
Pouvoir temporel des Papes . 180, 181
Pragmatisme. 168, 188, 196, *281*, *293*, 382, 610, 615, 623
Prédestination 168
Préhistoire 367
Presbytres 822
Présentation de la Ste Vierge . . . 193
Présocratiques 839
Prêt à intérêt 831
Prichard H. A. 829
Prière (Logique de la) 837
Primauté de St Pierre . . 166, 612, 826
Primitif (Psychologie du) *533*
Principes de contradiction et de causalité. 183
Principes sociaux *497*
Priscillianisme 167
Priscillien. 624

Proclus. *740*
Progrès. 378, 383
Progrès philosophique. 373
Prologues épistolaires. 831
Prophètes dans l'Église primitive. . 172
Prophétie 368, 823
Prophétisme en Israël. . . . *123*, *124*
Propositions particulières 379
Propriété 383
Proudhon *484*
Proverbes (Livre des). 613
Psaumes 167, 384
Psychiâtrie 630, 836, 837
Psychologie de la Pensée 828
— différentielle 375
— expérimentale *77*
— (Histoire de la) . . . *728*
— Religieuse *82*, 185
— et Sciences 623
Psychologisme 169
Psychonévrose 165
Psychophysiologie *81*
Psychophysique. 838
Psychothérapie 827
Ptolémées (Culte des) *568*
Pygmées *541*
Qalêmentos 184, 628
Qualités premières. 830
Qualités secondes 827
Quiétisme. 179, 377
Quirinius (Recensement de) . . . 171
Rabbiniques (Ecrits) 195
Ragou'el (Archange) 835
Raisonnement 385, 839
— mathématique. 186, *322*
— théologique. . . . 366
Rapport social *478*
Rationalisme. 623
— et Empirisme 373
Ratramne de Corbie *330*
Réalisme . . . 173, *297*, 371, 619, 830
Réalisme anglais et américain. . . 173
Recensement de Quirinius 171
Réconciliation ecclésiastique . 387, 635
Rédemption 181, 377
Réel (Problème du) *275*
Réflexion 388
Réforme en Irlande. 826
— (La) et la Bible. 828
Rehmke 388
Relations logiques 364
Relativisme 176, *304*
Relativité. 829, 830
Religieuse (Expérience) *82*, 186, *305*, 628, *780*
— (Philosophie) . . . *307*, 373
— (Psychologie) *82*, 185
Religieux (Problème). 834
Religion dans la pensée contemporaine 823
— et Morale. *181*
— et Raison 187
— (Origine de la) . . . *535*, 632
— personnelle . . . 367, 368, 616
— (Philosophie de la) . 363, 373
— primitive. 832
Religion (Théorie de la) . . . 630, 634
Religions à mystères 368, 369
— (Manuel d'histoire des) . 612
— (Méthode d'histoire des) . 363
— . (Science des) 386
Renata (Le cas de) 165
Renouvier Ch. *509*, *762*
Responsabilité pénale *517*
Résurrection 372
Révélation chrétienne 828
— dans l'A. T. *125*
— primitive *121*
Rignano E. *115*
Rig-Veda (Religion du) 175
Rites de mythologie liturgique. . . 182
Romaine (Civilisation) *568*
— (Religion). 613, 624
Romains (Epître aux). 172
Romantisme 623
Rois (La religion d'Israël à l'époque des) *123*
Rosen F. 819
Rousseau J.-J. 385, 386, 838
Royer-Collard *758*
Rudder (Pierre de). *776*
Rythme 372
Saadia 619
Sabatier A. 367
Sabrié J.-B. 631
Sachau (Papyrus) 374
Sacrement d'après S. Cyprien . . . 168
Sacrements *328*, *807*
— (Causalité des) 840
Sacrifice d'Isaac et de Jésus . . . 625
Sacrifices privés. 615
Sadoc (Les fils de) 626
Sadoqite (Secte). 173, 825, 826
Sagesse de Salomon 841
Saint-Cyran (Lettres de) . . 178, 831
Saint-Esprit (Dons du) 838
— et la Bible 375
— (Procession du). 166, 613
Sainteté 366
Saints rabbiniques. 612
Salam à la Vierge 835
Salamanque (Université de) . . . 178
Salomon (Odes de). 171, *338*, 372, 387, 388
Samuel (Livres de). 635
Sarapis. 833
Sardaigne (Religion en) 819
Sarde (Religion) *572*
Sargon d'Assyrie 618, 826
Sauvage converti 629
Scepticisme 632
Schiller. 174
Schilluk (Langue) 364
Schisme grec. 777
Schleiermacher 758
Schmiedel. 623
Schopenhauer 165, 632, 759
Schuppe W. 828
Science (Organisation de la) . . 191
Science (Valeur de la) *101*
Sciences et Métaphysique . . . *101*
— normatives 367
— (Philosophie des) . . . *781*
— (Psychologie des) . . . *101*

Scientifique (Expérience) *101*
Scot (Duns) 385
Scot Erigène. *331*
Scotiste (Univocité) 381
Scribes *129*
Scrupule 192
Sea-Dyaks (Religion des) 363
Sefer Yesirah 619
Semaine sociale de France *512*
Semeur (Parabole du). . . . 171, 365
Sémites *559*, 622
— (Bandeau royal des) 374
Sémitiques (Religions) . . . 612, 820
Sensation 375
Sens Commun 371, 372
— (Erreurs des) 371
— (Objectivité des) . . . 168, 374, 385
Sentiments généreux *92*
Septante 193, 194
Serment babylonien *556*
Sermon inédit du 5e s. *179*
— sur la montagne 369
Serpents (Culte des) 365
Sévère (Gabriel). 615
Siebeck (Hermann) 621
Siger de Courtrai *748*
Signe de la Croix 180
Simmel G. 183, 627
Sinaï 832
Sixtine (Bible) 170, 635
Skovoroda G. 364
Slave (Religion). *578*
Sociale (Morale) *472*
Socialisme. 190
Sociologie 627, 631
Socrate. 628, *733*
Somme théologique 366, *796*
Sophistique 196
— et Rhétorique *731*
Sorcellerie. 609, 611
— romaine *573*
Sorite 183
Sourciers 365
Spinoza 364, *753*
Spiritisme 382, 616
Spitta 170, 171
Stammler R. 621
Stanislavof (Philippe) 169
Stattler (Dr) 623
Stavriotes 169
Strindberg (Auguste) 174
Strophe hébraïque 613, 617
Stylistique *91*
Suarez 614, 631
— (Les universaux d'après) . . . 176
Subjectivisme 371, 619
Suicide 188
Surnaturel 172, 837
— essentiel et modal *802*
Suso H. 368
Syllabus 378, 625
Symboles 382
Syncrétisme oriental *576*
Syndérèse 177
— d'après S. Thomas. *744*
Syndicalisme 627
Synesthésies 171
Synode illyrien 168
Synoptique (Question) 170, 367, 368, 826, 840
Syriens (Cultes) *557*, 821, 834
Systèmes 371
Tabernacles (Fête des) *132*
Talmud 175
Talmudique (Littérature) 821
Tarde 169
Tatien 178
Tauler 368
Télépathie 174
Tell-Amarna 831
Température (Connaissance de la) . 169
Temple de Jérusalem *131*
Temps (Connaissance du) *100*, 188, 191, 821
Tena (Indiens) 364
Terme (Le dieu) *571*, 612
Tertullien . . . 179, 621, 635, 822, 828
Thay (Religion des) 363
Théodicée 187
— (Histoire de la) . . . *729*, *741*
Théologie 189, 373
— (Compendium de) . . *784*, *797*
— et Bible 370
— espagnole 376
— et Science . . . 374, 620, 827
— médiévale *741*
Théologique (Dialectique) *743*
— (Enseignement) . . 370, *790*
— (Méthode) *792*
Théophile d'Alexandrie 628
Théophores (Noms) *554*
Théosophie 825, 835
Thérèse (Ste) et le Carmel 185
— (Mysticisme de Ste) . . . *89*
Thomas a Kempis 634
— d'Aquin (S.). . . *349*, 370, 614, 618, 619, 623, 632, 635, *744*, 838, 839
Thomasius 165
Thonga *546*
Tibériade 377
Tolérance *520*, 616
Totémisme . 182, *535*, *543*, *548*, 626, 832
Tradition ecclésiastique. 166
Traditions et Critique 366
Transformisme *120*, 384, 632
Trente (Concile de) 387, 840
Trinité (Théologie de la) . *344*, *798*, *799*
Tropaire. 184
Ullfilas (Credo d'). 176
Ultramontanisme 374, 622
Umajja *558*
Universaux d'après Suarez. . . . 176
— (Question des) *743*
Univocité scotiste. 381
Uriah le Hittite 841
Usure 173
Vaihinger 196, 375
Valaresso (Fantino) 612
Valeur des notions premières . . . 189
Valeurs (Les) dans la science . . . 830
— (Problème des) 620
Varisco B. 385
Vatican (Concile du) *559*, 832
Vaudois (Histoire des) 828

Védiques (Concepts) 176
Verbe (Génération du) 193
Vérité (Notion de la). *110, 296, 297, 298*, 373, 381, 382, 620, 622, 630, 633
— et réalité. *472*
Vertu (Morale de la) 179
Vertus théologales 838
Vico J.-B. 632, *744*
Vie intérieure 627, 629
— (Valeur de la). *495*
Vincent de Paul (St) 629
Virgile et Lactance 376
Virginale (Naissance). 177
Vital (Nature du principe) *117*
Vital (Orderic) 179
Vitalisme *116, 117*, 177
Vocation sacerdotale *806*
Vogel (Dr). 368
Voies (Les cinq) de St Thomas . . 385
Volontarisme 196
Volonté. 620
— et Liberté *95*
— (Etude expérimentale de la) *94*
— et Vérité 373
— (Influx divin sur la) . . . 840
Voltaire. 363
Voyage au Sinaï et à Pétra. . . . 832
Vulgate 377, 831
Wagogo. *545*
Ward (Prof.). 828
Wundt W. 830
Yoga (sens du mot) 834
Zaddik 612
Zénon d'Elée. 633
Zimmermann F. 610
Zohar (Le) et la Galilée 829
— et les Nombres 829
Zoroastrisme *578*, 611
Zoulous (Proverbes) 165

2. — Chronique.

ocuments pontificaux.

Commission biblique 606

Publications.

1. — *Ouvrages.*

Tisserand 359

2. — *Collections et Recueils.*

Collection allemande de livres sacrés. 355
Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 603
Ensayo de un Catalogo de publicaciones católicas no españolas . . 603
Iahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung . . . 355
Iahrbücher der Philosophie. . . . 355

3. — *Périodiques.*

Annales de philosophie chrétienne . 604
Athenaeum, Studi periodici di letteratura e Storia. 608
Biblical (The) World. 160
Bios 361
Bulletin de Psychologie et de Philosophie de Dijon. 605
Constructive (The) Quarterly. . . 813
Geisteswissenschaften (Die) . . . 811
Isis 601
Mouvement sociologique (Le). . . 601
Revue des Sciences psychologiques . 359
Studies in Linguistic Psychology. . 358
Zeitschrift für Religionspsychologie. 811

Universités.

Espagne 815
Francfort-sur-le-Mein. 157
Hambourg 157
Leipzig. 157
Marbourg. 356
Montréal 160
New-York 160
Paris 604
Toulouse 161

Académies, Écoles, Congrès, Sociétés savantes et Bibliothèques.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 359
Académie des Sciences morales et politiques 605
Archaeological Institute of America (Washington). 778
Congrès de l'Association espagnole pour le progrès des Sciences 603
Congrès de sociologie (Columbia). 603

Congrès d'esthétique (Berlin) 600
Cercle d'études psychologiques (Florence) 361
Congrès ethnologique international 159
Congrès international de Philosophie 601
Congrès international de psychologie expérimentale 161
Palimpsest-Institut. 157
Semaine d'ethnologie religieuse (Louvain) 602, 813
Società per studî filosofici e psicologici (Milan). 361
Société de psychologie et de philosophie (Dijon) 604
Société de psychozoologie expérimentale (Allemagne) 157
Société française d'Eugénique 161

Conférences.

Institut supérieur de philosophie de Louvain 160

Prix et Concours.

Prix de la Lackenbachersche Stiftung 159
Prix extraordinaire Bordin 359
Prix Lefebvre-Daumier 605

Fouilles, Découvertes et Missions.

Fouilles : Tell Halaf (Mésopotamie) 811
Missions scientifiques : Ecbatane 359

Anniversaires.

Allievo G. 362
Barth A. 816
Höffding H. 358

Nominations.

Anesaky M. 815
Balla E. 157
Balz A. G. A. 815
Bauer W.. 811
Becker C. H. 811
Bentley M. 160
Bergson H. 161
Berthelot R. 605
Bertholet A. 600
Berthout van Berchem E.-M. 605
Böhl F. M. Th. . . . 361
Book W. F. 161
Bouglé. 162
Bourdeau J. 605
Bourne (S. E. le card.). 357
Boutroux E. 161
Bowman A. A. 160
Bruders H. 357
Brunschvicg L. . . . 162
Cumont F . . 605, 816
Delacroix. 162
Delvolvé 605
Dobschütz (E. von) . 600
Dölger F. 158
Faris E. E. 815
Fernberger S. W. . . 161
Ferree C. E. . . . 359
Fita F. 358
Fougères 605
Fullerton G. S. . . 604
Gilson E. 816
Grabmann M. . 159, 357
Hocking E. 604
Hoennicke G. 600
Hunter W. S. 359
Hüsing G. 159
Hyde W. 359
Janet P. 605
Jessup W. A. 161
Koslowski 605
Külpe O. 600
Labra R. 358
Laird J. 813
Lalande M. 162
Lefèvre 605
Legrain (abbé). . . 605
Lehmann-Haupt C. F. 357
Leser H. 812
Littmann E. 811
Lütgert W. 600
Mac Dougall W. . . 159
Mansion (abbé). . . 159
Nyrop. 162
Perrier F. A. C. . . 359
Punnett R. C. . . . 159
Ramsay W. 161
Reeves P. 161
Ribot Th. 359
Robin L. 816
Rowan (R. P.) . . . 818
Ruckmick C. A. . . 815
Ruland L. 811
Schmidt F. J. . . . 812
Schneider. 600
Schwab E. L. . . . 815
Schweitzer A. . . . 600
Steinmann A. . . . 157
Tillmann F. . . . 356
Tsanoff R. A. . . . 161
Ulrich J. L. 815
Ungnad A. 811
Van Berchem M. . . 816
Virey P. 605
Vries (de). 161
Weber O. 812
Weld H. P. 160

Retraites

Kirschkampf J. . . 158
Penjon Ph. 359
Santayana G. . . . 161
Schweitzer A. . . . 812

Décès (1)

* Alliévo G. . . . 817
* Alzola (P. de). . . 358
* Bernoulli J. . . . 818
* Briggs C. A. . . . 815
* Coddington W. P. . 816
* Compayré G. . . . 360
* Cyon (E. de) . . . 163
* Edghill E. A. . . 159
* Erler G. 812
* Esmein J. . . 816
* Euting J. 158
* Franon E. . . . 360
* Gietmann G. . . . 361
* Goeppfert A. . . . 600
* Gubernatis (A. de). 362
* Jouvin L. 163
* Kaehler M. . . . 158
Kirschkampf J. . . 812
* Labanca B. . . . 608
* Magnusson E. . . 357
* Maria (M. de). . . 362
* Marro A. 817
* Martin F. 605
* Matignon A. . . . 351
* Merten O. 603
* Meyer Th. . . . 606
* Mir M. 358
* Monseur E. . . . 603
* Müller D. H. . . . 357
* Müller N. 158
* Nestle E. 356
* Orelli (K. von) . . 163
* Peipers D. . . . 158
* Petrone I. . . . 817
* Resch A. 356
* Revillout E. . . . 359
* Rodier G. 360
* Ruelle Ch.-E. . . 162
Salow P. 356
* Sarronaudia P. . 815
Schiele F. M. . . . 813
* Schonfelder J. . . 812
* Schötensack O. . . 356
* Schuppe W. . . . 600
* Sdralek M. . . . 812
* Thureau-Dangin P. . 360
* Van den Gheyn (R.P) 358
* Van der Haeghen F. 358
* Vivès y Tuto (Card.) 817
* Wahrmund A. . . 600
* Westphal G. . . . 813
* White W. H. . . . 601
* Winckler H. . . . 601

1. Les noms précédés d'un astérisque sont accompagnés de renseignements biographiques et bibliographiques.

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie
41, RUE DU METZ, LILLE. — 1557 a.

Ouvrages envoyés a la Rédaction

Ed. Bayer, O. M., **Danielstudien,** (*Alttestamentliche Abhandlungen*, hrsg. von Prof. Dr J. Nikel, III, 5). Münster i. W., Aschendorff, 1912 ; in-8° de 188 p. — M. 5.

Deux études composent ce nouveau fascicule des Travaux sur l'Ancien Testament qui se publient sous la direction autorisée du professeur Joh. Nikel. La première et la plus longue est consacrée au chap. IX de Daniel. Elle comporte elle-même une introduction, où le P. Bayer examine les problèmes généraux, littéraires et historiques, que soulève le livre de Daniel, et trois sections au cours desquelles la prière, puis la prophétie, puis l'introduction à la prière et la transition entre la prière et la prophétie du chap. IX sont étudiées en détail. L'auteur fait porter son principal effort sur la détermination de la structure rythmique du chap. IX et c'est par cette voie qu'il aborde les problèmes littéraires ou exégétiques que pose ce chapitre difficile. Malheureusement ces sortes de recherches sur la métrique et la strophique hébraïques, pour tentantes qu'elles soient, ne paraissent pas susceptibles de conduire, pour le moment, à des résultats certains.

L'auteur lui-même nous en fournit une nouvelle preuve. La seconde de ses études, où il s'applique à déterminer la structure strophique du livre de Daniel, l'amène à modifier, dans un appendice, la distribution en strophes qu'il avait proposée, dans la première étude, pour IX, 23b-25.

Cet ouvrage, qui touche d'autre à part plusieurs points délicats, n'en fait pas moins grand honneur à la compétence et à la perspicacité du savant religieux franciscain.

Bischof Dr. A. Schäfer u. Dr. M. Meinertz. **Einleitung in das Neue Testament,** Zweite Aufl., Paderborn, Schöningh, 1913 ; in-8° de xv et 536 p. — M. 8.

Cette Introduction au Nouveau Testament, publiée en 1898 par le Dr A. Schäfer, jadis professeur d'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté de théologie catholique de l'université de Strasbourg, avait besoin d'être mise à jour et le méritait grandement par sa valeur scientifique et pédagogique. L'auteur, nommé depuis vicaire apostolique en Saxe, a confié la tâche honorable d'effectuer cette mise à jour au Prof. M. Meinertz, de l'université de Münster. Il était difficile de mieux choisir. Cette nouvelle édition, sérieusement révisée, a obtenu la chaleureuse approbation de l'auteur. Son prix peu élevé contribue à faire de cette excellente Introduction un Manuel à recommander.

E. Jacquier. **La crédibilité des Évangiles,** Paris. Gabalda, 1913 ; in-12 de 91 pages. — 1 fr.

Sous ce titre, M. Jacquier offre au grand public deux conférences données aux Facultés catholiques de Lyon. Dans un style simple, précis, nuancé, il y expose, avec compétence et avec un sens critique très averti, la thèse de la crédibilité historique des évangiles. Il montre, en particulier, fort bien comment le caractère apologétique de nos évangiles ne porte aucune préjudice à leur crédibilité. Ce petit livre mérite d'avoir beaucoup de lecteurs.

K. Kastner. **Jesus vor Pilatus** (*Neutestamentliche Abhandlungen* hrsg. von Prof. Dr. M. Meinertz, 14. 2-3). Münster i. W., Aschendorff, 1912 ; in-8° de xiv et 184 p. — M. 4.

Cette thèse de doctorat, dédiée au cardinal Kopp, nous apporte une contribution documentée et solide à l'histoire de la Passion. L'auteur étudie successivement les récits de la comparution de Jésus devant Pilate qui se lisent dans les quatre évangiles canoniques, ceux de la traduction slave du *De bello judaico* de Josèphe, de l'évangile de Pierre et des écrits apocryphes relatifs à Pilate. Après cette analyse des sources, le Dr. Kastner précise la valeur critique de chacune d'elles. La valeur historique des récits canoniques est parfaitement mise en valeur ; celle des apocryphes est jugée à peu près nulle. Au sentiment de l'auteur, le sentiment traditionnel de la priorité de *Matthieu* par rapport à *Marc* ne rencontre, en ce qui concerne le récit de la comparution devant Pilate, aucune difficulté insurmontable. La section finale est consacrée à un essai de reconstitution historique de cet épisode de la Passion. Le Dr. Kastner, et c'est un des mérites de son travail, y fait preuve d'une connaissance précise des textes juridiques de l'époque.

Pr. A. M. Micheletti. — **Summula theologiæ pastoralis juxta recentiora Apostolicæ Sedis documenta legesque digesta, necnon hodiernis necessitatibus ac scholis accommodata.** Rome. F. Pustet s. d. (1913). In-8°. xxii-535 p. — 7 fr.

L'ouvrage donne ce que son titre promet, un sommaire de toutes les vérités spéculatives et

pratiques intéressant le bon gouvernement spirituel et temporel d'une paroisse. Sous les titres *Animarum curatoris ac paræciae idea generalis. — De boni pastoris erga superiores, æquales, inferiores ac domesticos relationibus. — De boni pastoris zelo et ad cultum materialibus mediis. De sacramentorum administratione. — De quibusdam ad spiritualem paræciae administrationis mediis ac adjumentis* (prédication, catéchisme, confréries, œuvres de jeunesse). — *De temporali paræciae administratione* —, l'auteur groupe beaucoup d'enseignements et d'avis qu'un curé sera enchanté de n'avoir pas à chercher dans les divers ouvrages de dogme, de morale, de droit canonique, d'ascèse, et de pastorale où ils sont dispersés.

Dom M. Festugière. O. S. B. — **La Liturgie Catholique. Esquisse d'une synthèse suivie de quelques développements.** Abbaye de Maredsous, 1913. In-8°. 200 p. — 3 fr. 50.

Les pages qui forment cet ouvrage ont paru dans la *Revue de Philosophie* (mai-juin-juillet 1913). L'auteur avertit qu'il « n'offre pas au public le plaisir d'une promenade autour d'un monument achevé » mais bien « une excursion austère dans un chantier de construction d'où les échafaudages n'ont même pas disparu. » C'est bien en effet l'impression que laisse la lecture de son ouvrage. Il s'en faut pourtant que l'esprit se trouve privé de jouissance: il soupçonne vite, sous les échafaudages robustes, la beauté du monument en construction. C'est une vaste et solide synthèse où sont mises à leur rang toutes les questions relatives à la liturgie : *les Origines et l'histoire* (1re partie); *la liturgie et le problème de l'expérience religieuse* (2e partie) ; *les raisons théologiques* (3e partie). Un chapitre seulement a été quelque peu développé : la liturgie comme *source* et *cause* de vie religieuse ; tout le reste du livre est sous forme de *sommaire* très détaillé. — Je ne puis songer à porter un jugement bien précis sur un livre qui embrasse une foule de problèmes et traite d'innombrables questions. Mais je signale la richesse de cet essai, en souhaitant qu'il soit un jour repris et achevé en une rédaction bien fondue et soignée. Tel qu'il est, le beau travail de Dom Festugière sera étudié avec profit. Il ouvre des perspectives peu explorées jusqu'ici. Sans prétendre faire de la liturgie l'universelle « panacée », il lui restitue son véritable rôle et justifie par l'histoire, la psychologie, la théologie, son importance et sa valeur. Cette importance et cette valeur n'ont pas toujours été reconnues suffisamment ; grâce au mouvement imprimé par S. S. Pie X, la liturgie est en train de retrouver son rang. Il est urgent de la faire connaître, aimer, pratiquer. Je ne crois pas que les catholiques cultivés puissent trouver une étude plus complète et plus riche que celle de Dom Festugière pour s'initier à la liturgie catholique. M. B.

J. Quétif et J. Echard, O. P. **Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti, notis historicis et criticis illustrati.** Editio altera curis et labore Fr. R. Coulon. O. P. Fasc. VI. Paris. Alph. Picard. 1913. In-folio. p. 401-480.

Le 6e fascicule des *Scriptores Ordinis Praedicatorum* paraît par les soins du P. Coulon, suivant la même méthode et avec les mêmes qualités que les précédents. On y trouvera quatre-vingt notices d'écrivains appartenant aux diverses Provinces de l'Ordre et dont la mort est survenue durant les années 1724-1730. Parmi les plus connus, il convient de signaler le Pape *Benoît XIII* (Vincent-Marie Orsini) qui avant son élévation au Souverain Pontificat s'était signalé par sa science autant que par sa piété. Au-dessous de lui, on peut nommer encore des théologiens qui ne sont pas sans mérites, tels que les Français *Costadau*, non moins connu comme prédicateur, et *J. Patin*, le Belge *Van Ranst*, bien connu par ses travaux sur les hérétiques, le Hollandais *Hyac. Van Huysen*, l'Espagnol *J. Bono*, l'Italien *Giacomazzi (Jacobatius)* ; des canonistes comme *Laget* et de nombreux prédicateurs.

P. Allard. **Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident.** 5e Éd. entièrement refondue. Paris, J. Gabalda. 1914. In-12 de XIII-484 pages. — 3 fr. 50.

La première édition de ce livre parue en 1876 n'avait pas subi de changements notables dans celles qui suivirent. Depuis cette époque bien des faits avaient été précisés, grâce aux travaux de l'érudition moderne. L'auteur en a profité dans l'édition actuelle. Son œuvre, au point de vue historique, offre toute garantie.

Elle sera non moins profitable pour les apologistes, car de l'exposé très objectif fait par M. P. Allard il résulte que, à la fin de la période romaine, à la veille des invasions barbares, toutes les améliorations dans la condition des esclaves et tous les pas déjà faits vers leur émancipation future eurent pour cause non la philosophie, dont la part dans ce mouvement fut minime, non l'évolution économique dont l'influence fut presque nulle, mais la doctrine et la morale chrétiennes.

Le Dialogue de sainte Catherine de Sienne, traduction nouvelle de l'italien par le R. P. J. Hurtaud, O. P. Paris. P. Lethielleux, s. d. [1913]. 2 vol. in-18 de LXXXIV-398 et 358 pages. — 5 fr.

On sera heureux d'apprendre qu'une nouvelle traduction française du *Dialogue* vient d'être publiée. La compétence spéciale du traducteur, sa connaissance approfondie de la théologie et de la mystique dominicaine garantissent la parfaite fidélité avec laquelle il a rendu la doctrine de la Sainte.

L'ouvrage est précédé d'une copieuse et solide introduction dont voici les principales subdivisions : 1. L'auteur du livre ; 2. Les secrétaires ; 3. La date de composition ; 4. Le titre du livre ; 5. Division du livre ; 6. Les traductions françaises. Une table analytique, établie avec soin, permet de retrouver tous les points de doctrine contenus dans les deux volumes.

La solide dévotion du Rosaire. Nouvelle édition par le R. P. J. HURTAUD, O. P. Paris, P. Lethielleux, s. d. [1913]. In-12, 144 pages. — 1 fr. 50.

Délicieux opuscule tiré de l'oubli par le R. P. Hurtaud, pour le plus grand profit des âmes qui pratiquent la dévotion du Rosaire. Composé au XVIIIe siècle par un religieux dominicain qui ne nous a point livré son nom, cet excellent recueil de méditations apporte, sous une forme exquise, une doctrine extrêmement riche. « Une science qui se tourne toute à aimer, une affection qui sait vraiment ce qu'elle aime et s'y attache sans se répandre en paroles vaines, une onction subtile et pénétrante qui s'insinue insensiblement jusqu'aux profondeurs de l'être : tout cela compose un rythme puissant et doux par où s'exprime l'harmonie essentielle de l'âme croyante, en ce qu'il y a de plus divin en elle. » Nous avons spécialement admiré le beau commentaire du *Pater* et de l'*Ave Maria* qui précède les méditations sur les quinze mystères du Rosaire.

R. P. ESTRATE. **Vie de Sœur Marie de Jésus Crucifié** (1846-1878), **religieuse carmélite converse morte en odeur de sainteté au Carmel de Bethléem.** Paris, J. Gabalda, 1913. In-8°. XVIII-408 pages. — 5 fr.

La religieuse dont on nous retrace ici la vie est née en Palestine, d'une famille de Grecs-unis. Après de nombreuses péripéties, des épreuves et des grâces extraordinaires, elle entrait au Carmel de Pau à l'âge de dix-huit ans. Tout de suite elle s'y fit remarquer par un souci continuel de perfection, qui fut récompensé par des faveurs surnaturelles telles qu'extases, don de prophétie, stigmates.

L'histoire de cette vie a été écrite, il y a déjà plus de vingt ans, par le P. Estrate qui fut, durant trois ans, le directeur de Sœur Marie de Jésus Crucifié. Son ouvrage n'était destiné, dans sa pensée, qu'aux carmélites de Bethléem, mais on a pensé, et avec raison, que ce récit pourrait être une source d'édification pour d'autres âmes.

J. THOMAS. **La pratique de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus.** Nouvelle édition revue et augmentée. Paris-Lille, Desclée, De Brouwer et Cie, 1913. In-32 de 404 pages. — 2 fr.

Ce petit volume, sous un format très maniable, contient toute une série de pratiques en l'honneur du Sacré-Cœur de Jésus. Prières, messes, litanies, méditations, visites au Saint-Sacrement, chapelet du Sacré-Cœur, Chemins de la Croix, rien n'y manque, c'est le vrai manuel portatif. L'auteur a tenu compte dans cette nouvelle édition des derniers documents liturgiques officiels.

A contribution to a Bibliography of Henri Bergson. New-York, Columbia University Press, 1913. In-8°. XIII-56 pages. — 25 cents.

ALÈS, A d'. **L'édit de Calliste. Étude sur les origines de la Pénitence chrétienne.** (*Bibliothèque de théologie historique*). Paris, G. Beauchesne, 1914. In-8°. VIII-484 pages. — 7 fr. 50.

BABBITT, M. **The Masters of Modern French Criticism.** Londres, Constable et Cie, 1913. In-8°. XIII-424 pages. — 8 sh. 6.

BATIFFOL, P. **L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation.** 5e Éd. refondue et corrigée. Paris, J. Gabalda, 1913. In-12, X-516 pages. — 3 fr. 50.

BELMONT, S. **Études sur la Philosophie de Duns Scot. I. Dieu. Existence et cognoscibilité.** Paris, G. Beauchesne, 1913. In-12, XVI-302 pages. — 4 fr.

CARUS, P. **The Mechanistic Principle and the Non-Mechanical, an Inquiry into fundamentals with Extraits from representatives of either side.** Chicago, The Open Court Publishing C^o, 1913. In-8°. IX-125 pages. — 1 dol.

DEL VECCHIO, G. **Il concepto del Diritto.** Ristampa, Bologne, N. Zanichelli, 1912. In-8°. 155 pages. — 4 fr.

DEL VECCHIO, J. **El fenomeno de la Guerra y la idea de la Paz.** Trad. de M. CASTAÑO. (*Manuales Reus*, 8). Madrid, Reus, 1912. In-12, 173 pages. — 3 fr.

DEL VECCHIO, J. **La Ciencia del Derecho universal comparado.** Trad. de la 2e Edit. ital. aumentada por M. CASTAÑO. Madrid, Reus, 1911. In-8°, 35 pages.

DESCOQS, P., S. J. **A travers l'œuvre de M. Ch. Maurras.** Troisième édition entièrement refondue. Paris, G. Beauchesne, 1913. In-16, XXIV-477 pages. — 5 fr.

DESCOQS, P., S. J. **Monophorisme et Action française.** Paris, G. Beauchesne, 1914. In-16, XI-169 pages. — 2 fr. 50.

DEUSSEN, P. **Die Philosophie der Bibel.** Leipzig, F. A. Brockhaus, 1913. In-8°, XII-304 pages. — 5 m. 50.

DREILING, R., O. F. M. **Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischof Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole), nebst biographisch-bibliographischer Einleitung.** (*Beiträge für Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XI, 6). Münster, Aschendorff, 1913. In-8°, XIV-223 pages. — 7 m. 50.

FONTAINE, J. **Jésus-Christ principe et fin de la vie humaine (Synthèse catholique).** Paris-Lille, Desclée, De Brouwer et Cie, s. d. [1913]. In-12, X-343 pages. — 3 fr. 50.

GARZEND, L. **L'Inquisition et l'hérésie.** Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, s. d. [1912]. In-8°, XVI-540 pages. — 8 fr.

GAUL, L. **Alberts des Grossen Verhältnis zu Plato** (*Beiträge für Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XII, 1.) Münster, Aschendorff, 1913. In-8°, XII-160 pages. — 5 m. 40.

GILBERT, L. **Neue Energetik.** (*Fundamente des exakten Wissens*, 1.) Dresde, C. Reissner, 1912. In-8°, LXX-224 pages. — 8 m.

GRABMANN, M. **Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung des mittelalterlichen Philosophie.** Akademische Antrittsvorlesung. Vienne - Fribourg - en - B., B. Herder, 1913. In-8°, VI-84 pages. — 1 m. 50.

GREDT, J., O. S. B. **De cognitione sensuum externorum. Inquisitio psychologico-criteriologica circa realismum criticum et objectivitatem qualitatum sensibilium.** Rome, Desclée et Cie, 1913. In-8°, VIII-98 pages. — 1 fr. 25.

HENDERSON, L. J. **The Fittness of the Environment. An Inquiry into the biological Significance of the Properties of Matter.** New-York, the Macmillan Company, 1913. In-8°, XV-317 pages. — 1 dollar 50.

HUGON, Ed., O. P. **Le mystère de l'Incarnation.** Paris, P. Téqui, 1913. In-12, VIII-350 pages. — 3 fr. 50.

IRENAEUS A S. JOANNE EVANGELISTA. **Praelectiones philosophiae moralis seu Ethicae.** Rome, Desclée et Cie, 1913. In-8°, 428 pages. — 5 fr. 50.

JANET, P. **Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la Morale.** 4e Édit., revue. (*Bibliothèque de Philosophie contemporaine*). Paris, F. Alcan, 1913. 2 vol. in-8°, XVI-CI-608 et 779 pages. — 20 fr.

JUGIE, M. **Abraham d'Éphèse et ses écrits.** (Extrait de *Byzantinische Zeitschrift*, XXII, 1-2). Leipzig, B. G. Teubner, 1912. In-8°, 23 pages.

LEHU, L., O. P. **Philosophia moralis et socialis.** T. I. *Ethica generalis*. Paris, J. Gabalda, 1914. In-8°, VIII-327 pages. — 6 fr.

LEUBA, J. H. — **La psychologie des phénomènes religieux**, traduit de l'anglais par L. CONS. (*Bibliothèque de philosophie contemporaine.*) Paris, F. Alcan, 1914. In-8°, IV-444 pages. — 3 fr. 50.

LÉVY, Eug. **Le Problème biologique.** (*L'Évangile de la raison*). Paris, Perrin et Cie, 1913. In-16, 297 pages. — 3 fr. 50.

LOTZE. H. **Metaphysik (System der Philosophie, II).** hrsg. von G. MISCH. (*Philosophische Bibliotek*. 142). Leipzig. F. Meiner. 1912. In-8°. 644 pages. — 7 m. 50.

MARCELLUS. C. D. **Philosophia moralis et socialis ad mentem Angelici doctoris S. Thomæ Aquinatis.** Burgos. Tip. « El Monte Carmelo ». 1913. In-8°, 879 pages. — 10 fr.

MARCONE. R., O. S. B. **Historia Philosophiae scholarum usui accommodata.** Vol. I. *Philosophia orientalis et graeca*. Rome. Desclée et Cie. 1913. In-8°. XII-352 pages. — 3 fr. 50.

MEIER. M. **Die Lehre des Thomas von Aquino De Passionibus Animae in Quellenanalytischer Darstellung.** (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XI, 2). Münster, Aschendorff, 1912. In-8°, XV-160 pages. — 5 m. 50.

MERKELBACH, H. **Mater Dei. Étude sur la dignité de la Mère de Dieu.** Liége. H. Dessain, 1913. In-8°. 15 pages. — 12 fr. 50.

MICHEL-ANGE. F. M. Cap. **Ni division ni confusion. Théologie traditionnelle de l'Incarnation.** Paris, Librairie St-François. s. d. [1913]. In 8°. XXXII-196 pages. — 3 fr. 50.

MICHELITSCH. A. **Thomasschriften. Untersuchungen über die Schriften Thomas' von Aquino I. Bibliographisches.** (*Thomistenschriften. Philosophische Reihe*. I.) Graz. Verlagsbuchhandlung « Styria ». 1913. In-8°. XII-252 pages. — 5 m.

MORIN. G. **Études, Textes, Découvertes. Contribution à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles.** T. I. Abbaye de Maredsous. Paris. A. Picard, 1913. In-8°, XII-526 pages. — 12 fr. 50.

MURRAY. D. L. **Pragmatism.** (*Philosophies Ancient and Modern*). Londres. Constable et Cie. 1912. In-8°. X-78 pages. — 1 sh.

NAVILLE. H. **Ernest Naville. Sa vie et sa pensée.** T. I. 1816-1859. Genève. Georg et Cie, 1913. In-8°, XIII-345 pages.

NIESSEN, J. **Die Mariologie des heiligen Hieronymus. Ihre Quellen und ihre Kritik.** Münster. Aschendorff. 1913. In-8°. VIII-250 pages. — 6 m.

PESCH. C., S. J. **Compendium theologiae dogmaticae.** T. III. Fribourg-en-B., B. Herder, 1913. In-8°. VIII-304 pages. — 6 fr.

PIROT. L. **L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste 350-428 après J.-C.** (*Scripta pontificii Instituti Biblici*.) Rome, M. Bretschneider. 1913. In-8°. XX-335 p. — 5 fr.

PLESSNER. H. **Die wissenschaftliche Idee. Ein Entwurf über ihre Form.** (*Beiträge zur Philosophie*. 3). Heidelberg. C. Winter. 1913. In-8°, 152 pages. — 3 m. 80.

RIGNANO. G. **L'Évolution du raisonnement.** Deuxième partie. *De l'intuition à la déduction*. (Extrait de *Scientia*, XIV (1913).) Bologne. N. Zanichelli. 1913. In-8°, 129-156 pages.

ROHNER. A., O. P. **Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquino** (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XI, 5). Münster. Aschendorff. 1913. In-8°. XII-140 pages. — 4 m. 75.

ROUTHIER. A. B. **De l'homme à Dieu. Essai d'apologétique pour les hommes du monde.** 4e édit. Lille-Paris. Desclée. De Brouwer et Cie. s. d. (1913). In-12. VII-284 pages. — 3 fr. 50.

SCHEEL. H. **Die Theorie von Christus als dem zweiten Adam bei Schleiermacher.** Leipzig. A. Deichert. 1913. In-8°. VI-80 pages. — 2 m.

SILVERIO de SANTA TERESA, O. Carm. **El precepto del amor. Estudio historico-critico de la caridad cristiana y de sus relaciones con la legal y la filantropia.** Burgos. tipog. El Monte Carmelo. 1913. In-8°. XII-647 pages. — 6 fr.

SMIT, Y. **De daemoniacis in historia evangelica.** Dissertatio exegetico-apologetica. (*Scripta pontificii instituti biblici*). Rome, M. Bretschneider, 1913. In-8°, XXIV-590 pages. — 6 fr.

STEINBÜCHEL, Th. **Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino nach den Quellen dargestellt.** (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. XI, 1). Münster. Aschendorff. 1912. In-8°, XIV-155 pages. — 5 m. 50.

Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker. (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie*. Supplementband). Münster, Aschendorff, 1913. In-8°, VIII-491 pages. — 16 m.

THOMAS, J. **La théorie de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus.** Nouvelle édition revue et augmentée. Paris-Lille. Desclée, De Brouwer et Cie, 1913. In-12, XXIII-602 pages. — 3 fr. 50.

WALLERAND, G. **Les œuvres de Siger de Courtrai. (Études critiques et textes inédits).** (*Les Philosophes belges*, 8). Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1913. In-4°, VII-(74)-175 pages. — 7 fr. 50.

TABLE DES OUVRAGES RECENSÉS
DANS LES SUPPLÉMENTS.

AIGRAIN R. *Manuel d'Épigraphie chrétienne. I. Inscriptions latines. II. Inscriptions grecques* 18*

ARCARI P. *Processi e rappresentazioni ai Scienza nuova in Giovan Battista Vico* . . 21*

ALLARD P. *Les origines du servage en France* 19*

ID. *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident.* 26*

BAUDRILLART A., A. VOGT, U. ROUZIÈS, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 12*. 18*

BAYER ED. *Dänielstudien* 25*

BEER G. *Pesachim (Ostern) ; Text. Uebersetzung und Erklärung* 11*

BELLI C. M. *Psalterium Davidicum secundum textum hebraicum et vulgatam versionem* 9*

BERR H. *La Synthèse en histoire. Essai critique et théorique* 2*

BERTONI G. *Il canzoniere provenzale di Bernart Amoros* 20*. 21*

BOUDINHON A. *Questions de morale, de droit canonique et de liturgie* 13*

BRIÈRE (Y. DE LA). *Les luttes présentes de l'Église. 1re série. 1909-1912* 20*

CARLIER L. *Histoire de l'apparition de la Mère de Dieu sur la montagne de la Salette.* 3*

ESTRATE (R. P.) *Vie de Sœur Marie de Jésus Crucifié (1846-1878)* 27*

FERRERES F. B. *De vasectomia duplici necnon de matrimonio mulieris excisae* . . . 12*

FESTUGIÈRE M. *La Liturgie Catholique. Esquisse d'une synthèse suivie de quelques développements* 26*

FILLION L. CL. *Le nouveau psautier du bréviaire romain* 9*

FUGEL G. *Bibel-Bilder. 24 Kunstblätter in Vierfarbendruck* 14*

GEMELLI A. *Non maechaberis* 2*

ID. *De Scrupulis. Psychopathologiae specimen in usum confessariorum* . . 17*

GÉNY P. *Questions d'enseignement de Philosophie scolastique* 17*

GÉRALD P. *L'Évangile du Paysan* 17*

GONDAL J.-L. *Pour mes homélies des dimanches et des fêtes* 3*

GOYAU G. etc. *Ozanam. Livre du centenaire* 19*

HOLTZMANN O. *Berakot (Gebete) ; Text. Uebersetzung und Erklärung* 11*

ID. *Der Tosephtatraktat Berakot : Text. Uebersetzung und Erklärung* . 11*

HURTAUD J. *Le dialogue de sainte Catherine de Sienne* 26*

ID. *La solide dévotion du Rosaire* 27*

JACQUIER E. *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne* 10*

ID. *La crédibilité des Évangiles* 25*

KASTNER K. *Jesus vor Pilatus* 25*

KNABENBAUER J. *Commentarii in Psalmos* 9*

LAMARQUE G. *Th. Ribot. Choix de Textes et Études de l'Œuvre* 14*

LANUSSE E. *Études et controverses philosophiques* 13*

LANZAC (DE) DE LABORIE. *Falloux (1811-1886)* 4*

LAUDET F. *La Sœur Rosalie (1787-1856)* 4*

ID. *Augustin Cochin* 4*

ID. *Madame Swetchine* 4*

LEITSCHUH F. *Studien und Quellen zu deutschen Kunstgeschichte des XV-XVI. Jahrhunderts* 21*

LEPIN M. *Jésus-Christ, sa vie et son œuvre* 11*

LESÊTRE H. *Les psaumes du bréviaire traduits de l'hébreu* 9*

ID. *Le temple de Jérusalem* 11*

Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands 4*

LOUIS DE GONZAGUE P. *Monseigneur Vital, évêque d'Alinda* 20*
MEINERTZ u. SCHÄFER. *Einleitung in das Neue Testament* 25*
MICHELETTI A. M. *Summula theologiae pastoralis.* 25*
MOLLAT G. *Les Papes d'Avignon (1305-1378)* 3*
MONTEUUIS G. *La jalousie* 3*
ID. *L'amour contre la haine* 3*
MOURRET F. *Histoire générale de l'Église. VII. L'Église et la Révolution (1775-1823)* 20*
NEWMAN Card. *Le Rêve de Géronte* 4*
PALLADIUS. *Histoire Lausiaque. (Vies d'ascètes et de Pères du désert)* 12*
PANNIER CH. E. *Le nouveau psautier du bréviaire romain* 9*
PIERLING (R. P.) *Problème d'histoire. L'empereur Alexandre Ier est-il mort catholique?* 19*
PROFESSEURS DE N.-D. DE FRANCE. *La Palestine. Guide historique et pratique* . . 1*
QUÉTIF J. ET J. ECHARD. *Scriptores Ordinis Prædicatorum* 12*, 26*
ROUSSEAU H. *Guillaume-Joseph Chaminade, fondateur des Marianistes (1761-1850).* 20*
SCHÄFER A. u. M. MEINERTZ. *Einleitung in das Neue Testament* 25*
SICARD A. *Le clergé de France pendant la Révolution.* 18*
STÖLZLE R. *Johann Michael Sailer, seine Massregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt* 18*
ID. *Johann Michael Sailers Schriften* 18*
STUMMER FR. *Die Bedeutung R. Simons für die Pentateuchkritik* 1*
THOMAS J. *La pratique de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus.* 27*
TISSIER J. *A la messe de onze heures. La Vérité aux gens du monde* 18*
TOUSSAINT C. *Épîtres de saint Paul. Leçons d'exégèse. II. L'épître aux Romains* . . 10*
TRILHE R. *La Constitution « Divino afflatu » et les nouvelles rubriques du Bréviaire romain* 13*
VINCENT H. *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire* . . . 1*
VOUAUX L. *Les Actes de Paul et ses Lettres apocryphes* 17*
VUILLERMET F. A. *La Vocation au Mariage.* 13*
WOUTERS L. *Commentarius in decretum « Ne temere » ad usum scolarum compositus* 2*
ZOOZMAN R. u. C. SAUTER. *Dantes Poetische Werke* 4*

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, 41, RUE DU METZ, LILLE. — 1357 a.

REVUE des Sciences
Philosophiques et
Théologiques - 1913.

v. 7